



FLACSO
ARGENTINA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

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)**

MG. ESTEBAN MAIOLI

DIRECTOR: DR. LUIS DONATELLO

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales

ABRIL 2015

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	10
DEDICATORIA	14
APARTADO PRIMERO - CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL OBJETO DE CONOCIMIENTO	15
CAPITULO I - SOBRE LA CULTURA	16
1.1. Aproximaciones a la idea de cultura.....	16
1.2. Una posible Sociología de la cultura.....	57
1.3. Aportes desde la antropología cultural	70
1.4. Reflexiones finales en torno a la idea de cultura	80
CAPITULO II - SOBRE LA IDENTIDAD	82
2.1. Aproximaciones al concepto de identidad social.....	82
2.2. Los modos de conformación de la identificación.....	95
2.3. Revisando la dialéctica entre estructura y acción.....	106
2.3.1. El constructivismo social de Berger y Luckmann	115
2.3.2. El constructivismo estructuralista de Pierre Bourdieu.....	126
2.4. Interaccionismo simbólico e identidad	138
2.4.1. La perspectiva dramaturgica.....	154
2.5. Identidad individual e identidad colectiva.....	169
2.6. La perspectiva antropológica de la identidad de Barth.....	185
2.7. El modelo constructivista de Deaux y Martin	196
2.8. Reflexiones finales sobre la identidad social	206
CAPITULO III - LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD CIUDADANA	209
3.1. Aproximaciones al concepto de ciudadanía	209
3.2. La ciudadanía y el multiculturalismo.....	241
3.3. La perspectiva comunitarista.....	255

3.4. Ciudadanía e igualdad. Invisibilizando las diferencias.....	264
3.5. La identidad nacional. La perspectiva de Eric Hobsbawm.....	272
3.6. La identidad nacional. La categoría de nación.....	279
3.7. La identidad nacional en los contextos de globalización.	284
3.7.1. ¿La identidad ciudadana amenazada?	289
3.8. La identidad nacional en el caso argentino	297
3.9. La concepción de ciudadanía de los Testigos de Jehová.....	302
3.10. Reflexiones finales en torno a la identidad ciudadana.....	319
CAPITULO IV - LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DE LA ALTERIDAD	321
4.1. La construcción ideológica de la alteridad	321
4.2. La discriminación social.....	323
4.2.1. La dimensión estructural de la discriminación social.....	330
4.2.2. Perspectivas teóricas sobre la discriminación social.....	340
4.2.3. La discriminación fundada en motivos religiosos	347
4.2.3.1. Desarrollo histórico de la discriminación religiosa.....	352
4.2.3.2. Manifestaciones habituales de la discriminación religiosa.....	357
4.2.3.3. Discriminación religiosa y vida cotidiana.....	362
4.2.3.4. Normatividad jurídica de protección frente a la discriminación religiosa.....	369
4.3. Reflexiones finales sobre la construcción ideológica de la alteridad.....	380
APARTADO SEGUNDO - RECUPERACIÓN EMPÍRICA DEL OBJETO DE CONOCIMIENTO	385
CAPITULO V - METODOLOGÍA Y DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN	386
5.1. Selección del caso y objeto de estudio.....	386
5.2. Diseño metodológico de la investigación.....	390
5.3. Indagaciones preliminares.....	394
5.4. Unidades de análisis y unidades de observación.....	415
5.5. Técnicas de recolección de datos.....	417

5.6. Estrategia de análisis de datos.....	421
5.7. Desarrollo metodológico	422
5.7.1. Listado de entrevistados.....	425
5.7.2. Listado de observaciones.....	427
CAPITULO VI - LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ	428
6.1. Los movimientos post-protestantes. El adventismo	428
6.2. Los Testigos de Jehová o Watch Tower Bible and Tract Society	429
6.2.1. Tipo social y religión: ¿Iglesia o Secta?.....	432
6.2.2. Desarrollo histórico del movimiento hasta la actualidad	441
6.2.3. Los Testigos de Jehová en la Argentina	457
6.2.3.1. Expansión de los Testigos de Jehová en la Argentina	460
6.2.3.2. El momento de la Organización	463
6.2.4. Principales prácticas sociales y religiosas	479
6.2.4.1. Doctrina religiosa e implicancias en la vida cotidiana	482
6.2.4.2. La proclamación como práctica religiosa primordial.....	488
6.2.5. La afirmación de la identidad religiosa: la conformación del “nosotros”	497
6.2.6. Estructura organizativa.....	507
6.2.6.1. Estructura organizacional de la Asociación de los Testigos de Jehová.....	511
6.2.6.2. Organización de la Sucursal del país (o Betel)	516
6.2.6.3. Los Salones del Reino	522
6.2.6.4. La toma de decisiones en la Organización	523
6.2.7. Los embates a la identidad religiosa. Estrategias de resistencia y afirmación	531
6.2.8. Reflexiones finales sobre la Organización Testigos de Jehová.....	540
CAPITULO VII - PROCESOS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA	542
7.1. La conversión religiosa	542
7.2. Modelos alternativos de conversión religiosa	571

7.3. Reflexiones finales en torno a los procesos de conversión en los Testigos de Jehová	597
CAPITULO VIII - EL TRABAJO DE CAMPO	600
8.1. Realización del trabajo de campo	600
8.2. Características exteriores de los Testigos de Jehová entrevistados	600
8.3. Percepciones respecto del adentro y del afuera	603
8.3.1. Sobre la educación	603
8.3.2. Sobre la salud	618
8.3.3. Sobre la ciudadanía y el ejercicio de la política	627
8.3.3.1. La proscripción	646
8.3.3.2. Los Testigos de Jehová y la última dictadura militar.	670
8.3.3.3. El “sentimiento” nacional.	691
8.3.4. Sobre las prácticas cotidianas	697
8.4. Los medios de comunicación y los Testigos de Jehová	713
8.5. Tipología de los Testigos de Jehová	719
8.6. Los ex Testigos de Jehová. Críticas a la creencia religiosa	725
CONCLUSIONES GENERALES	738
La identificación como problema social y como objeto de conocimiento sociológico.	738
Identidades en tensión. La identidad religiosa y la identidad ciudadana.	750
Tirantez ¿Por qué los Testigos de Jehová? La significación del caso de estudio	756
Resoluciones de las tensiones: negociación subjetiva	762
Tensiones irresueltas: discriminación social	768
Líneas de investigación futuras	773
Palabras finales	775
BIBLIOGRAFÍA	779

RESUMEN

El resultado de esta investigación que se presenta como tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales se inscribe en la tradición de reflexión sobre la identificación, entendida como proceso social constitutivo, en el campo disciplinar de la Sociología. El propósito fundamental de esta pesquisa consiste en revelar la existencia de tensiones entre distintos modos de identificación que operan de manera simultánea y concurrente en agentes sociales que conforman parte de un colectivo social más amplio. Tales resistencias no son exclusivas del referente empírico seleccionado como unidad de análisis de esta investigación (los miembros de la Organización Testigos de Jehová); tensiones similares o análogas son posibles de puntualizar en otros grupos sociales cuyos idearios no sean necesariamente “religiosos”. Sin embargo, los Testigos de Jehová como grupo social se presentan como una unidad de análisis pertinente, en virtud de su condición paradigmática como actor colectivo (e individual) en el cual se expresan tensiones de máxima intensidad entre procesos de identificación concurrentes y, que a primera vista, se manifiestan como mutuamente excluyentes. Por ello, esta indagación se propone comprender, desde el paradigma constructivista de la teoría social, los modos de conformación de los procesos de identificación social de los creyentes Testigos de Jehová. Asimismo, persigue identificar y explicar las tensiones existentes entre la identidad religiosa y la identidad ciudadana como instancias de significación del mundo social objetivo entre los adherentes a esta minoría religiosa. Por último, pretende explicar las resoluciones de dichas tensiones a nivel de la subjetividad de los agentes sociales pertenecientes a esta creencia religiosa.

En el ordenamiento institucional, y por medio de ciertos mecanismos y dispositivos privilegiados, se evidencian las tensiones existentes entre el Estado y las minorías religiosas por el sostenimiento del monopolio simbólico de la construcción identitaria. Los Testigos de Jehová resultan un caso paradigmático de estas resistencias. La identidad ciudadana, como resultado de los mecanismos de normalización e invisibilización de la “otredad”, opera como instancia de racionalización simbólica de las diferencias socio-

culturales. En este sentido, la minoría Testigo de Jehová ofrece la posibilidad de advertir el modo en el cual el ideario del “Estado Nacional” se privilegia por encima del ideario religioso, ofreciendo como resultado una configuración cultural contingente (a la vez que definida por desigualdades de poder) que legitima prácticas sociales discriminatorias.

Al nivel de las prácticas sociales de los Testigos de Jehová, se presenta la disyuntiva de considerar de qué modo los creyentes de esta minoría religiosa actúan como agentes políticos que propician por medio de la praxis ciudadana el bienestar del colectivo mayor en el cual se encuentran integrados. La discriminación social opera como forma de resolución de las tensiones identitarias a nivel de la estructuración de prácticas sociales discriminatorias.

Por ello, resulta de interés no sólo sociológico y político, sino también social, elaborar una reflexión teórica y empírica que problematice la identificación, entendida como proceso, en el contexto más amplio de la “interculturalidad” a la cual se encuentran sometidas las sociedades contemporáneas. Pensar sobre los modos de tales identificaciones implica, necesariamente, desnaturalizar la “identidad nacional” como modo legítimo de dador de sentido de la vida ciudadana en el seno de un Estado nacional. Al mismo tiempo, ofrece una interpelación necesaria, a la vez que no exenta de tensiones y conflictos, entre otras instancias de significación de la vida social que operan entre los agentes sociales, que exploran la búsqueda de nuevas formas de identificación sustentadas en otros idearios.

De este modo, esta investigación, producto del cuestionamiento primordial sobre las tensiones existentes en los procesos de identificación, pretende, por medio de un recorte peculiar y limitado, ofrecer líneas de interpretación y comprensión de las complejidades sociales a las cuales los agentes sociales se encuentran sometidos en el contexto socio-histórico particular.

ABSTRACT

The result of this research presented as a thesis for the degree of Doctor of Social Sciences is inserted in the tradition of reflection on the identification, understood as a constitutive social process, in the disciplinary field of Sociology. The main purpose of this study is to reveal the existence of tensions between different modes of identification that operate simultaneously and concurrently over social agents who form part of a larger social group. Such resistance is not unique referred to the empirical referent selected as the unit of analysis of this inquiry (the members of the Jehovah's Witnesses Organization); similar tensions are possible to point to other social groups whose ideologies are not necessarily "religious". However, Jehovah's Witnesses as a social group are presented as a unit of analysis, precisely because of its paradigmatic status as collective (and individual) actor in which maximum intensity tensions between concurrent processes are expressed, which at first glance, appear to be mutually exclusive. Therefore, this research aims to understand, from the constructivist paradigm of social theory, ways of shaping social processes identifying Jehovah's Witness believers. It also seeks to identify and explain the tensions between religious identity and civic identity as instances of social significance of the objective world between the adherents of this religious minority. Finally, it attempts to explain the resolutions of those tensions at the level of subjectivity of social actors belonging to this religious belief.

In the institutional order, and by certain privileged mechanisms and devices, the tensions between the State and religious minorities sustaining the symbolic monopoly of identity construction are evident. Jehovah's Witnesses are a paradigmatic case of this resistance. Civic identity, as a result of the mechanisms of normalization and invisibility of "otherness", operates as an instance of symbolic rationalization of socio-cultural differences. In this sense, the Jehovah's Witness minority offers the possibility to notice the way in which the ideology of the "national government" is favored over religious ideology, offering a cultural configuration result quota (while defined by inequalities power) that legitimizes discriminatory social practices.

At the level of social practices of Jehovah's Witnesses, consider the dilemma of how believers of this religious minority act as political agents that lead through civic praxis presents greater collective welfare in which are integrated . Social discrimination operates as a form of resolution of identity at the level of structuring tensions discriminatory social practices.

It is therefore not only sociological and political but also social interests, develop a theoretical and empirical reflection able to consider identification as a scientific social problem, understood as a process in the broader context of "interculturalism" to which are subject contemporary societies. Think about the ways of such identifications necessarily imply denature the "national identity" as a legitimate way of giving sense of civic life within a nation state. At the same time, it provides a necessary questioning, while not without its tensions and conflicts, among other instances of social life significant operating between the social partners, to explore the search for new forms of identification based on other ideologies.

Thus, this research, questioning primary product of the tensions in the identification process, intends, through a peculiar and limited crop, offer lines of interpretation and understanding of the social complexities to which the social partners are submitted in the particular socio-historical context.

AGRADECIMIENTOS

Pensar en agradecer a aquellos que me han ayudado en esta enorme empresa es una tarea compleja, pues han sido muchos durante los años que ha durado esta investigación que hoy se presenta bajo la forma de tesis doctoral.

Sin lugar a dudas, debo comenzar por aquellos que me han acompañado en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de FLACSO Argentina. Tanto las autoridades de esa excelsa casa de estudios, como los docentes a los que he tenido el gusto de poder escuchar y aprender de sus clases, han sido sumamente importantes. Por otro lado, a mis compañeros del Programa, con quien he compartido momentos de profunda desazón, cuando todo parecía derrumbarse, y días de enorme alegría, cuando todo parecía ordenarse. Especialmente quiero mencionar a Lucila Dughera, compañera y amiga fiel, que me ha acompañado y con la que hemos discutido más de una vez nuestros trabajos de investigación. Todas esas discusiones fueron fructíferas y enriquecedoras. Mención especial requieren tanto Verónica Devalle como Pablo de Marinis, profesores tutores de los Talleres de Tesis, que colaboraron firmemente en la elaboración del proyecto de investigación que fructificó en el trabajo final de investigación. Gracias totales por su apoyo, confianza y desafíos constantes.

Por otro lado, durante el tiempo de trabajo e investigación, muchos de mis hallazgos fueron discutidos con mis colegas de la cátedra de Sociología de la Universidad Argentina de la Empresa, institución académica que me ha cobijado durante ya varios años. Deseo manifestar mi agradecimiento especial a Alejandro Piscitelli, Marina Filipuzzi, Patricia Marramá, Lucila Dallaglio, Mariela Jaras, Mario Maurich, Lilia Mallo, Florencia Bustingorry, Miguel Ángel Acuña y Rosana Serafini. Con muchos de ellos, con algunos más y otros

menos, he conversado, reflexionado y pensado sobre el tema de mi investigación. Gracias por la colaboración y por ofrecerme líneas de reflexión que no se me hubieran ocurrido si no hubiera sido por las conversaciones mantenidas. También deseo agradecer a mis colegas de otras universidades que me permiten ejercer la docencia: a mis colegas de la Universidad Nacional de Quilmes, de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad de Palermo, de la Universidad del CEMA y de la propia Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

La vida es un complejo de difícil elucidación. Uno nunca se encuentra preparado adecuadamente para los nuevos sucesos a los que se enfrenta. Los últimos tiempos han sido difíciles para mí, y sin embargo, fueron, a la vez, la oportunidad para reconocer que me encuentro rodeado de personas increíbles, generosas, amorosas (en el sentido más profundo del término). Muchos amigos me han sostenido en los momentos de mayor oscuridad, y me han ofrecido un poco de su luz, para que yo sea capaz de encontrar la propia. Entre ellos, quiero mencionar explícitamente, y por orden alfabético (de otro modo, sería injusto) a: Rodrigo Álvarez, Juan Battaleme, Gustavo Cacace, Paula Cléricsi, Lucila Dallaglio, Eduardo Dymitruk, Vanesa Gaitán, Alejandro Gunsberg, María Elena Ibañez, Leonardo Impagnatiello, Elsa Lauro, Lilia Mallo, Constanza Mazzina, Mara Pegoraro, Marisa Protasowicki, Daniel Sinópoli y Rayen Torres.

Entre aquellos que me han ofrecido tiempo, dedicación y por sobre todas las cosas, su consejo y amistad, deseo manifestar mi agradecimiento a: María Virginia Benavent (gracias por escucharme en el momento más difícil, entre las dunas de Pinamar); Patricia Marramá (gracias por ofrecerme tu consejo, cariño, risas y casa!); Patricia Onganía (gracias por alegrarme todos los días); Rosana Serafini (gracias por estar ahí, siempre, incluso en horarios y lugares incómodos!); Marina Filipuzzi (gracias por darme fuerza como sólo vos sabés hacerlo); Mario Maurich (gracias por abrirme tu casa, tu familia y tu corazón); Edgardo García (gracias por los consejos y la preocupación); Marcela Zangaro (gracias por darme fuerza, paz y oído cuando más lo necesitaba).

Quiero, asimismo, expresar mi agradecimiento especial a Mariela Jaras, colega, amiga, confidente y crítica sagaz. Con ella he compartido versiones preliminares de este trabajo que, con profunda agudeza, me ha criticado de la manera más constructiva y sabia. También he compartido cafés, charlas, confidencias y conversaciones que me permitieron ver luz cuando todo era oscuridad. Nada es suficiente para agradecerte.

Mi familia ha sido siempre un soporte fundamental en mi vida. Siempre me han apoyado y motivado para seguir adelante, incluso en los momentos más oscuros y vacilantes (y los ha habido). Deseo, entonces, manifestar mi agradecimiento a mi mamá, Mirta Beloso de Maioli, a mi papá, Luis Maioli, a mis tres hermanas: María Marcela, María Cecilia y María Fernanda. También a mis sobrinos, que muchas veces intentaron (y con éxito) suplir carencias muy dolorosas. El apoyo ofrecido en TODO momento, en TODAS las circunstancias, ha sido fundamental. No tengo palabras que puedan expresar lo que significan para mí.

Nada de esto podría haber sido posible sin la guía intelectual (y afectiva) de mi Director de Tesis. Luis Donatello ha sido una pieza fundamental en la elaboración de esta tesis. Sin él, la misma habría tomado otro curso (o tal vez ninguno). Su paciencia para que la investigación fuese lo que es, y su actitud docente para permitirme reflexionar, pensar y obtener respuestas por mí mismo, es algo que valoro enormemente. Su apoyo, dedicación y generosidad necesitan de parte mía una declaración pública de agradecimiento que nunca será suficiente. Gracias.

Ciertas personas a lo largo de mi carrera intelectual y académica han sido muy importantes, y deseo manifestar mi agradecimiento particular: Miguel Ángel Forte, quien me abriera las puertas de FLACSO para ejercer docencia y con enorme generosidad me ofreciera siempre apoyo; Luciano Andrenacci, quien me permitiese trabajar con enorme alegría; Perla Aronson, por la inspiración para dedicarme a la sociología de la religión; Fortunato Mallimaci, por su generosidad; Pablo de Marinis, por infundirme el amor a la Sociología.

Por último, a mis HIJOS. Uno no conoce el verdadero amor hasta que tiene un hijo, al menos eso creo yo. Yo tuve la fortuna de tener dos. Los más maravillosos. Joaquín Esteban y Felipe Ezequiel han sido dos motivos para que yo pueda concretar este sueño. Al mismo tiempo, han sido los motivos que le han otorgado a mi vida una razón de ser, un propósito para seguir siendo. Gracias por existir, por estar allí.

Para poder seguir, a veces hay que empezar de nuevo.

DEDICATORIA

A Joaquín Esteban Maioli Scheinfeld

Aún seguís siendo la razón de la felicidad plena

A Felipe Ezequiel Maioli Scheinfeld

Sos, junto con tu hermano, la razón de seguir siendo.



FLACSO
ARGENTINA

APARTADO PRIMERO

CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DEL OBJETO DE CONOCIMIENTO

CAPITULO I

SOBRE LA CULTURA

1.1. Aproximaciones a la idea de cultura

Preguntarse por la identidad implica necesariamente reflexionar sobre la idea de cultura, y las modalidades de reflexión teórica sobre la misma. La cultura ha sido objeto de indagación y reflexión teórica por el conjunto de las Ciencias Sociales, y al igual que éstas, ha sufrido una permanente resignificación.

La cultura, entendida en términos sumamente amplios y generales como el marco referencial desde el cual las prácticas sociales del conjunto de los actores que conforman un agrupamiento humano son significadas, debe ser objeto del análisis social. En principio, dicho análisis debe suponer la desnaturalización y la desconstrucción, siempre que ambos procesos sean entendidos como necesarios para poder analizar en profundidad a esa estructura (estructurante) que llamamos cultura. Es decir, se hace necesario un análisis del sentido práctico de las acciones de actores y grupos, en tanto que sólo ese análisis contextual permitiría recomponer las matrices de sentido de las prácticas sociales (Grimson, 2011). Al fin y al cabo, toda acción social se encuentra localmente situada, anclada en un tiempo y espacio original.

Sin embargo, considerar la cultura de tal modo puede conducir al error de pensarla como un mero instrumento de aquellos grupos humanos que detentan una posición dominante en cierta estructura socio-cultural. En este sentido, es necesario advertir que la cultura no es el resultado más o menos planificado de grupos hegemónicos o supra-ordenados que, a la manera de una planificada ingeniería social, se proponen el diseño de una sociedad a su gusto. Al menos, *no sólo eso es la cultura*. La cultura también es el resultado de la

contingencia de lo social. Es decir, “existen algunos procesos de sedimentación de las prácticas como tradiciones y de las categorías como identidades que no resultan de intervenciones políticas delimitables de las elites o de sectores subalternos, sino que son respuestas más o menos espontáneas a los cambios sociales” (Grimson, 2011: 18).

Sin entrar en cuestiones estrictamente epistemológicas, es necesario advertir que el paradigma constructivista (o mejor dicho, post-constructivista) resulta adecuado para advertir las características más relevantes sobre la cultura, y junto con ello, la conformación de la identidad. Sin embargo, la referencia a considerar a la cultura como una construcción resulta “redundante”. Es necesario partir de la base sobre la cual todo lo referente al mundo humano es resultado de prácticas sociales que se externalización y cristalizan en objetos materiales y simbólicos (Berger y Luckmann, 2003).

No obstante, es necesario advertir que las diferencias son también el resultado de una convención social. La operación de clasificación de las diferencias se vale del lenguaje, también construcción simbólica y convencional, para poder distinguir. Lo que resulta evidente, al menos luego de la desnaturalización de lo social, es que aquello que es clasificado de tal modo por medio del lenguaje, no tiene un significado intrínseco. Es decir, la asignación de significación es también social y por ello se puede dar cuenta de una vasta diversidad de variantes en la unidad de cada clasificación. “Católico”, “judío” o “testigo de jehová” son clasificaciones útiles siempre que las convenciones sociales acerca de su significado puedan ser útiles para diferenciar socialmente a un grupo humano mucho más vasto, que comparten entre sí una plétora de características (sean físicas o simbólicas).

Con ello, se advierte que las construcciones simbólicas de las diferencias es parte constitutiva de la vida social. Frente a diversas construcciones del otro que se ejecutan en el decurso de la vida social, se elaboran de modo concurrente modos compartidos de significación y asignación de sentidos a tales diferencias. En este proceso de “construcción” de la vida social se encuentran las bases de la discriminación social. “Lo que permanece ocluido en esa fronterización es el proceso productivo de los límites por partes de los seres humanos (...) De allí emana su poder; consideramos naturales las

fronteras que nosotros mismos hemos producido o que forman parte de las condiciones que no hemos elegido” (Grimson, 2011: 26). En pocas palabras, se considera “natural” aquello que resulta de una sedimentación de prácticas sociales localizadas en espacio-tiempo (Berger y Luckmann, 2003; Giddens, 1995).

La habitualización y tipificación de tales status-roles es tal que se convierten en horizonte de significación para el conjunto de las personas que conforman parte de una cultura. Con ello, se conforman categorías sociales ancladas en nociones generales tales como el sexo, la clase o la religión. Tales tipificaciones conforman modos de percepción, significación y comportamiento. Comportan habitus que sustentan disposiciones específicas para la acción e interacción social (Bourdieu, 1997).

Por ello, “las relaciones entre identidades cosificadas que se presentan como pura objetividad y emanaciones de una voluntad propia, independiente de los seres humanos clasificados y de las relaciones sociales en las cuales ellos están insertos, son vínculos entre las personas que las constituyen en su práctica y que son constituidas en las prácticas de otros, intersubjetivamente” (Grimson, 2011: 26).

De este modo, todo aquello que se conforma como elemento cultural inmaterial (sea un símbolo, sea un ritual) es “ontológicamente” subjetivo, en tanto que resulta como tal a partir de procesos sociales de intercambio de significaciones, es decir, son producto de la interacción social. Sin embargo, adquiere existencia objetiva y por ello no debe ser considerado como una “fantasía” subjetiva, en el sentido de asumir como real algo que no lo es. Por ello, la desigualdad, la discriminación o la estigmatización, sea de sujetos o grupos sociales específicos, es el resultado de un proceso de creación humana, contingente y real. Es posible, al menos imaginar, la posibilidad de una existencia social distinta para tales sujetos o grupos. En este sentido “toda institución social, que siempre se presenta como segunda naturaleza, sólo existe por haber sido creada, inventada y construida por seres humanos específicos (...) toda forma de clasificación, todo estereotipo y toda creencia, no sólo existen independientemente de la voluntad de

quienes se relacionan con ellos. También afectan concretamente sus vidas” (Grimson, 2011: 28).

Esa segunda naturaleza, solo concebida como tal para los actores sociales que conforman parte de ese específico contexto, se yuxtapone a una primera naturaleza, una realidad que es culturalmente significada contextualmente localizada. La sociología constructivista, en sus múltiples variantes (Bourdieu, 2002; Giddens, 1984) se ha esforzado especialmente en la superación de las viejas antinomias subjetivo-objetivo, o individuo-estructura, con la pretensión de dar cuenta de que la realidad social no es ni un escenario que condiciona las prácticas sociales de actores particulares, ni que esa sociedad es mero resultado instrumental de producción de tales sujetos. A razón de verdad, desde esta perspectiva, la sociedad es ambas cosas a la vez. Es estructura que estructura, o como lo denomina Giddens estructuras-estructurantes.

En este sentido, cuando se habla de asignaciones de sentido que se significan a ciertas realidades “naturales”, tales como ser chino o negro (status adscriptos), las mismas deben ser comprendidas en sus específicos entramados sociales. Es decir, “en una sociedad, en un momento determinado, existen redes de relaciones de desigualdad sedimentadas, no sólo de clase y de raza, sino también de género, etnicidad, nacionalidad” (Grimson, 2011: 32). Podría, sin lugar a duda, agregarse la variable de la religión. Por tal motivo, cuando una persona adhiere a determinada religión, sea esta cualquiera, adhiere al mismo tiempo a un conjunto de circunstancias no elegidas por ella misma. De algún modo, se adoptan ciertas construcciones sociales cristalizadas, o más sencillamente estereotipos, sobre lo que significa ser tal o cual cosa. Sirva de ejemplo el caso de la conversión religiosa: la realidad empírica sobre la que se construye la categoría “ateo” o “testigo de jehová” es la misma; sin embargo, la significación que asume para el conjunto de los actores sociales de cierta estructura sociocultural determinada es claramente distinta. Sobre ambas categorías versan una serie de construcciones estereotipadas que asumen la forma de clasificaciones naturalizadas. Sin lugar son el resultado de procesos históricos previos; sin embargo, tal condición no resulta claramente advertible, y tiende más a percibirse como una realidad “dada”, reificada.

Más difícil aún es convencerse que tales relaciones sociales institucionalizadas, en tanto “producto” humano, son objeto de permanente cambio y transformación. Es decir, la intervención humana es capaz de poder alterar el decurso de ciertas objetivaciones sociales que asumen la forma de marcos referenciales de asignaciones de sentidos. En este sentido, la noción de “configuración cultural” elaborada por Grimson (2011) puede resultar un concepto pertinente, en tanto logra aprehender dos elementos fundamentales de tales marcos de significación: por un lado, su carácter histórico, en tanto resultado de procesos sociales anclados en tiempo y espacio; por otro lado y de modo concurrente, la negación de una Historia que, de modo teleológico, dé cuenta de una dirección predeterminada en cierto sentido.

La necesidad de revisar estas reflexiones sobre la cultura encuentra su razón de ser en el hecho de percatar que no existe vida humana por fuera de la cultura. La cultura es tanto habilitante de lo social como producto de lo social. Toda práctica social, sea económica, política, cultural o incluso estética, supone la exigencia de compartir sentidos. Tales sentidos se han ido desarrollando de modo distinto a lo largo de la historia, y objetivado en conjuntos más o menos estructurados de creencias, a los que generalmente se denominan ideologías. También es cierto que, al mismo tiempo, dichos sistemas de ideas y creencias se encuentran internalizados, y en virtud de ello, conforman modos específicos de percepción, cognición y significación.

La dificultad que es posible advertir yace en encontrar una definición clara y definida del término cultura. Tal como se ha señalado previamente, el concepto cultura es utilizado por el conjunto de las ciencias sociales, y es, probablemente, uno de los que más acepciones tiene. Tales diversas “definiciones” son históricamente elaboradas, pero todas ellas igualmente utilizadas en la actualidad, tal vez con mayor o menor uso, pero sin duda aún vigentes. Por ello, cultura puede significar tanto la idea de procesos de significación de prácticas sociales, el resultado de modos o estilos de vidas diversas, o la noción incluso elitista que consideraba sólo como cultura a aquello producido por ciertas clases sociales “elevadas”.

Los teóricos provenientes de la Antropología consideraron que la cultura era “algo” que podía adquirirse. En tal sentido, se consideraba que existían colectividades de personas “con” cultura y otras tantas “sin” cultura. En esta línea de reflexión debe ubicarse la noción de cultura sostenida por Tylor, que entendía que la cultura era un conjunto complejo de conocimientos, creencias y hábitos que un ser humano adquiere en tanto que conforma parte de una sociedad. Esta idea se oponía a la consideración de que la cultura era algo que implicaba cierto refinamiento, sólo asequible para las clases sociales privilegiadas. Si bien el concepto de Tylor considera a la cultura como “algo” que se posee o no, al menos resulta adecuado en considerar que todo sujeto humano tienen en común el hecho de ser seres culturales. De este modo, Tylor sostenía que “cultura o civilización tomadas en su sentido etnológico más extenso, es todo complejo que comprende las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad” (Margulis, 2009: 16). La referencia a la cultura recuperada por la antropología fundacional entendía que la misma se vinculaba especialmente con toda colectividad “primitiva”, en tanto que no se encontraba atravesada por la industrialización. Sin embargo, de modo paulatino, la cultura dejó de ser considerada elemento de análisis de sociedades exóticas, y comenzó a ser objeto de reflexión anclado en sociedades complejas, tanto del pasado como del presente mismo.

En el desarrollo de la perspectiva antropológica de la cultura se pasó de una concepción evolucionista a una radicalmente distinta, de tipo relativista. El relativismo cultural, explicitado por Boas, tuvo el mérito de desanclar lo cultural de lo físico. La clasificación de los grupos humanos ya no se realizaba, al menos únicamente, sobre aspectos biológicos, sino que los elementos de categorización se debían encontrar en el sustrato histórico-social. El relativismo habilitó entonces el estudio de las múltiples culturas, frente a la idea de una cultura singular. Al mismo tiempo, las culturas sólo pueden ser comprendidas en términos históricos, es decir, intentando elucidar el universo de sentidos sobre el cual son constituidas como tal. Siempre que se pretenda analizar, o incluso evaluar, los comportamientos, hábitos o creencias de un colectivo humano, debe hacerse

considerando los contextos propios de conformación; no hacerlo, implica una negación de la diversidad y una posición etnocentrista.

“La idea de que no hay jerarquías entre los grupos humanos de que las diferencias son sociales y no naturales, y de que esas diferencias deben comprenderse a partir de la historia y la especificidad de cada grupo son argumentos a favor de la diversidad humana” (Grimson, 2011: 58). No obstante, no es posible desconocer que un mundo caracterizado por una multiplicidad de culturas no es un espacio carente de conflictos y problemas. Siempre que las diferencias culturales se jerarquicen, y que tal rango encuentre una legitimación ideológica, es posible hablar de un fenómeno discriminatorio.

Hacia mediados del siglo XX, el conjunto de las reflexiones antropológicas y sociológicas sobre la cultura se tornaron hacia el campo de las significaciones. En este sentido, García Canclini sostiene que “la cultura abarca el conjunto de los procesos sociales de significación, o de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (García Canclini, 2004: 34).

Por ello, “lo que consideramos realidad en nuestra vida cotidiana depende de los modos de percibir, significar y clasificar características de nuestra cultura, y en especial, sus códigos lingüísticos, que se manifiestan en los signos y sentidos que son construidos por la interacción humana en el devenir de la vida social” (Margulis, 2009: 20).

Referir a la cultura implica, al mismo tiempo, revisar la noción de naturaleza. Ante todo, es necesario señalar que no existe nada “natural” en el comportamiento humano. El hombre es tanto productor como producto de la misma cultura. En tanto productor, el hombre construye y produce, crea y reproduce un conjunto de elementos que en el curso de la socialización y la institucionalización, es transmitido de generación en generación. Al mismo tiempo, el hombre es producto de aquello que lo habilita a mantener relaciones sociales estables, es decir, se convierte en un “ser cultural”. La conformación de la cultura por un cierto grupo humano no supone, en ningún caso, la elaboración estanca y cerrada de esos horizontes de significaciones; por el contrario, en los procesos interactivos que

habilitan la elaboración cultural existen al mismo tiempo, intercambios complejos e influencias mutuas. En última instancia, toda colectividad elabora modos de percepción, de significación y cognición que institucionalizan y sedimentan modos de hacer, de pensar y de sentir de ese agrupamiento humano. Estas urdimbres de sentido socialmente construidas sólo son debidamente aprehendidas por los sujetos humanos por medio de la interacción y la comunicación simbólica; sólo mediante la socialización es posible conocer ese complejo objetivado denominado cultura.

Margulis (2009) entiende que la cultura merece una definición anclada en la noción semiótica de cultura. 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 dudas, 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.

Este movimiento legitimador no se llevó a cabo sin pocas contradicciones. “(...) los sectores que promueven la discriminación muchas veces se apropiaron de los argumentos a favor de la diversidad y el relativismo, ya que pretendían sostener la necesidad de conservar las culturas puras sin contacto y sin mezcla” (Grimson, 2011: 63). Algo de esta idea se encuentra presente en la tesis sostenida por Huntington (1993) cuando sostiene que los conflictos internacionales del futuro se fundamentarán en un choque de civilizaciones.

Sea de un modo y otro, la cultura ha sido, y lo sigue siendo, utilizada como un recurso político más del que disponen ciertos actores del sistema político. En algunos casos, en defensa de la cultura se pretende fortalecer y proteger el ser nacional, que conforma la base de retóricas discriminatorias. Pero también la política es un recurso de los sectores subalternos. Es notable, entonces que la cultura en tanto recurso político es también objeto de disputa de actores sociales que compiten en el campo social.

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.

De este modo, es necesario realizar una advertencia. La referencia a la noción de cultura no debe conducir al error de considerar que efectivamente existe una única cultura. Estas reflexiones vertidas en torno a la cultura deben conducir a una revelación primordial: existen muchas culturas, todas ellas con similares modos de producción y reproducción, todas ellas en pugna y conflicto. De allí que sea más pertinente reflexionar sobre la idea de configuración cultural. “Configuración implica que allí donde las partes no se ignoran complementemente entre sí, allí donde integran alguna articulación, hay un proceso de constitución de hegemonía” (Grimson, 2011: 45).

De este modo, al utilizar la noción de configuración cultural, se 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. El conjunto de las Ciencias Sociales utiliza el concepto de cultura, sin establecer acuerdos claros sobre su significado; el conocimiento de sentido común también atribuye significaciones particulares a la idea de cultura. Un motivo de la dificultad de encontrar una definición común se debe al carácter omnipresente del concepto de cultura. “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).

La definición de cultura es siempre problemática, señala Margulis (2009) por su carácter abstracto, y por la importante diversidad y complejidad de los temas que abarca. Asimismo, en tanto que los conceptos también son producciones culturales, los mismos se encuentran anclados a ciertos contextos específicos de producción y significación, de modo tal que lo que en cierto contexto pudo haber sido entendido como cultura, no necesariamente implica que sea entendido de igual forma en otro ámbito distinto. Ciertamente, el caso del concepto de cultura es ejemplificador de ello: su alcance original dista mucho de la significación actual del concepto. Mucho de ello se explica a partir de la consolidación de los distintos campos del conocimiento que refieren a la noción de cultura para definir sus objetos de conocimiento: la emergencia y consolidación de ciertos campos del saber a partir del siglo XIX en adelante ha conducido a que el concepto de cultura sea disputado por distintas disciplinas académicas, al tiempo que cada una de ellas asignada sentidos distintos al concepto. Incluso dentro de las propias disciplinas, el concepto de cultura se ha resignificado, dando cuenta también de los procesos de transformación de las mismas disciplinas científicas. Tal como señala Margulis (2009), el concepto de cultura se encuentra muy utilizado por casi todas las disciplinas sociales; sin embargo, no todas ellas intentan delimitar sus asignaciones de sentido. Asimismo, el sentido común, forma de conocimiento que opera como insumo fundamental del conocimiento académico de las ciencias sociales, también dificulta la posibilidad de arribar a una definición precisa del concepto de cultura.

Originalmente, y aún vigente en este conocimiento de sentido común, se utilizaba el término cultura para distinguir a ciertos grupos sociales que eran “poseedores” de cierto saber erudito o refinamiento, o incluso a la posesión de ciertos tipos de bienes que operaban como diferenciación social: tales bienes se vinculaban a obras de arte, educación, y demás; en la actualidad, podría referirse a ellos como los productos de las industrias culturales (Margulis, 2009). Sin embargo, este concepto de cultura claramente

resulta reduccionista e inaplicable para una indagación científica seria que asuma a la cultura como una variable fundamental en la conformación de la identidad como proceso de construcción social. Señala Margulis (2009) que “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).

De todos los campos disciplinares de las Ciencias Sociales que han trabajado, y aún trabajan, con el concepto de cultura, sin dudas la Antropología ha sido la más fructífera en ofrecer una variedad de significaciones que se han ido modificando a lo largo del tiempo, en gran medida debido a los vaivenes teóricos e intelectuales de la propia disciplina. En el campo de la antropología, la oposición original para definir el concepto de cultura consistió en la concepción iluminista simplificadora de pensar una ontología del ser humano pensada a la luz de la naturaleza; de este modo, el hombre natural se presentaba como opuesto al hombre culto. En este sentido, señala Margulis (2009):

“La idea de naturaleza humana se refiere a un hipotético hombre natural, a un hombre genérico que poseería características compartidas por todos los seres humano; las variaciones observadas serían meras apariencias, modalidades de la actuación de un ser humano genérico, postulado como unánime y universal” (Margulis, 2009: 14).

A partir del siglo XIX, con la emergencia de la antropología como nueva ciencia social, y sustentando sobre la creciente expansión ultramarina de las sociedades europeas, se hacen manifiestas las distintas maneras de vivir de los grupos humanos. En términos políticos, las políticas colonialistas conducidas por los Estados más desarrollados de Europa Occidental, dieron nuevo impulso a una revisión de las diferencias de los modos de vida de las personas, al tiempo que también permitieron que la antropología fundacional se convirtiese en el elemento legitimador de nuevas formas de dominación política sustentadas sobre construcciones ideológicas de las diferencias.

Por ello, en el contexto de la expansión de la Revolución Industrial, y con el desarrollo de nuevas tecnologías que favorecían el contacto con distintos grupos humanos y sociedades, los europeos tuvieron la oportunidad de vincularse con grupos sociales que tenían modos de vida, costumbres y maneras de hacer las cosas muy distintas a la de ellos. En el contexto de colonización eurocéntrica se desarrolla, pues, la antropología. Originalmente, este campo disciplinar tiene como objetivo reflexionar sobre costumbres y formas de vida “exóticas” o “extrañas” a los modos de ser y hacer de las sociedades europeas del siglo XIX. Esta antropología fundacional, en consecuencia:

“(…) se fue construyendo como una disciplina que reflexionaba sobre las costumbres y las formas de vida extrañas que se presentaban en las distantes regiones exploradas y colonizadas por los europeos, lo que era lo otro, una ciencia de lo exótico, desarrollada por los países más ricos que estudiaban a otros pueblos extraños y pobres que fueron objeto de conquista y explotación” (Margulis, 2009: 14).

Todorov (1991) señala que, en el contexto de la generalización del colonialismo, durante el siglo XIX se desarrollaron teorías de tipo racialistas. Estas teorías fundaban su premisa fundamental sobre la noción de superioridad del hombre blanco (occidental, europeo) por encima de otros “hombres”. Esta premisa operaba como legitimadora de una política de conquista y dominación de estos pueblos “inferiores” por parte de las naciones avanzadas, modernas, blancas, y occidentales (Todorov, 1991). La antropología, en este contexto, operó como legitimación del conocimiento científico respecto del derecho de las naciones occidentales de ejercer el dominio político y económico de los pueblos inferiores. El desarrollo tecnológico observable en Occidente, en comparación con los magros avances de las sociedades africanas o asiáticas, era suficiente evidencia para mostrar la primacía tanto intelectual como moral de los blancos europeos. Durante el siglo XIX, la generalización de las teorías evolutivas, tanto en campo de las ciencias naturales como sociales, confirmaban que Occidente se encontraba en un nivel de desarrollo evolutivo más avanzado que el resto de los países, y en virtud de su posición privilegiada en la

evolución, Europa contaba con las posibilidades de ejercer el dominio sobre el resto del mundo. En este sentido:

“Las teorías científicas entonces en boga sostenían que los pueblos más pobres y atrasados técnicamente lo eran porque estaban aún en etapas infantiles de su desarrollo evolutivo: la humanidad avanzaba desde las etapas más simples y primitivas hacia el “progreso” y la “civilización” que, sin dudas, eran atributos del hombre blanco occidental” (Margulis, 2009: 15).

Como todo campo científico, también la antropología sufre un proceso de crecimiento y maduración, pudiendo poco a poco interrogarse acerca de los determinantes de las diferencias existentes entre los distintos pueblos. Geertz (1996) señala que es este proceso de comprensión de las diferencias entre los distintos agrupamientos lo que delinea, de modo paulatino, una primera concepción de la cultura como un modo de vida de un pueblo. De esta manera, se utiliza el concepto de cultura para poder explicar las distintas formas de gobierno, las diferencias religiosas, la variedad de lenguas, o los distintos modos de organización de la familia. La noción de cultura se ancla, pues, en el entendimiento de la diversidad y la diferencia (Margulis, 2009).

Durante el siglo XIX, la definición de cultura más ampliamente difundida y considerada fue la propuesta por Tylor, un “padre fundador” de la Antropología en Reino Unido. Según este autor, la cultura debe ser entendida como un todo complejo que involucra a las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y hábitos “adquiridos” por un hombre en su condición de ser miembro de la sociedad. La definición propuesta por Tylor, de carácter descriptiva y enumerativa, intentaba describir en realidad a una plétora de sociedades diversas, pero que todas ellas podían agruparse bajo un “todo complejo” caracterizado por tratarse de sociedades no industrializadas, no europeas. La división social del trabajo académico había reservado a la Sociología el estudio de las sociedades modernas e industrializadas, mientras que al Antropología se constituía como esta disciplina específica de las sociedades exóticas.

No obstante, la antropología como ciencia social fue objeto también de un proceso de desarrollo, lo cual implicó una revisión de su aparato conceptual y de sus métodos de investigación. En concomitancia con procesos tecnológicos y políticos que se desarrollaron hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, también ocurrieron cambios en el propio campo disciplinar antropológico. En este sentido, señala Margulis (2009) que:

“(...) en el campo de la antropología influyó la tendencia creciente a extender el ámbito de aplicación de sus estudios hacia la propia sociedad, superando su dedicación exclusiva al estudio de sociedades sencillas y tecnológicamente atrasadas desde las perspectiva de los países dominantes” (Margulis, 2009: 15).

Estos cambios en el seno de la Antropología fueron acompañados también por transformaciones en el resto de las disciplinas humanas. Poco a poco, el concepto de cultura fue incorporado como una herramienta heurística más en otros ámbitos del saber, específicamente en la lingüística, la semiótica y la sociología. Dentro del campo sociológico, especial preponderancia adquirió la reflexión sobre la cultura en el seno del marxismo. En especial, con el desarrollo de los “neomarxismos” del siglo XX, la cultura fue objeto de reflexión central de los pensadores marxistas, quienes empezaron a realizar una lectura más sofisticada de la teoría de K. Marx, y allí donde muchos vieron un determinismo económico, ellos advirtieron relaciones de influencias mutuas mucho más complejas entre la base material o infraestructura económica y la superestructura ideológica, o formas de conciencia social. Sea como fuese, sin dudas la influencia del pensamiento italiano marxista, en particular de Antonio Gramsci, y la fuerte influencia que ejercieron los pensadores pertenecientes a la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, entre muchos otros), fue fundamental para una resignificación del concepto de cultura en el seno de esta escuela de pensamiento. También en la llamada Escuela de Birmingham, pensadores como Stuart Hall o Raymond Williams fueron sumamente importantes para la revalorización del concepto de cultura en sus modelos teóricos. Todas estas influencias produjeron, en definitiva, que el concepto de cultura fuera utilizado ya no de manera exclusiva para el análisis de sociedades exóticas o

“primitivas”, sino para el estudio de sociedades complejas, “modernas”, tanto del pasado como del propio presente.

Sostiene Margulis (2009) que:

“Para muchos el lenguaje es el nivel más conveniente y accesible para abordar el estudio de la cultura. Una lengua es algo muy rico y complejo: puede decirse que contiene lo principal de cada cultura” (Margulis, 2009:19).

En este sentido, la lengua, entendida como un sistema de signos, es capaz de dar cuenta de modo total o parcial de los demás sistemas que componen a una cultura. Esta perspectiva de la cultura se ancla en la concepción que entiende que la cultura es un conjunto de sistemas simbólicos, una plétora de signos desde los cuales se habilita la significación de todo proceso social. En algún punto, pensar a la cultura en el plano de las significaciones da cuenta del proceso de cambio que existió en el campo de las disciplinas humanas con relación al concepto. Durante el siglo XIX, la cultura era entendida de manera meramente descriptiva, es decir, como un conjunto o inventario de elementos que la describían y caracterizaban. Con el desarrollo de las ciencias sociales y humanas hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la cultura poco a poco fue siendo comprendida desde una perspectiva distinta: el campo de los sistemas simbólicos, de las significaciones. En este sentido, sin lugar a dudas la concepción de Geertz sobre la cultura, anclada en la perspectiva interpretativa fundada por Max Weber, resulta central para advertir el cambio en el modo de comprender el concepto. Geertz (1990) entiende que el hombre:

“(…) es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido (...) considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1990: 20).

La concepción de la cultura como un entramado de significaciones remite necesariamente a la epistemología que sustenta el enfoque comprensivista en el campo de las ciencias

sociales. Tal enfoque remite a la noción de que el modo de vinculación del hombre con el medio natural que lo rodea opera por medio de signos. Estos signos, en tanto mediadores del mundo natural, le permiten a la persona humana otorgar significaciones. La noción de realidad, de este modo, no se relaciona como una existencia reificada, sino más bien con una captación y procesamiento del sentido asignado a las “cosas”. De este modo, toda realidad implica la existencia de un universo simbólico, horizonte de sentidos desde el cual cada actor social significa no sólo las “cosas” que lo rodea, sino también las prácticas sociales de los demás actores que conviven con él (Berger y Luckmann, 2003). Por ello, señala Margulis (2009) que:

“Los signos son elaborados social y culturalmente, es decir, son producidos por un grupo humano en su interacción recíproca a lo largo del tiempo; por consiguiente las palabras son construidas históricamente por hombres y mujeres en su vida social: agrupan hechos del mundo externo o interno, objetos, ideas o sentimientos y nos permiten clasificar de alguna forma, nombrar o inteligir, o sea, comunicarnos o referirnos a la inmensa variedad de objetos que nos presenta el mundo” (Margulis, 2009: 20).

Concebir al mundo de signos como una construcción humana implica, necesariamente, considerar que los signos lingüísticos también lo son. Si se considera a la cultura como un entramado de significaciones, resulta de especial interés considerar que todo signo lingüístico conforma un modo peculiar de clasificar las “cosas”, sean éstas reales o imaginarias. En consecuencia, la clasificación inherente a la existencia de un sistema de signos socialmente construido conlleva a considerar la realidad como una “construcción”, como el resultado (nunca acabado, en tanto se reproduce de modo constante) de procesos de interacción social. La realidad tal como la concebimos supone, pues, modos peculiares de percepción, significación y cognición del mundo, tanto real como imaginario, del cual formamos parte (Bourdieu, 1997). Todo ello conduce a que Margulis (2009) concluya que:

“(...) el concepto de cultura que empleamos está en el plano de los signos, en esta habilidad especial del ser humano que le permite significar, manejarse con signos, reemplazar en la comunicación o en el pensamiento el mundo material o social al que pertenece, y los objetos que lo integran, por signos compartidos, inteligibles y comunicables (Margulis, 2009: 20).

Esta concepción de cultura remite a la necesidad de establecer claras distinciones entre aquello que se denomina naturaleza y cultura. Una concepción semiótica de la cultura remite a la diversidad, en tanto que la existencia de distintos lenguajes (sistemas de signos) denota los diferentes modos en que los grupos humanos han percibido, apreciado o conocido el mundo que los rodea. En última instancia, eso que se denomina generalmente como “realidad”, no es una existencia única y válida para todos los grupos humanos, sino más bien implica la necesidad de advertir que existen múltiples “realidades”. Margulis (2009) señala que:

“Nada es natural en el comportamiento humano: las formas de responder a las necesidades han sido procesadas por cada cultura, incluyendo las más básicas como el hambre, la necesidad de abrigo, la sexualidad y el afecto: es así como se han observado prácticas muy diferentes y variadas en las distintas sociedades investigadas” (Margulis, 2009: 21).

De este modo, esa noción iluminista del siglo XVIII que consideraba la posibilidad de entender al hombre en su estado de naturaleza es, simplemente, inexistente. El hombre “natural” como tal no existe. El hombre es producto (a la vez que productor) de una cultura, que se produce y reproduce, que se construye en la interacción social y que es transmitida de generación en generación, por medio de la socialización (y la institucionalización de ciertos modos de comportamiento social). En este sentido, pensar en la cultura necesariamente debe remitir a la interacción social, en tanto la cultura es producción humana, al mismo tiempo que el ámbito en donde tal producción se habilita como tal. Considerar a la cultura como producto humano implica anclarla en una historicidad. Todo producto humano es un producto socialmente situado, es decir, es una

construcción histórica. La producción social de la cultura somete al estudio de la misma a una serie de complejidades de enorme amplitud. Los grupos humanos no son autónomos; se encuentran influenciados por la existencia de otros grupos. De igual manera sucede con la cultura; no existe una cultura que no sufra las influencias de muchas otras culturas, dado que el proceso de construcción de lo social es difuso y se encuentra sometido a influencias recíprocas. Los distintos modos de hacer de los grupos humanos, al igual de que percibir o conocer, se encuentran objetivados en la conformación de sistemas simbólicos, es decir, en formas organizadas de asignación de sentido que cada cultura instituye en virtud de la necesidad de los grupos humanos de organizarse socialmente. La organización social permite a los grupos humanos la posibilidad de reproducirse, tanto material como socialmente; en última instancia, la cultura es la condición de posibilidad de la organización social de un grupo humano que desea su supervivencia o asegurar su existencia. La “naturalización” de la cultura debe ser objeto de problematización por el conjunto de las ciencias humanas: allí donde existe naturalización existe el riesgo de reificación de lo social. En este sentido señala Margulis (2009) que:

“(...) hay que sospechar de toda apelación a la naturaleza: suele ser un indicador de la ideologización del discurso, el soporte retórico de una falacia. Ni siquiera en el cuerpo humano, en la biología, se puede ahora sostener plenamente esa apelación a la naturaleza. También en la constitución del plano corporal y biológico del hombre interviene la cultura” (Margulis, 2009: 22).

Berger y Luckmann (2003) sostienen la incompletitud del ser humano como ser biológico en el momento de su nacimiento. Esta noción también es sostenida por Geertz (1990), quien afirma que el ser humano requiere de aprendizaje, de adquisición de conceptos y sistemas específicos de significación simbólica para asegurar su sostenimiento y reproducción. Desde esta perspectiva constructivista¹, el hombre “natural” es una instancia inicial del desarrollo de la condición humana que no habilita la posibilidad de

¹ La referencia es válida para las diversas variantes del constructivismo social: Berger y Luckmann (2003), Bourdieu (1997) o Giddens (1984), sostienen la idea, anclada en sus propios sistemas teóricos, de la inexistencia de un hombre eminentemente “natural”. El hombre, para todos ellos, es un ser social.

reproducción. Es decir, desde su nacimiento, el hombre nace incompleto, pero se “completa” por medio de la socialización, la cual le ofrece al ser humano la capacidad de internalizar el sistema simbólico de la cultura en la cual se encuentra inserto. Ello habilita la posibilidad de la interacción, y en última instancia, de su producción y reproducción como parte de un colectivo social más amplio. La posibilidad de incorporarse a los grupos sociales de pertenencia (ya sea adscripta o adquirida) sólo se sustenta sobre la capacidad de aprendizaje del sistema de signos que se configura como lenguaje. El lenguaje, en términos de la capacidad de intercambio simbólico, habilita la posibilidad de socialización, y en última instancia, de internalización de los elementos socio-culturales que le permiten al ser humano vincularse con otros, y en consecuencia, asegurar su supervivencia. Por ello, la socialización y el aprendizaje son procesos sociales fundamentales para el ser humano, especialmente en sus primeros años, dado que ellos son la condición de posibilidad de su incorporación como un miembro de un grupo social (en realidad, de varios de modo simultáneo).

La Antropología ha demostrado suficientemente que un elemento distintivo del ser humano con relación a otras especies es su capacidad para otorgar significados a las cosas, al tiempo que desarrollar estrategias que aseguren la conservación y transmisión de sentidos. El ser humano es capaz, en virtud de ello, de desarrollar una serie de herramientas que le permiten suplir sus carencias físicas. No obstante, otras especies también son capaces de construir un conjunto de herramientas que le faciliten la realización de ciertas actividades. Sin embargo, no existen evidencias científicas sólidas que confirmen que otra especie, más allá de la humana, sea capaz de asignar significados a las cosas del mundo que lo rodea, sean estas reales o imaginarias. La producción de cultura es un proceso inherente al desarrollo del ser humano, desde sus instancias más primitivas hasta el desarrollo del homo sapiens. Tal como afirma Geertz (1990):

“(...) la cultura, más que agregarse (...) a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción del animal mismo” (Geertz, 1990: 54).

Geertz (1990) sostiene, en consecuencia, la necesidad de considerar la posibilidad de estudiar la cultura desde un aspecto semiótico. Esto implica el estudio sistemático de los sistemas de signos que conforman la base de todo proceso comunicativo del ser humano. Al mismo tiempo, permite estudiar la diversidad como una variable fundamental en el análisis de la cultura. En este punto, resulta pertinente señalar la definición del polisémico término de cultura que propone Margulis (2009):

“(...) intentaremos definir “cultura” en términos de los sistemas de signos que una comunidad humana ha producido en su historia y produce en su vida social, que sus integrantes incorporan durante su socialización y que los orientan en su accionar en el mundo, haciendo posible la comunicación, la identificación, el reconocimiento y la interacción” (Margulis, 2009: 24).

Anclar, pues, la noción de cultura en una perspectiva semiótica conduce necesariamente a elucidar la misma como una capacidad de comunicación entre actores sociales. Sin cultura no existiría la posibilidad de que los integrantes de una colectividad pudieran establecer relaciones sociales, en tanto que las mismas se encuentran habilitadas por la habilidad de comunicación o intercambio simbólico que constituye toda relación social. Pensar sobre una colectividad humana, necesariamente implica la existencia de modos compartidos de significación del mundo; tales modos compartidos son la base de las orientaciones de las conductas tanto individuales como sociales, pues implican la comprensión de las expectativas de acción de los otros. Claro está que el conjunto de elementos compartidos que habilita la interacción social no es un “consenso” acabado; por el contrario, la cultura es un espacio de disputa constante, en donde las distintas asignaciones de sentido se encuentran en constante lucha. En virtud de ello, aquello que llamamos “realidad” es una definición específica (aunque no siempre delimitada claramente) a partir de los conjuntos de signos compartidos y aprehendidos. Señala Margulis (2009) que:

“Los instrumentos para conocer y comunicarnos que poseemos en tanto miembros de una cultura consisten, en primer lugar, en sistemas lingüísticos, pero también en formas socialmente estructuradas de percibir, de sentir, de

valorar, de gustar; en valores, estéticas y modos de procesar el tiempo y el espacio. Estos aspectos (estos códigos), que difieren entre las culturas, no son naturales, sino que han sido creados y procesados por los integrantes de un grupo humano en su trayectoria histórica: son culturales, han sido construidos por los hombres en su interacción a lo largo de su vida social (Margulis, 2009: 25).

La construcción social del sentido (Bourdieu, 1987) son procesos sociales de enorme complejidad, en tanto que los mismos no se encuentran exentos de disputas y luchas por la asignación de tales significados. Tal como señala el sociólogo francés, las luchas por la construcción social del sentido son luchas simbólicas. Estas disputas pueden asumir un carácter objetivo, tanto colectivo como individual. Piénsese, por ejemplo, en los modos de manifestación en el espacio de lo público de un colectivo social, o bien en el modo peculiar de la presentación individual en la vida cotidiana. No obstante, las luchas simbólicas también asumen un carácter subjetivo, dado que:

“se puede actuar tratando de cambiar las categorías de percepción y de apreciación del mundo social, las estructuras cognitivas y evaluativas; las categorías de percepción, los sistemas de clasificación, es decir, en lo esencial, las palabras, los nombres que se construyen en la realidad social tanto como la expresan, son la apuesta por excelencia de la lucha política (...)” (Bourdieu, 1987: 137).

En consecuencia, la cultura no es un “todo” creado de una vez y para siempre, que luego es objeto de mera transmisión generacional, sino que es la condición de posibilidad de nuestra capacidad para significar, para percibir, conocer y evaluar; en virtud de ello, se encuentra sometida a procesos de lucha o disputa simbólica, y por ello, en permanente cambio y transformación. Es justamente esta condición siempre cambiante de la cultura la que la convierte en un concepto huidizo, complejo de asir y aprehender. Sin embargo, si se es consciente de que la cultura es una construcción social que se ha ido desarrollando

en la interacción social, la posibilidad de comprensión de la misma, y el grado de implicación que ella tiene en la comprensión del mundo humano, resulta más asequible.

Los códigos compartidos que habilitan la comunicación y la interacción en una colectividad humana no siempre resultan conscientes. Giddens (1984) advierte sobre la existencia de una conciencia práctica, que en términos del ejercicio de una conciencia refleja, resulta de un proceso inconsciente. Sin embargo, la posesión de dicha conciencia práctica es la que permite la interacción social, en tanto nos señala modos posibles de hacer frente a distintas situaciones sociales, de enfrentar al mundo en el aquí y ahora. Por ello, la posesión de códigos compartidos de significación no necesariamente resultan de un proceso consciente; por el contrario, gran parte de nuestras interacciones se anclan en la espontaneidad. Ello no significa que no compartamos con los demás los mismos códigos de percepción, cognición y apreciación; por el contrario, seguramente tales códigos son compartidos, en tanto que es posible la comunicación en un alto grado de abstracción y complejidad. La referencia a una existencia de códigos compartidos no debe conducir a la equivocación de considerar que tales códigos son exclusivamente lingüísticos. Sin dudas, una concepción semiótica de la cultura reafirma la importancia de los códigos del lenguaje para sustentar la noción de intercambio simbólico presente en toda interacción social. Sin embargo, los códigos que las personas poseen no son exclusivamente lingüísticos; la posibilidad de sostener una conversación con otro implica que el actor social es un miembro competente de una misma cultura, y por ello la incorporación de una serie de elementos socio-culturales que implican modos de relacionarse, formas de comportamiento, expectativas sociales sobre los roles, formas institucionalizadas de hacer las cosas, y una plétora más.

En este punto de reflexión sobre la cultura, es necesario referenciar una vez más a un proceso social constitutivo: la socialización. Por medio de la socialización, los agentes sociales se convierten en miembros competentes de una colectividad (Berger y Luckmann, 2003). Esa competencia práctica implica la aprehensión subjetiva de modos de significar el mundo, de maneras propias de apreciación y cognición, modos peculiares de sensibilidad.

Todo ello se encuentra, en última instancia, pautado por la cultura. Los códigos culturales cubren todo el espectro de actividades sociales, desde el modo de relacionarnos con los demás, hasta las maneras de comer, trabajar o ejercer un culto religioso.

Señala Margulis (2009) que la vinculación con la alteridad cultural, es decir, con aquellos que no comparten los códigos culturales entre ellos mismos, habilita la posibilidad de reconocer la propia cultura al tiempo que advertir sus propios límites. En este sentido, explica que:

“Desde un punto de vista identitario la otredad pone de manifiesto las fronteras de la propia cultura. Todos los pueblos han tenido la experiencia de la otredad y la han procesado de distintas maneras. La reacción más habitual ha sido el rechazo de lo diferente y la exaltación de lo propio. Sin embargo, las alianzas y el entendimiento entre grupos diferenciados han permitido la gradual constitución de sociedades más numerosas y complejas” (Margulis, 2009: 28).

La alteridad y otredad puede generar en los distintos grupos humanos reacciones diversas, las cuales pueden ser agrupadas en valoraciones positivas de lo desconocido (tales como el reconocimiento y la alianza) como en valoraciones negativas (que conduce necesariamente a la hostilidad, la estigmatización o el rechazo). Sin dudas, el contexto actual de “globalización” implica la posibilidad, como nunca antes vista, de que diferentes agrupamientos humanos con marcos socio-culturales diversos entren en contacto, en términos económicos, políticos, sociales o culturales. Sean cuales fuesen tales contactos, la sociedad global es para muchos multicultural, y en virtud de ello, estas valoraciones tanto positivas como negativas de la alteridad cultural es mucho más habitual que en el pasado.

Asir la definición de cultura a su dimensión semiótica tiene enormes implicancias para la perspectiva sociológica de los fenómenos socio-culturales. Margulis (2009) sostiene que:

“(…) hay una dimensión significativa en todo fenómeno social. La dimensión significativa se complementa con otras dimensiones, otras formas analíticas

para examinar procesos que en sí mismos son indivisibles (...) la cultura se ocupa de la dimensión significativa en los fenómenos sociales (...) pero si bien todo significa, el análisis de lo social no se agota en el plano de la significación. La cultura, entonces sería una de las dimensiones desde donde podemos analizar los procesos sociales” (Margulis, 2009: 29).

Ello implica que una perspectiva sociológica de la cultura no agota su análisis en la dimensión significativa de la dimensión cultural. La sociología, al analizar cualquier fenómeno social, involucra toda otra serie de dimensiones que forman parte integrante de tal fenómeno. En este sentido, un fenómeno social también es analizado desde la dimensión económica, política, etc. En suma, la perspectiva sociológica de la cultura la entiende a la misma del siguiente modo:

“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, 2009: 31).

Entender la cultura como un proceso históricamente constituido implica necesariamente hacerlo desde dos perspectivas distintas, pero complementarias. Por un lado, en términos del punto de vista individual, la cultura es el resultado (a la vez que el marco que habilita) de la propia biografía. En este punto, la socialización como proceso de internacionalización de la cultura implica la transmisión intergeneracional a nivel subjetivo e individual de los códigos de significación compartidos. La socialización exige la existencia de la interacción entre el agente que está incorporando tales códigos y agencias socializadoras (sean estos funcionarios institucionales o incluso instituciones, tales como los medios de comunicación masiva) (Giddens, 1995). Por otro lado, en términos colectivos, la cultura se conforma en el seno de la vida social, y por ello, la interacción entre los agentes sociales es el proceso social originario de toda cultura. Sólo a partir de la vida social es posible pensar la producción de cultura. La concepción constructivista de la vida social advierte, sin embargo, que no sería posible ninguna interacción si no existiese

ese marco de significaciones socialmente compartido. De modo tal que, desde la perspectiva colectiva, la cultura no sólo es producto, sino condición de posibilidad de la propia interacción social. Previamente se ha señalado que la existencia de códigos de significación compartidos no debe llevar a la confusión de que la “producción” de cultura se encuentra libre de luchas y disputas; por el contrario, el espacio social de producción cultural o apropiación simbólica del sentido es, sin dudas, un espacio de lucha en donde ciertos grupos sociales compiten por la imposición de sentido, por la conformación de cierta hegemonía².

La constitución histórica de las tramas de significación compartidas, es decir, de la cultura entendida desde una perspectiva semiótica, es mejor entendida cuando se analiza la misma en términos diacrónicos. El análisis de las diferencias intergeneracionales de los códigos de significación puede ser sumamente ilustrativo y enriquecedor respecto de las transformaciones que asume la cultura a lo largo del tiempo. Con ello resulta necesario, entonces, comprender que la cultura no es un “todo” acabado ni monolítico; por el contrario, se encuentra en permanente resignificación. Es probable que el análisis de los códigos compartidos por una generación histórica y otra revele las importantes diferencias entre cada uno de ellos; si bien existe un basamento común, lo cual habilita la posibilidad de interacción entre las distintas generaciones, también resulta cierto que los modos de significar las prácticas sociales, de apreciar o incluso conocer, pueden asumir características distintas. Con ello se revela de modo más claro el carácter histórico de la cultura. Por ello, señala Margulis (2009) que:

“(...) el aspecto central de la definición [de cultura] propuesta se presenta en la palabra código. Desde el comienzo del tratamiento de este concepto queremos enfatizar que lo usamos en una connotación flexible y no con la rigidez que se le criticó al estructuralismo francés de mediados del siglo XX (...) la cultura está siempre relacionada con la sociedad y su acontecer histórico: la cultura cambia y

² Sobre el concepto de hegemonía, véase Gramsci, Antonio (1974).

se modifican permanentemente sus códigos (...) los códigos tienen historia y están en permanente transformación” (Margulis, 2009: 33).

Las reflexiones previas permiten advertir que la concepción de cultura desde la perspectiva constructivista considera a la misma en su carácter dinámico, de permanente cambio y resignificación.

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. Estas diversas tradiciones han considerado de modo distinto al concepto de cultura. En su etapa fundacional, la cultura fue considerada en un carácter meramente instrumental, entendiéndose que ocupaba un rol fundamental en los procesos de conformación de las identificaciones, pero generalmente aplicados a un modelo de sociedad homogénea que empíricamente no existe en la actualidad. Por otro lado, el desarrollo del constructivismo social en las diversas disciplinas sociales, y en particular en el campo de la Sociología, resalta el aspecto constitutivo de lo social que reviste la cultura. Desde esta perspectiva se advirtió que en los procesos de conformación de lo social no existen instancias de pleno consenso entre los actores sociales, sino que lo social es espacio de disputa, de luchas por apropiación del universo simbólico que permita legitimar relaciones desiguales de poder, de autoridad, o bien de heterogeneidad. Seas como fuese, la tentación de eliminar el concepto de cultura para poder explicar esas relaciones de conflicto fueron muchas. Sin embargo, el concepto de configuración cultural es un intento por incorporar estas distintas perspectivas teóricas en un concepto operacional, a la vez con suficiente grado de abstracción, que permita la indagación científica sobre la cultura.

En este sentido, los estudios concentrados en la conformación de las configuraciones nacionales como espacios de diferencias y desigualdad han sido sumamente enriquecedores para poder abonar una construcción teórica que culmine en el concepto

de configuración cultural. Sin embargo, es necesario establecer las diferencias existentes entre una y otra. La particular conformación de los Estados Nacionales le otorga a las configuraciones nacionales un modo histórico específico y peculiar de legitimación de las desigualdades sociales. Con ello, el estudio de la conformación de la nación siempre resulta útil para pensar sobre las formaciones de las configuraciones culturales, pero la especificidad del Estado Moderno como agente legitimador de los conflictos devenidos por las desigualdades inherentes de todo agrupamiento nacional exige un estudio delimitado, que no puede extenderse a otras configuraciones culturales sin más.

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 la 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 (la lucha simbólica de la que referenciaba Bourdieu (1997) y se explicaba previamente), 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, o incluso cada agente, en caso que analizarlo en términos micro, enuncian 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 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 a 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. La cultura no es ficción, ni falsa conciencia; no pretende velar los conflictos sociales por medio de la concepción de un “falso consenso” constructivo; por el contrario, la perspectiva asumida al enunciar el concepto de configuración cultural permite visualizar al conflicto como constitutivo de tales configuraciones, como elemento inherente de la cultura y, en última instancia, de lo social.

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). La referencia a una “lengua” común no debe conducir al error de pensar la misma en términos estrictos. Al referir a la noción de “lengua”, se hace mención a la existencia de múltiples sentidos, muchas veces opuestos y contradictorios entre sí. Sin embargo, a pesar de esa heterogeneidad de sentidos, se habilita la comprensión mutua. Sin embargo, esa comprensión nunca es completa o total. Existen más bien comprensiones mutuas parciales habilitadas por los procesos de interacción social. De modo tal que los límites de las “culturas” no se encuentran prefijados. No existen de maneras inmutables y establecidas de una vez y para siempre. Más bien, es posible identificar límites culturales en el seno de una configuración cultural a partir de las percepciones de los propios participantes que advierten tales diferencias demarcadoras en los regímenes de significación. Por ello:

“(...) allí donde hay fronteras relevantes, que nunca son absolutas, resulta crucial no pensar en su “interior” heterogéneo y desigual como “cultura” sino más bien como configuración” (Grimson, 2011: 178).

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 las mismas, 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. Muchas veces, estas identificaciones se logran instaurar en el espacio político. Por ello, no es correcto pensar que una cultura política es puramente la imposición exitosa de clasificaciones por parte del Estado. 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 concepto tradicional de cultura, anclado en una visión esencialista de la misma, suponía la idea de homogeneidad. Es decir, se consideraba que en un grupo humano existían elementos únicos y comunes entre sus miembros, generalmente vinculados con la lengua, la creencia religiosa, la realización de ciertos rituales. Sin embargo, la observación empírica directa permite advertir que no existe grupo humano que asuma tal carácter de homogeneidad. La noción de configuración cultural permite advertir que, allí donde se suponía homogeneidad, en realidad existe heterogeneidad. Muchas sociedades complejas se caracterizan por su carácter multilingüe o su condición plurirreligiosa. Por ello:

“El viejo concepto de cultura muchas veces suponía 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 esa 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 permite 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. Para ello, es posible si ciertas categorías conceptuales son recortadas en el significado que las mismas connotan. Para ello, Grimson (2011) define que:

“resulta necesario acotar las acepciones de identificación, en referencia exclusiva a las categorías de grupos sociales, a los sentimientos de pertenencia a un determinado colectivo, y a los intereses comunes que se articulan en torno a una denominación” (Grimson, 2011: 184).

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 intra-grupal 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).

La revisión de esa “caja de herramientas identitarias” puede ofrecer buenas pistas de cómo una sociedad o colectividad se piensa a sí misma y cómo se relaciona con los “otros”. Claro está que no todas las categorías tienen la misma relevancia social. Su importancia radica, fundamentalmente, en el grado de significación otorgado en el contexto social específico. Por ejemplo, el término “negro” puede tener una relevancia clasificatoria distinta si es pensado en el contexto de la sociedad norteamericana, brasileña o argentina. En todos los casos clasifica, pero los sentidos asignados en esa clasificación dan cuenta de una distribución diferencial de cuotas de poder entre los diversos grupos humanos, tanto entre aquellos que logran monopolizar el sentido, como de aquellos a los cuales esas clasificaciones clasifican. Tal vez lo más relevante para el estudio de las clasificaciones sea su imbricación en el discurso de la vida cotidiana, en el sentido común. Todas las clasificaciones, en tanto producto social sedimentado, dan cuenta de una historicidad tanto social, como política e incluso cultural, y todas ellas

anclan en el sentido común. No obstante, “en una configuración cultural, las clasificaciones son más compartidas que los sentidos de esas clasificaciones (Grimson, 2011: 185). Por tal motivo, la lucha simbólica a la cual refería Bourdieu (1997) por la apropiación de los sentidos resulta fundamental en el estudio de los conflictos sociales. De igual modo, Gramsci (1974) señalaba la importancia que asumía el sentido cultural en los procesos de conformación de hegemonía política. En algunos casos, los sentidos monopolizados por ciertos sectores sociales implican una asignación significativa para cierto colectivo social estigmatizadora o peyorativa. Allí donde sucede esto, es posible advertir el desenvolvimiento del conflicto social, en tanto que los grupos estigmatizados pueden combatir los sentidos asignados, desconocerlos o incluso intentar subvertirlos.

Señala Grimson (2011) que, para evitar confusiones conceptuales entre la noción de configuración cultural e identificación, tal vez:

“conviene reservar la noción de “identificación” para aludir específicamente al sentimiento de pertenencia que las personas tienen respecto de un colectivo, y a los agrupamientos en función de intereses comunes, siempre cristalizados en una categoría disponible” (Grimson, 2011: 185).

Esta noción de identificación resulta fundamental, en tanto que la misma recupera la idea de que toda identificación social es producto de la definición que los propios actores hacen (en términos del conflicto social previamente esbozado). Una identificación no es una construcción teórica ex post; más bien el científico social debe, por medio de la investigación empírica, ser capaz de revelar las identificaciones que los propios actores construyen en el curso de su vida social.

Las categorías sociales son significativas no sólo porque permiten realizar una descripción de la sociedad, sino también porque ofrecen la posibilidad de pensar el modo en que los grupos sociales refieren a los “otros”. Las categorías, pues, implican el reconocimiento de la alteridad, y tal reconocimiento puede asumir modos distintos: puede implicar aceptación o rechazo, con diferentes grados de alcance e intensidad. Las categorías

sociales interpelan a los sujetos categorizados: no siempre hay plena coincidencia entre el modo en que un colectivo social (o persona) se considera a sí misma, y los modos en que los consideran los demás. En este sentido:

“Utilizando la caja de herramientas identitaria, un miembro de la sociedad se identifica, es interpelado e interpela a los otros: se afilia y se desafilia, estigmatiza y es estigmatizado, contra estigmatiza” (Grimson, 2011: 186).

El proceso de conformación, consolidación e incluso sedimentación de las categorías y clasificaciones sociales implica, ya ha sido dicho, disputas o luchas; es un proceso de circulación de sentidos, en donde se disputan jerarquías, posiciones de desigualdad y cuotas de poder. No obstante, en tanto que se dan en el seno de una configuración cultural, existen ciertos sentidos que conforman categorías compartidas. Si no hubiese este nivel de categorías compartidas, no habría posibilidad alguna incluso de disputa por el sentido. Los sentidos en pugna pueden ser compartidos, incluso si no adquieren para todos los involucrados el mismo significado.

La reflexión sobre el campo de disputa social que implica la circulación social de clasificaciones y categorías resulta fundamental para entender que ese espacio social histórico, conflictivo, es constitutivo de una configuración cultural. Permite, al mismo tiempo, evitar caer en posiciones simplificadoras de lo social que tienden, en un relativismo ingenuo, a eliminar el concepto de cultura, o considerar a la cultura como eminentemente homogénea.

“Hay cinco aspectos constitutivos de toda configuración cultural que, no obstante, no forman parte de las definiciones antropológicas clásicas de cultura: la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder” (Grimson: 2011: 187).

Las viejas teorías antropológicas, con mención de algunas excepciones, en general han descuidado en sus formulaciones teóricas estos aspectos fundamentales. En muchos

casos, se ha evadido la tarea de pensar esos aspectos constitutivos, a pesar de advertir que una configuración cultural es un fenómeno de elevadísima complejidad.

En toda configuración cultural existen límites, no sólo físicos, sino fundamentalmente de significados. Estos significados heterogéneos logran articularse, y es probable que dicho modo de articulación sea contingente. Asimismo, y de modo concurrente, existe una cierta lógica de articulación de dicha heterogeneidad, y la misma se encuentra instituida. Con relación a la conflictividad, señala Grimson (2011):

“Los conflictos sociales por lo general tienden a desarrollarse en esa lengua compartida, utilizando las categorías identitarias sedimentadas en función de posiciones de sujeto autorizadas o alentadas. También hay conflictos sociales que disputan la propia lógica de la interrelación y generan posiciones imprevistas” (Grimson, 2011: 188).

Frente a posiciones teóricas “distribucionales”³ de la cultura (Bruhmann, 1999), la noción de configuración cultural resulta más eficaz, en tanto que su especificidad radica en pensar los espacios sociales de producción de sentido y los regímenes de significación construidos en él. En este sentido, en una configuración cultural existe una trama simbólica compartida, incluso entre aquellos agentes que niegan o rechazan una práctica social en virtud de cierto sentido existente. Por ejemplo: en una sociedad donde cierta práctica social es significada como distintiva de la “pertenencia” a esa colectividad, el que un agente o colectivo social la rechace, no implica que no comparta su sentido; por el contrario, en tanto que comparte dicho sentido, puede intentar combatirlo o disputarle un sentido distinto. Por ello, las configuraciones culturales:

³ La perspectiva distribucional (Bruhmann, 1999) sostiene que es posible identificar una serie de rasgos culturales distintivos de las personas. Si bien no todas las personas pertenecientes a una misma “cultura” poseen los mismos rasgos, la concepción resulta incompleta, en tanto que no se pregunta por la producción de sentidos. Es cierto que esta perspectiva da cuenta de la heterogeneidad, en tanto sostiene que nunca es perfecta la correlación entre rasgos culturales y rasgos personales. No obstante, no explica adecuadamente el espacio social de conflictividad que daría lugar a la existencia de distintos regímenes de sentido.

“son combinatorias distintas [de rasgos culturales], articulaciones específicas, estructuras (contingentes, históricas) de elementos que adquieren significado en la trama relacional” (Grimson, 2011: 190).

A pesar de que en términos recientes se ha puesto de moda el concepto de “interculturalidad”, lo cierto es que todo proceso cultural implica intersección; es decir, los individuos, como parte de los colectivos sociales, se encuentran en posiciones contingentes e históricas de contacto y superposición de diferentes configuraciones culturales. El error más común, sin embargo, al pensar la interculturalidad es considerar que implica el contacto de unidades culturales más o menos homogéneas, y que incluso dicho contacto asume un carácter de homogeneidad que sólo es posible pensar en el desarrollo teórico, pero no en la realidad empírica. La noción de interculturalidad debiera ser reconocida como valiosa en tanto que permite visualizar que existen múltiples intersecciones entre las diversas configuraciones culturales. Por ello:

“cualquier proceso comunicativo presupone, simultáneamente, la existencia o la producción de un código compartido y de una diferencia. Si un elemento deviene efectivamente en significante es porque produce sentido en una configuración cultural. Cualquier significante que podamos imaginar (...) producirá sentidos diferentes en distintas configuraciones y será polisémico y heteroglósico en una misma configuración cultural” (Grimson, 2011: 191).

“La perspectiva intersubjetiva configuracional nos permite comprender la historicidad de esas comunicaciones interculturales y al mismo tiempo dar cuenta de las fronteras culturales más duras y porosas, como asimismo la heterogeneidad intrínseca a todos los grupos humanos” (Grimson, 2011: 192).

La noción de interculturalidad, entonces, resulta operativa para poder pensar la existencia de un mundo social heterogéneo. Asimismo, enfatiza sobre la existencia de múltiples códigos y tramas de significación. No obstante, contacto no implica necesariamente comprensión. Existe contacto siempre que existe interacción entre personas de una

configuración cultural, pero los códigos de significación no son compartidos. Allí donde conceptualmente puede señalarse la existencia de contacto, se implica la ausencia de comprensión, en tanto que la segunda implica, necesariamente, que las tramas de significación entre los distintos agentes tengan elementos en común que habiliten la comprensión mutua. Comprensión no implica necesariamente aceptación; por el contrario, a partir de la comprensión, pueden producirse efectos diversos: aceptación o rechazo, en distintos grados y alcances. La comprensión establece horizontes de sentido, y si bien no establece certidumbres pétreas, habilita la posibilidad de previsibilidad en torno a la interacción. Este elemento resulta fundamental para pensar el modo en que, en el seno de una configuración cultural, se desenvuelve el conflicto. Sólo a partir de la comprensión de las tramas de significación es posible que se desarrolle el mismo.

Resulta entonces significativo retomar la definición semiótica de cultura propuesta por Margulis (2009). Recuérdese lo sostenido por el autor:

“La noción de “cultura” remite a sistemas compartidos de códigos de la significación que hacen posibles las comunicación, el reconocimiento y la interacción. Nos habla de mundos de signos, de sentidos, de sensibilidades, de formas de percepción y apreciación, históricamente constituidos y que contienen señales que remiten a los procesos sociales que han incidido en su gestación” (Margulis, 2009: 87).

Con ello, entonces, es posible afirmar que la comunicación a la que refiere Margulis (2009) implica la intersección de configuraciones culturales (Grimson, 2011). Sólo a partir de estas intersecciones es posible pensar los modos peculiares de relacionamiento entre los diversos grupos sociales, ya sean de una misma configuración cultural (la cual ya es sabido, siempre es heterogénea), o bien de configuraciones culturales diversas. Esos modos de relacionamiento implican comunicación (Margulis, 2009). Dicha comunicación puede desarrollarse en grados diversos en un continuo que va desde el mero contacto, sin comprensión, a algo menos que la comprensión total. Sea como fuese, la interculturalidad

entendida en este sentido abre el campo de análisis a la incertidumbre frente a las alteridades. En consecuencia, señala Grimson (2011):

“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).

1.2. Una posible Sociología de la cultura

Señala Benzecry (2012) que los últimos veinte años han sido testigos de la consolidación de la Sociología de la Cultura como una sub-disciplina dentro del saber sociológico. De tal modo, poco a poco, el concepto de cultura ha sido puesto en debate, y en especial, se ha tratado de delimitar el carácter polisémico del término. Esa polisemia del término “cultura” ha conducido a que, en diversos constructos teóricos, la misma sea considerada como contexto o como recurso, como producto de la interacción social, o bien como factor habilitante de la misma. Sea como fuese, el concepto de cultura a lo largo del desarrollo de la teoría sociológica no siempre ha conducido a un consenso respecto de sus límites, lo cual ha producido una serie de intensos debates teóricos. La propuesta teórica de Benzecry (2012) consiste en:

“A través de cuatro metáforas de uso (la cultura como drama, como mapa, como acto y como práctica), (...) [se] presenta las principales posiciones dentro del debate: la que hace de la cultura un recurso del que se echa mano para resolver problemas cotidianos, la que hace de los objetos y materiales culturales una dimensión de la propia acción social; la que hace de esta un concepto con fuerza causal mediante la acción conjunta de categorías y rituales; y aquella para la cual la cultura se aprende a través del cuerpo (...)” (Benzecry, 2012: 10).

De este modo, pensar la cultura a través de esas metáforas supone la posibilidad de ordenar el debate sobre las distintas perspectivas teóricas en el campo sociológico sobre la cultura. Asimismo, permite observar en términos diacrónicos el desarrollo del concepto al tiempo que el impacto que ha tenido dicho desarrollo en las investigaciones empíricas vinculadas con la cultura. En tanto que la cultura es condición de posibilidad y producto social al mismo tiempo, se habilita la posibilidad de pensar una sociología de la cultura, al mismo tiempo que una sociología cultural (y gran parte de los debates teóricos se vinculan con esta cuestión).

Benzecry (2012) señala que el inicio de la conformación de un campo sub-disciplinar de la sociología vinculada con la cultura debe ser ubicado con la declinación del pensamiento parsonsiano hacia finales de la década del setenta del siglo XX, cuando la hegemonía del estructural-funcionalismo en el campo de la Sociología no podía hacer frente a la enorme cantidad de cuestionamientos que, desde otras perspectivas teóricas, se le presentaban. Ese quiebre del “consenso ortodoxo” (Giddens, 1984) permitió que otros modos de entender lo social tuvieran la posibilidad de generalizarse en el campo académico. Al mismo tiempo, esas otras voces dirigieron sus críticas a lo que consideraban el punto más débil de la teoría estructural-funcionalista. Tal vez la crítica más fundamental era el carácter fuertemente integrador del subsistema cultural (o la función de control de tensiones latentes y manejo de pautas) que proponía el constructo teórico parsonsiano. En la teoría de Parsons (1951), la preeminencia del sistema cultural conducía a considerar a los actores sociales como meros “tontos culturales”, es decir, como actores que internalizaban una serie de normas y valores que permitían determinar, en función de las propias necesidades funcionales del sistema, la integración y el orden social. Poco restaba para la capacidad de agencia de los individuos. En el modelo parsonsiano no existía una explicación adecuada entre los valores sociales y los sentidos que los actores les asignaban a los mismos; por el contrario, los actores eran objeto de socialización, internalizaban valores y normas, y actuaban en consecuencia, de modo tal que sus orientaciones valorativas lograban condicionar sus orientaciones motivacionales, y en última instancia, todo ello permitía considerar un orden social en equilibrio homeostático.

La principal crítica del modelo de Parsons, entonces, radica en la consideración de la cultura como algo externo e independiente de la acción social. El modelo teórico era incapaz de explicar algo que la investigación empírica revelaba: existen variaciones individuales de los modos de apropiación y “significación” de los valores sociales de una misma estructura funcional. La presentación de las “variables-pauta” y la consideración de que los hombres internalizan valores sociales dicotómicos (bueno/malo, bello/feo) producía un modelo teórico lógicamente coherente, pero incapaz de explicar adecuadamente la fluidez del mundo social.

La ruptura del consenso ortodoxo permitió la emergencia de las “nuevas sociologías” (Corcuff, 2014). Su existencia no debe ser entendida a partir de la declinación del modelo parsonsiano; por el contrario, estas nuevas perspectivas teóricas se habían desarrollado durante su época de esplendor, si bien su desarrollo siempre se mantuvo opacado frente a la hegemonía intelectual del estructural-funcionalismo. Desde estas nuevas sociologías aparecieron los primeros planteos que interpelaron, cuestionaron e invalidaron al estructural-funcionalismo. Tres grandes vertientes teóricas pueden identificarse: los neomarxismos, la escuela del interaccionismo simbólico (y sus derivados) y el constructivismo social (Corcuff, 2014).

Benzecry (2012) explica que el programa parsonsiano fue reemplazado por un programa muy empirista, de modo tal que la pregunta central que se hacían estas nuevas perspectivas no se vinculaba con el modo en la cultura organiza la acción social, sino más bien como ciertas configuraciones sociales, desde redes a campos, organizaban la producción de cultura, entendida esta como objetos. En cierto sentido, se produjo una analogía entre la producción cultural y otros campos de producción, tales como industrias u organizaciones burocráticas. Benzecry (2012) explica los aportes importantes realizados por autores tales como Peterson o Becker, quienes introdujeron elementos teóricos de otros campos (la sociología del trabajo o la sociología del etiquetaje) para demostrar de qué modo se producían estos “productos culturales”. El énfasis, pues, de esta perspectiva sociológica de la cultura estuvo concentrado en aspectos productivos y organizacionales.

Su pretensión era ofrecer explicaciones viables sobre patrones culturales a partir de la oferta de los mismos. No había una preocupación sobre la producción social de sentido, ni tampoco sobre los consumos culturales. En algún punto, frente a la fuerte apuesta del estructural-funcionalismo en los aspectos normativos y macro-sociológicos, esta vertiente sociológica de la cultura dejó de lado cuestiones políticas y filosóficas, y concentró su atención en aspectos puramente empíricos. Señala Benzecry (2012) que:

“Se había producido un desplazamiento hacia una idea de lo cultural que trascendía las metáforas del reflejo para centrarse en áreas parciales en vez de abordar la sociedad como un todo integrado” (Benzecry, 2012: 13).

El corte empirista de esta perspectiva, claro está, acota las posibilidades de investigación sociológica de la cultura a los aspectos explícitos de la misma. Se concentra en la elucidación de los contextos específicos de producción de objetos culturales, sus distintas formas de organización, o los fines que se persiguen en dicha elaboración. A pesar de sus límites, este enfoque peculiar fue recuperado en gran medida por la sociología norteamericana, en especial por su fuerte contenido empírico. Las investigaciones realizadas en el seno de esta “subdisciplina” se preocuparon por producir (o al menos intentarlo) datos duros, con técnicas de recolección de corte cuantitativo, tales como encuestas o censos, al tiempo que propusieron modelos explicativos causales. Este alejamiento de las perspectivas comprensivistas fue sumamente valorado. Sin embargo, con posterioridad, recibió profundas críticas, en particular todas ellas centradas en su incapacidad para ofrecer explicaciones plausibles de la producción de sentido como un aspecto fundamental de la vida social.

Las décadas del ochenta y noventa del siglo XX fueron sumamente significativas para el desarrollo de la perspectiva sociológica sobre la cultura. Explica Benzecry (2012):

“(…) dos programas intentaron ir más allá de la escuela de la producción cultural. Uno de ellos se propuso reflotar una versión particular de la concepción según la cual la cultura orienta la acción social; el otro recogió el guante de la

sociología europea y la antropología cultural para producir una mirada que hiciera lugar a la tensión entre prácticas y estructuras, dando cuenta de las diversas maneras en las que se anudan los actos y patrones sistemáticos de significación” (Benzecry, 2012: 14).

En el campo de la primera perspectiva, el trabajo fundacional de la misma fue el elaborado por Swidler, quien critica la idea parsonsiana de la cultura como “fines últimos” que orientan la acción social. El cuestionamiento fundamental se localiza en la noción de cultura como conjunto valorativo-normativo internalizado. Swidler sostenía que lo que orienta la acción social no son estos “fines últimos”, sino más bien un conjunto de repertorios y habilidades sociales en torno a los cuales los sujetos elaboran estrategias de acción. El modelo teórico de Swidler permite pensar la variabilidad de tales estrategias, y concentra su atención en particular en los contextos de producción de las mismas; no es lo mismo el modo en que un actor social desarrollará su estrategia de acción en un contexto relativamente estable que en un contexto de crisis. En contextos de estabilidad, señala Swidler, las personas hacen poco uso de los recursos culturales para explicar el curso de su vida; en contextos de crisis, se valen de ideologías (existe un repertorio de ideologías rivales habilitadas por las oportunidades estructurales) para intentar otorgar orden a un mundo que se les presenta caótico o desordenado; las ideologías son explicaciones más sistemáticas y coherentes, y los actores recurren a ellas en contextos de crisis. La significación de esta perspectiva, según Benzecry (2012) consiste en:

“(…) su demostración de que no es preciso comprender los fines últimos para elucidar la acción social, sino la cultura como medio o recurso particular de la acción misma. El principio organizador de esta propuesta es la idea de que el rol primario de la cultura consiste en justificar o ayudar a elucidar las presiones o los estreñimientos impuestos por situaciones, redes sociales e instituciones” (Benzecry, 2012: 15).

Swidell también crítica la concepción del antropólogo Clifford Geertz sobre la cultura, en particular su distinción teórica de que la cultura ofrece “modelos de” y “modelos para” la

realidad. La relevancia que otorga Geertz a la perspectiva interpretativa de la cultura es cuestionada en dos puntos. Por un lado, que todas las significaciones o sentidos sociales de una cultura son puestos en acto en experiencias concretas. Por otro lado, se señala la dificultad de pensar el carácter dinámico o fluido de la conformación de los universos de sentidos, en tanto que se los considera como sistemas cerrados y “completos”. La perspectiva de Swidler:

“[puso] de relieve la dualidad entre sistemas y prácticas, pensando la cultura en función de sus innumerables contradicciones y mostrando cómo los individuos hacen cosas distintas en diversos contextos con diferentes elementos culturales.” (Benzecry, 2012: 16).

La segunda perspectiva teórica estuvo inspirada fundamentalmente en la obra de Pierre Bourdieu y Michel Foucault. La inspiración de estos autores, junto con otros de origen francés también, en la sociología norteamericana abocada al estudio de la cultura fue notable. Principalmente, se recuperaron algunas ideas primordiales hasta el momento poco consideradas en los estudios sobre la cultura. Por un lado, la idea de desigualdad. Las diferencias culturales abrevan en la desigualdad social. Tanto el poder como el saber son elementos constitutivos de las diferencias culturales y se imbrican mutuamente. Todo cambio social es producto de una serie de transformaciones en los modos de registro y representación del poder. Asimismo, también comenzó a considerarse que la cultura es un elemento fundamental para considerar la reproducción social de la desigualdad. La cultura opera de modo tal que el espacio social es un espacio de disputa y lucha por intereses, en donde los actores sociales, dispuestos a jugar y competir por la consecución de dichos intereses, “hacen” como si la disputa no existiese. Tanto las obras de Foucault como de Bourdieu fueron recuperadas, al tiempo que duramente criticadas. De las críticas realizadas emergieron perspectivas teóricas aplicables al estudio de la cultura desde la mirada sociológica que intentaron resolver los aspectos problemáticos de las perspectivas europeas.

En este sentido, la obra de Sewell (1997) resulta significativa, en tanto que intenta sintetizar y resolver las críticas al constructivismo estructuralista de Bourdieu y la perspectiva interpretativa de Geertz. Sewell (1997) sostiene que existe una tensión irresoluble entre sistema y práctica. No existe una correlación perfecta entre las prácticas sociales y las representaciones sociales que tienen los actores del mundo. De allí que recupere la noción de “creatividad simbólica”, instancia que permitiría pensar el modo de transformación de las representaciones a partir de las prácticas sociales. Las estructuras significativas profundas son coherentes, pero poco densas, de modo tal que la atribución de sentidos a términos peculiares se resuelve a nivel de las prácticas. Aparece una idea de dialéctica entre sistema-estructura y prácticas sociales; el primero habilita la posibilidad de reproducción, pero al mismo tiempo incorpora la posibilidad de transformaciones cuando la coherencia entre el sistema y los sentidos asignados en la práctica social se diluye. Benzecry (2012) señala que:

“A pesar de ser una estructura, la cultura aparece como integrada de manera “floja”, como algo que es re-hecho por las prácticas y que da lugar a interpretaciones que compiten y a batallas entre grupos que se apropian agonísticamente de los mismos símbolos. En resumen, como una instanciación histórica de un código heredado” (Benzecry, 2012: 19).

La obra de Bourdieu fue recuperada de manera ambivalente por la sociología norteamericana de la producción cultural. En particular, por medio de estudios empíricos comparativos, intentó impugnar aspectos centrales de la teoría de la distinción social. El cuestionamiento más importante se concentró en los consumos culturales de ciertos grupos sociales. A diferencia de lo propuesto por Bourdieu en su teoría de la reproducción social del gusto, la escuela norteamericana desarrolló la noción de “omnívoros culturales” para aquellos grupos capaces de apropiarse simbólicamente de una serie de productos culturales que no encontraban correlación directa con su posición en los campos sociales, en particular vinculado con su nivel educativo o su “ethos de clase”.

Frente a esto, señala Benzecry (2012):

“(...) la versión superadora, más que elucidar la relación entre grupos y productos –acerca de quién consume qué-, intentó transformar la pregunta en qué hacen los sujetos con los productos culturales, intentando encontrar en el cómo la explicación” (Benzecry, 2012: 21).

Los modelos teóricos aparecidos durante la década del noventa del siglo XX tenían, entonces, algunas carencias importantes. O bien tenían un foco excesivo en el modo en que ciertos patrones culturales son movilizados por actores en sus repertorios de acción; o bien no decían mucho sobre las mediaciones existentes entre los individuos y las situaciones sociales específicas a las que se enfrentan (mediaciones a nivel grupal, institucional e incluso individual). Frente a estos desafíos, aparecieron algunas perspectivas que, recuperando posiciones clásicas en la sociología, intentaron integrar la dimensión micro y macro de la cultura en sus formulaciones teóricas. En gran medida, estas nuevas perspectivas recuperaron algunos autores clásicos olvidados en el estudio de la cultura: por un lado, la obra de Durkheim (en especial, su *Formas elementales de la vida religiosa*) y de Goffman (en especial, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*).

Del sociólogo francés se privilegió la importancia que asumen las ideas en el desarrollo de las prácticas. También la importancia que asumen las clasificaciones morales. El estudio de la religión permite pensar el modo en que el mundo es organizado en torno a clasificaciones morales, lo cual permite tornar a ese mundo en inteligible. Al mismo tiempo, tales representaciones habilitan la posibilidad de llevar adelante rituales sociales, es decir, poner en acto la emoción colectiva en torno a las representaciones sociales del mundo. Por ello:

“Así como las categorías proporcionan un esqueleto al pensamiento en su función de hacer el mundo legible, en su matriz dramatizante marcan los elementos codificados como sagrados, y como tales pasibles de producir emoción (y accionar en consecuencia)” (Benzecry, 2012: 23).

Del sociólogo canadiense se recuperó la idea de cultura a un nivel intermedio entre lo estructural y lo interaccional. De este modo, los grupos sociales operan como filtro, al tiempo que transforman ciertos patrones culturales de una sociedad, proponiendo roles y afiliación subjetiva a los actores en ciertas situaciones sociales específicas. La noción de “frames” o marcos, elaborada por Goffman, le permite encontrar el punto de vinculación entre los universos sociales y las situaciones de la vida cotidiana, definidas en contextos de co-presencia con otros actores sociales. El modo de vinculación entre la interacción cara a cara y la estructura social se origina en el modo en el cual el actor actualiza su rol en torno a modos delimitados de la situación en el seno de tales universos. Por ello:

“Esto significa que los actores, por estar inmersos en un mundo particular – gracias a ceremonias de membresía-, conocen las reglas que regulan ese mundo ritual, y también implica que sus actuaciones están condicionadas por los recursos y conocimientos que poseen. Distintos roles tienen status y poderes diferenciales, y los individuos estructuran su interacción a partir de esta distribución desigual, leída en signos externos como la deferencia y el comportamiento ceremonial” (Benzecry, 2012: 24).

Randall Collins fue el primero que intentó con éxito vincular a Durkheim y Goffman al construir el concepto de “cadenas de interacción ritual”. Las cadenas de interacción ritual permiten pensar el modo de circulación del capital cultural y la implicancia que proviene de las redes sociales en la cual se encuentran insertos los sujetos. De este modo, los actores sociales de Collins buscan el sustento emocional tanto en las interacciones como en los símbolos derivados de las redes en las cuales se desarrollan tales relaciones. Los rituales ocupan un rol fundamental en la teoría de Collins; los actores los constituyen, y el desempeño efectivo del ritual asegura la preservación de su condición simbólica significativa para el actor social. El concepto de cadenas de interacción ritual le permite a Collins, asimismo, explicar la importancia de la situación social. En el seno de emociones compartidas intersubjetivas, los sujetos son capaces de situarse con relación a los símbolos, y en virtud de ello, estas estructuras simbólicas son reservorios morales de las

experiencias vividas. La sociedad, en última instancia, es la urdimbre tejida en torno a las cadenas de interacción ritual; estas cadenas implican que los actores sociales están dispuestos a actuar e incluso a competir por los recursos, tanto materiales como simbólicos. Tal vez lo más original del enfoque de Collins radica en que:

“(...) no piensa a los agentes como si estuvieran en pleno conocimiento de sus actos y eligieran entre repertorios culturales exteriores a ellos, ya que es la propensión situacional la que crea los símbolos (...)” (Benzecry, 2012: 26).

Resulta sorprendente que el otro autor que fusiona a Durkheim con Goffman se encuentre en las antípodas de lo presentado por Collins. Para Jeffrey Alexander:

“(...) supone comprender cómo la extensión y la diferenciación de las sociedades en escala acarrea problemas particulares para que una performance sea exitosa y produzca fusión entre el actor, la audiencia y los modelos culturales que ambos comparten y que existen por fuera de la situación o interacción” (Benzecry, 2012: 26).

La acción humana se encuentra, según la perspectiva de Alexander, entre el desarrollo de un ritual y una estrategia. La propuesta del sociólogo pretende entonces reconocer el modo en que los símbolos se estructuran en mitos, al tiempo de entender las maneras en que los significados contenidos en esas narrativas son movilizados por los actores sociales en sus performances culturales. La perspectiva pretende exceder la escala situacional para anclarse en un nivel de análisis macro-sociológico. La acción social se presenta como el resultado de una actividad reflexiva y estratégica, en donde los contextos sociales son simplificados a partir de modelos de lucha o disputa, siempre estereotipados, entendiendo que tanto el performer como la audiencia comparten marcos simbólicos comunes. Lo interesante de la perspectiva sociológica sobre la cultura de Alexander es la introducción de la dimensión del poder. Al igual que explica Giddens (1984) el acceso a recursos es diferenciado o estratificado en sociedades complejas. Por ello:

“La performance depende de los medios de producción simbólicos y de la posibilidad de hacer una puesta en escena que interpele exitosamente a las representaciones colectivas y los libretos a partir de los cuales los miembros de la audiencia organizan sus propias acciones” (Benzecry, 2012: 27).

Inspirado en la antropología cultural de Víctor Turner, Alexander incorpora la noción de drama social, es decir, involucra la dimensión temporal, para analizar la acción estructurada en una secuencia temporal. En la resolución del drama social, señala Alexander, se encuentra la posibilidad de modificar los sentidos atribuidos a las cosas, sean físicas o sociales.

El desarrollo de estas corrientes de pensamiento, siempre inacabado e incompleto, permite entonces proponer una sistematización acerca de los diversos enfoques en la sociología cultural. Estos enfoques disponibles son el origen de un debate inconcluso, en donde las distintas perspectivas asumen posiciones diferentes, pero todas ellas enriquecedoras de un fenómeno de altísima complejidad. Señala Benzecry (2012), entonces, que:

“Podemos ordenar estas diferencias en cuatro grupos: a) quienes entienden la cultura como motor de la acción social y ven a ambas estructuradas en un drama; b) quienes la piensan como mapa o recurso a movilizar cuando se siguen líneas particulares de acción; c) quienes la piensan como algo que ayuda a organizar la acción social, aunque no de acuerdo con un plan racional y siempre en forma de acto; d) quienes piensan la cultura como práctica que se incorpora” (Benzecry, 2012: 29).

Aquellos que entienden que la cultura puede ser entendida como drama, consideran que la misma adquiere independencia no sólo concreta y real, sino también analítica y explicativa. De este modo, la pretensión de una sociología cultural que entiende la cultura como drama es intentar comprender los sentidos asignados por los individuos a sus acciones, de modo tal que ello permita luego una sistematización. Dicha estructuración de

sentidos permitiría identificar estructuras profundas organizadoras de los actos de significación. Para los representantes de esta perspectiva, los modelos culturales se desarrollan por medio de rituales o performances. El ritual es el mecanismo de reproducción de la cultura como drama social. Las performances son el resultado del cálculo estratégico que realizan los actores sociales en el marco de significación de los modelos culturales. Para los diversos representantes de esta perspectiva, la interpretación de la cultura es fundamental. La cultura es entendida bien como marco de toda acción social, bien como una estructura estructurante de lo social o bien como un contexto de significación.

Desde la perspectiva teórica que entiende a la cultura como mapa, lo fundamental consiste en pensar que la misma es el contexto peculiar de toda acción social. En algún punto, la cultura es un conjunto de herramientas o repertorios que los actores son capaces de elegir y seleccionar para poder desenvolver su acción social. La cultura pierde el fuerte carácter normativo de la perspectiva previa. Ya no implica necesariamente un imperativo moral. Este modo de entender la cultura se privilegia en momentos de orden social; frente a las crisis, es probable que la cultura de haga más “explícita”, y por ello los actores adopten cosmovisiones más sistematizadas en torno a las ideologías o “grandes relatos”. El orden institucional o las redes sociales operan como constreñimientos para la selección de los repertorios culturales que los actores pueden seleccionar para desarrollar sus acciones. Sin embargo, hay un rechazo explícito a que la cultura genera valoraciones que obligan al actor a actuar de determinado modo; la cultura, en realidad, genera marcos o esquemas de significación, y los individuos son capaces de adaptarlos a su entorno concreto.

Para aquellos que entienden la cultura como acto, la orientación de la acción valorativa de corte weberiana y la fundamentación última de la acción como acción orientada a fines resulta aún primordial. La crítica más poderosa a este modo de comprender la cultura es la ausencia de una explicación adecuada del rol de las emociones en el desarrollo de las acciones, en tanto que todas las acciones son entendidas bajo la forma de acciones

racionales. La cultura es entendida como medios, y en virtud de ello, los objetos culturales son utilizados como recursos. Estos recursos permiten ciertos usos, al tiempo que condenan otros. Sin embargo, los que adhieren a esta perspectiva dejan de lado la noción de que la cultura es producida también por variables que operan por fuera de la acción, motivo por el cual se ha prescindido de un análisis que fuera capaz de pensar tales variables como mediaciones importantes entre los objetos culturales y los patrones de acción de los actores.

La perspectiva que entiende a la cultura como práctica recupera la noción de que la misma es producida por acciones y reproducida en tanto se estructura en el orden institucional, en la conformación de universos simbólicos, y, en última instancia, en el mismo sujeto. Los representantes de esta perspectiva asumen el rol fundamental del Estado como agente de clasificación. El Estado no colabora en la conformación de homogeneidad, sino más bien en una delimitación y organización de la diferencia legítima. El Estado es, pues, un “banco de clasificaciones simbólicas”; sin embargo, esta perspectiva critica la “articulación de grupos como unidades naturales y el lenguaje analítico de la identidad” (Benzecry, 2012: 33). Frente a lo que resulta de primera mano homogéneo, aquellos que adhieren a esta mirada pretenden mostrar su carácter heterogéneo. La cultura no es un instrumento, pero tampoco es un sistema plenamente acabado. Si bien es posible pensar a las estructuras culturales como un todo coherente, lo cierto es que la cultura opera aquí como un conjunto de posibilidades. Por ello, “las narrativas, los discursos, los gestos significantes, al mismo tiempo habilitan y constriñen las líneas de acción instrumental como materiales culturales” (Benzecry, 2012: 34).

La presentación previa permite vislumbrar que la sociología cultural, entendida como subdisciplina de la sociología en general, es aún un campo intelectual en disputa, donde no existe una perspectiva teórica dominante, sino más bien distintos modos de comprender la cultura. Esos debates y diferencias permiten, si bien no alcanzar un consenso acabado sobre el modo de comprender la cultura desde la perspectiva sociológica, si al menos reconocer la elevadísima complejidad del fenómeno que se pretende elucidar.

1.3. Aportes desde la antropología cultural

Al trabajar los conceptos de cultura, identidad, imaginarios y demás, se ha hecho referencia permanentemente a una perspectiva sociológica. Sin embargo, con relación al concepto de cultura, la antropología es la disciplina social que tal vez ha trabajado con mayor profundidad y ha discutido más profundamente el alcance y las implicancias de las distintas significaciones asociadas al concepto de cultura. De tal modo, revisar el modo en que, desde la antropología, se discute la noción de cultura, es valorable para una reflexión que tiene como eje de problematización las identidades sociales que se desprenden de ciertas configuraciones culturales específicas.

En este sentido, Grimson (2010) explica que una de las confusiones conceptuales más habituales al momento de elucidar el concepto de cultura desde la perspectiva antropológica, justamente, consiste en confundir conceptos que refieren a realidades empíricas distintas. En general, las nociones de cultura e identidad aparecen de manera yuxtapuesta; no obstante, “una distinción conceptual clara y precisa entre “cultura” e “identidad” resulta imprescindible para el análisis antropológico de los procesos sociales” (Grimson, 2010: 1).

El estudio de la cultura apareció originalmente en el campo de la antropología cultural fuertemente vinculado con los estudios interétnicos, es decir, con la noción de etnicidad. La propuesta de Grimson para comprender acabadamente el concepto de cultura es vincularlo al desarrollo del concepto de nación. Tanto cultura como nación comparten las características comunes de ser conceptos de elevadísima complejidad por los procesos sociales que involucran. Al mismo tiempo, ambos conceptos pueden ser pensados como unidades empíricas históricas, heterogéneas y conflictivas. Estos tres elementos resultan primordiales para el análisis de la cultura.

Generalmente, se pensaba que la unidad de la cultura se vinculaba con la noción de la proximidad física. Es decir, se entendía que la cercanía física entre un conjunto de personas

necesariamente conducía a pensar que existía entre ellas una “cultura común”. Sin embargo, ya desde los años cuarenta del siglo XX se advirtió en el campo de la antropología que la cercanía o lejanía física poco tenía que ver con la unidad cultural de las colectividades analizadas. En términos simbólicos, una colectividad puede sentirse mucho más cercana a otra que con su propio vecino, incluso si la distancia física fuese enormemente mayor entre una y otra. Es decir, la unidad simbólica de una colectividad humana poco tiene que ver con su “unidad territorial”. De tal modo, la noción de espacialidad física le dejó su lugar a la idea de espacialidad simbólica para poder reflexionar sobre las diferentes culturas. No obstante, en la actualidad, dado el increíble desarrollo de los medios de comunicación de masas, modalidades de transporte y demás, los contactos entre distintas unidades simbólicas emplazadas en territorios muy distantes asumen una nueva forma de interrelación nunca antes vista. Por ello, señala Grimson (2010) que:

“Como estos contactos no sólo se han tornado cotidianos, sino que evidentemente constitutivos, una nueva distinción se hace necesaria. En lo que antes se llamó distancia estructural o la distancia simbólica, en realidad se condensan dos dimensiones que tienen plena autonomía (o, al menos, no guardan entre sí relaciones de causalidad o determinación). Se trata de la diferencia entre distancia cultural y distancia simbólica” (Grimson, 2010: 2).

Con ello, se hace necesario entonces distinguir claramente en términos conceptuales los términos de cultura e identidad, muchas veces considerados idénticos, sobrepuestos de manera equivocada, lo cual conduce necesariamente a una mayor opacidad de la realidad empírica que se pretende conocer.

El punto de partida para reconocer el alcance del concepto de cultura es la propia observación de la facticidad empírica. Todo ser humano, desde el momento de su nacimiento, se incorpora en una serie de agrupamientos humanos de carácter adscripto, es decir, que lo diferencian socialmente desde el inicio de su vida con relación a otros seres humanos. Ninguno de estos agrupamientos humanos es el resultado de elecciones

de los actores que se involucran en ellos. De tal modo, por medio de la socialización primaria, los sujetos internalizan una serie de elementos socio-culturales, tales como el lenguaje, valoraciones sociales y modos de comportamiento socialmente aceptados. También se conocen otros códigos de comunicación, por fuera del lenguaje hablado, que involucran procesos de intercambio simbólico, tales como modos de apropiarse del espacio y estrategias de relacionamiento con los demás. Cuando el ser humano es niño, no tiene capacidad de elección sobre qué comer, cómo vestir o qué hacer en el curso de la vida cotidiana. A medida que se conforma como actor social, en virtud del proceso de socialización primaria, su capacidad de elección se hace manifiesta. Dicha elección se constituye sobre una serie de clasificaciones previamente elaborada, fundada en significaciones sedimentadas, es decir, institucionalizada. En síntesis:

“Cada ser humano incorpora la trama de prácticas, rituales, creencias, significados, los modos de vivir, de sufrir e imaginar a lo largo de su vida. Y como sucede con las lenguas, siempre son más los modos de significación que ni siquiera conocemos o comprendemos que nuestra modalidad específica”
(Grimson, 2010: 2).

Todos los seres humanos advierten la existencia de la diferencia. Es decir, insinúan que existen otros colectivos sociales distintos a los suyos. Esos colectivos están organizados en torno a clasificaciones fundadas en distintos criterios de diferenciación: puede ser el género, la generación histórica, la edad, y muchos otros más. Sin embargo, no todas las categorías de diferenciación operan de modo significativo para cada uno de los sujetos. Es decir, cada persona selecciona qué criterio de diferenciación opera de manera significativa para “sentirse” parte de un grupo y ajeno a otro. Allí radica, pues, la primera diferencia entre los conceptos de cultura e identidad. La cultura refiere a un conjunto de prácticas, creencias y significados rutinarios, institucionalizados. En cambio, la identidad alude a los sentimientos, siempre subjetivos, de pertenencia a un cierto colectivo social. Señala Grimson que tal vez el problema teórico o conceptual derivado de estas primeras definiciones consiste en que las “fronteras” culturales no necesariamente coinciden con

las identitarias. Una primera noción, sumamente significativa, consiste en discutir la noción de homogeneidad cultural de los grupos sociales. No necesariamente en un mismo grupo social, del cual todos los miembros del mismo sienten subjetivamente que forman parte del mismo, existe tal homogeneidad. Las unidades culturales son, ciertamente, más complejas de lo que originalmente se sostenía en el campo de la antropología (y también de la sociología fundacional). Por ello, señala Grimson (2010) que:

“La distinción entre cultura e identidad que buscamos desarrollar aquí es más enrevesada que esta formulación inicial y cada uno de los conceptos es en sí mismo más complejo. Sin embargo, esta diferencia entre tramas de prácticas y significados, de una parte, y categorías de pertenencia, de la otra, resulta un punto de partida necesario” (Grimson, 2010: 3).

El hecho de que cultura e identidad sean conceptos distintos no implica, necesariamente, que no se encuentren profundamente imbricados. Sin embargo, tal vinculación no es una condición *sine qua non*, sino más bien una coyuntura específica en un contexto particular de sentido. Es decir, en ciertos contextos peculiares, existen prácticas o rituales que interrelacionan poderosamente cultura e identidad. En tales contextos, la realización de ciertos rituales, por ejemplo, puede colaborar en el fortalecimiento de identidades sociales específicas. Sin embargo, ello sólo depende de condiciones específicas de sentido de contextos particulares, de modo tal que no puede generalizarse nomológicamente la relación entre cultura e identidad; por el contrario, se hace necesario el estudio empírico concreto para poder establecer tal modo de vinculación. En este sentido, resulta necesario señalar que:

“Si la cultura tiene alguna relación con los hábitos, las prácticas rutinarias, los modos de percepción y significación, y las identificaciones se vinculan a definiciones de la pertenencia, tomando las relaciones entre dos grupos cualesquiera, no hay equivalencia necesaria entre las diferencias culturales entre ellos y las distancias que mutuamente perciben en términos de pertenencia” (Grimson, 2010: 4).

En el campo de la antropología han prevalecido dos posiciones teóricas preeminentes con relación al concepto de cultura. La primera posición, conocida como mirada “culturalista clásica”, entiende que las culturas pueden ser entendidas como unidades distribuidas territorialmente, con cierto grado de homogeneidad, y fronteras más o menos claras y definidas. Al mismo tiempo, considera a cada una de estas unidades con una identidad propia bien definida. Junto con el concepto de cultura, esta perspectiva antropológica anuda las nociones de territorio y comunidad, al tiempo que identidad, en una concepción que entiende que la antropología es la disciplina social por excelencia para comprender la diversidad cultural. Según esta perspectiva teórica, los grupos sociales son reificados. Se entienden a las fronteras culturales definidas de manera más bien rígida, en virtud de lo cual se entiende la existencia “esencial” de la cultura. El problema de esta perspectiva es su tendencia a la cosificación de procesos sociales históricos. En consecuencia, la identidad es una derivación de la cultura. La frontera cultura implica, necesariamente, una frontera identitaria. Esto condujo a una cierta manera del quehacer antropológico. Según Grimson (2010):

“La concepción clásica colocaba el énfasis en rescatar las “sobrevivencias culturales” previas al contacto con Occidente, justamente con la finalidad de subrayar las diferencias y archivar diversidades en riesgo de extinción. Esto implicó una opción metodológica de estudiar a los grupos humanos no occidentales como si no estuvieran colonizados” (Grimson, 2010: 5).

Con ello, lo que se negaba fundamentalmente era la interacción de los distintos grupos humanos. Se los consideraba a cada uno de ellos como realidades estancas, inconexas unas de otras. En consecuencia, la mirada ofrecida resultaba profundamente a-históricas. Esta mirada exaltaba la idea de la diferencia, muchas veces “creada” por la propia mirada metodológica, en tanto que la misma concepción teórica de cultura conllevaba a no identificar ciertas homogeneidades que era posible encontrar entre los diversos agrupamientos.

Sin embargo, poco a poco fue tomando preeminencia un modo de analizar la diversidad cultural distinta. En especial, a partir de la imposibilidad de negar empíricamente la fuerte interpenetración de los diversos grupos humanos en el contexto de la creciente movilidad física de los mismos. No sólo porque tal movilización se ha acrecentado, sino también porque la misma resulta cada vez más claramente visible. De este modo, a partir de la década del ochenta del siglo XX se profundizó la crítica a la noción “culturalista clásica”. Esta crítica fue concomitante con las reflexiones teóricas en torno a la observación de los procesos de globalización y la emergencia de otros fenómenos vinculados, tales como las dinámicas indigenistas o regionales. En el seno de la antropología, entró en discusión principalmente la noción de cultura, y en particular la fuerte vinculación que se hacía con ella con otros conceptos, tales como comunidad e identidad. Esta segunda perspectiva, conocida como “posmoderna”, discute esa relación casi íntima entre identidad y cultura.

La concepción posmoderna de la cultura considera que la cultura debe ser entendida más como adjetivo que sustantivo. Frente a la noción cosificada de la perspectiva culturalista clásica, los posmodernos entendían que la antropología debía estudiar la dimensión cultural (y no la cultura como tal). Con ello, se privilegiaba una mirada no esencialista de un proceso social mucho más complejo. En el campo de los estudios sobre la identidad también se produjeron cambios significativos. Señala Grimson (2010) que:

“Brubaker y Cooper (1997) han mostrado que hay versiones hard y soft de identidad. Esta noción “tiende a significar demasiado (cuando se entiende en un sentido fuerte), demasiado poco (cuando se entiende en un sentido débil) o nada (por su total ambigüedad). Los conceptos hard preservan el sentido común del significado del término (el énfasis en la igualdad a través del tiempo o a través de las personas), siendo el mismo que se usa en la mayoría de las identidades políticas. Los conceptos soft rompen con ese uso práctico, pero quedan enredados en un “constructivismo cliché”, donde los adjetivos fragmentada, múltiple, contingente, negociada, hacen que nos interroguemos acerca de por qué necesitamos referirnos a identidad” (Grimson, 2010: 7).

Brubaker y Cooper (1997) explican que, al referirse a la noción de identidad, generalmente se mezclan de modo inadecuado una serie de conceptos que refieren a realidades empíricas distintas, pero vinculadas entre sí. Por un lado, la existencia de ciertos atributos sociales; por otro lado, las relaciones o interacciones sociales. Por último, los modos subjetivos o formas emotivas de pertenencia social a un colectivo. El error más común, según los autores, consiste en presuponer que si dos o más sujetos tienen atributos similares, mantienen interacciones estables o asumen sentimientos de pertenencia entre sí, necesariamente comparten una identidad. Asumir tal idea implica fundamentar una relación de causalidad entre tales elementos y la idea de identidad que no puede afirmarse de modo legítimo, al tiempo que tampoco encuentra una verificación empírica concreta en todos los casos posibles de ser analizados.

La idea de atributo social puede, a su vez, ser entendida de diferente modo. Por un lado, un atributo puede asumir un carácter “objetivo”, entendiéndolo al mismo como la observación fáctica de elementos de distinción entre sujetos. También un atributo es el resultado de clasificaciones socialmente construidas. Generalmente se presupone que los atributos, sean entendidos de manera objetivista o como clasificaciones sociales, son preexistentes a los sentimientos de pertenencia de un grupo de personas a un cierto colectivo social, existen una plétora de ejemplos en donde son los sentimientos preexistentes a la construcción de tales atributos.

Tampoco es posible encontrar una relación de causalidad entre la existencia de interacciones estables entre un grupo de personas y la conformación de la identidad. En su estudio clásico, Barth (1976) explica que existen relaciones de interacción entre personas con distintos atributos y que ello puede generar, de igual modo, identificaciones comunes como distintivas. Al mismo tiempo, Anderson ha explicado, para su conceptualización de la nación como una “comunidad imaginada”, que ese colectivo social no debe tener vínculos sociales directos para conformarse como tal.

Grimson (2010) señala que, de manera conjunto a la perspectiva posmoderna, se han desarrollado al menos dos perspectivas teóricas que recuperan la noción de cultura. La primera de ellas es conocida como “perspectiva distribucional”. Señala Grimson (2010):

“La perspectiva distribucional afirma que si bien los grupos no tienen rasgos culturales absolutamente homogéneos, tampoco podría afirmarse que los rasgos están aleatoriamente distribuidos en el planeta. Hay heterogeneidades y aspectos individuales, pero dentro de distribuciones comparativamente coherentes de rasgos culturales” (Grimson, 2010: 7).

La cultura, entonces, es un concepto revalorizado, pero no desde un entendimiento de ella desde la perspectiva de “culturas exóticas”. Existen modos óptimos de usar el concepto cultura; no es una noción de la cual la antropología pueda prescindir.

Por otro lado, existe la perspectiva “diaspórica” de la cultura, que desarrolla, a partir de los análisis de Clifford (1997) el concepto de “cultura viajera”. Esta perspectiva resalta la idea de la importancia que asumen los procesos migratorios, y los modos específicos por medio de los cuales los grupos diaspóricos se integran en una comunidad. Sin embargo, la concepción diaspórica de la cultura tiende nuevamente a una esencialización del concepto, a una reificación. Se habla de identidad diaspórica, en tanto los grupos de migrantes asumirían un sentimiento de pertenencia como forma de reafirmación de la propia identificación en el contexto de un colectivo social más amplio y diferente; no obstante, esta noción debe ser sometida a verificación empírica, en tanto que, según explica Grimson (2010) pareciera ser más una moda intelectual que una constatación teórica legítima. Sin dudas, migraciones y diásporas han existido en todo tiempo y lugar, e incluso de manera más significativa, al menos en términos cuantitativos, que en la época actual. No obstante, es menester preguntarse:

“El problema teórico es cuándo un fenómeno es efectivamente diaspórico, quien lo construye de ese modo y por qué (...) Gordon y Anderson (1999) distinguen entre diáspora como herramienta conceptual referida a un grupo de personas y

diáspora en referencia a una formación de identidad. Otra vez resulta necesario preguntarse si los sujetos son agentes de procesos analizables etnográfica o históricamente, como identificación diaspórica” (Grimson, 2010: 8).

El entendimiento de la existencia de heterogeneidades en cada colectivo social habilita la posibilidad de comprender a la diversidad presente en distintos espacios, es decir, distribuida espacialmente. Esto muchas veces conduce a sedimentaciones y tipologías persistentes en el tiempo, originando desigualdades sociales asociadas a características educativas, étnicas o religiosas, entre muchas otras. Sea como fuese, las diferencias se culturalizan y origina que las desigualdades se reproduzcan, en tanto que las mismas asumen un carácter político. De este modo, ciertos colectivos sociales quedan sometidos a la guettización, condición que les impide asumir o acceder a otros universos culturales. Muchas veces ello conlleva a la estigmatización social o, por el contrario, a la estetización de las diversidades y las encarnaciones de la multiculturalidad. Como queda claro, estos procesos son ciertamente complejos, y sus consecuencias difíciles de aprehender teóricamente.

Grimson (2010) explica que las teorías antropológicas de la identidad han tenido como referencia casi necesaria, al menos desde la década del cincuenta del siglo XX hasta el día de hoy, la dimensión de la etnicidad. Ello no significa que la indicación de subculturas juveniles o movimientos sociales operen necesariamente como identidades étnicas. Más bien se trata de una metáfora teórica, por medio de la cual el modelo construido en torno a las identidades interétnicas es pasible de generalización para la explicación de otras identidades. Grimson (2010) explica que:

“Se trata de una relación entre perspectivas acerca de la instrumentalidad, la supuesta esencialidad la relación entre identidad, comunicación y organización social, los procesos fronterizos y contrastivos. Se trata de la relación entre esos conceptos que fueron pensados en relación con la etnicidad y que, aunque cambien drásticamente, también pueden ser pensados para otros procesos” (Grimson, 2010: 10).

Un modo fructífero de pensar la cultura y la identidad es pensarlas de modo desvinculado. Es decir, asumir esta perspectiva de análisis habilita la posibilidad de considerar a las identidades como construcciones, como invenciones, y en virtud de ello como objetos pasibles de manipulación. Ello resulta especialmente notable con la conceptualización del nacionalismo. El nacionalismo, entendido como ideología, pregonaba la existencia de una homogeneidad cultural anclada en delimitaciones territoriales que no encuentra sustento empírico. La perspectiva de la “fricción cultural” explica que:

“(…) las identidades son el resultado de intereses y procesos políticos (a veces imbricados con económicos). Si bien esta visión ha contribuido a desustanciar las identidades y a desacoplarlas de la cultura, en las últimas décadas resultó claro que había menosprecio hacia el papel de esta última. Su énfasis en lo político, en la conflictividad y en los intereses chocó con los límites de su anticulturalismo” (Grimson, 2010: 11).

Grimson (2010) entiende que puede resultar fructífero en términos teóricos repensar la noción de cultura realizando una operación metafórica con el concepto de nación. Este último ha sido objeto de análisis de la antropología por casi todas las perspectivas teóricas existentes. Asimismo, señala Grimson (2010) que la idea de nación “tiene una peculiaridad empírica: constituye una unidad de alta complejidad porque en ella siempre se hace presente, de algún modo, una heterogeneidad que la define” (Grimson, 2010: 11). La nación se trata de la unidad cultural con mayor heterogeneidad interna. Por ello, resulta significativo explorar, por medio del concepto de nación, qué es entendido por “unidad” y qué es entendido por “heterogeneidad”.

Tradicionalmente, tanto cultura como nación eran entendidas como unidades homogéneas. Se consideraba que una cultura o una nación era un colectivo humano que tenía una religión común, una lengua común, ciertos modos rituales de hacer las cosas. La realidad empírica actual claramente contrapone esa concepción de nación a una completamente distinta: las naciones actuales son multiétnicas, plurirreligiosas, con diversidad de lenguas. En tanto que aún se pretende conservar el viejo sentido del

término “cultura”, muchas veces se refiere a la nación como “multicultural”, asumiendo que tal término resulta equivalente al término “multiétnico”. Sin embargo, las heterogeneidades posibles de ser reconocidas en las naciones no siempre se sustentan sobre tal diferenciación étnica.

Claramente, la observación del mundo contemporáneo conduce a la verificación de que esas “unidades homogéneas” están fundadas sobre profundas heterogeneidades. Ello resulta observable no sólo en cuanto a diferencias de género, distancia intergeneracional o modos de interconexión. También es posible de advertir en los distintos espacios de translocalidad, globalidad y glocalización (Giddens, 1997). Frente a ello, muchos autores han señalado, de modo algo simplista, la inutilidad de pensar en unidades culturales. El proceso globalizador conllevaría a una porosidad tal de las distintas unidades que ello produciría, en consecuencia, a la desaparición de las diferencias que fundan la existencia de la diversidad. Si uno llevara al extremo este tipo de argumentos, las fronteras no tendrían sentido alguno. No obstante, nuevamente la realidad empírica niega esta posición: si bien es posible asumir cierto grado de interpenetración cultural, lo cierto es que las diferencias existen, y ciertos modos de hacer las cosas en cierta región del mundo son radicalmente diferentes a otras.

1.4. Reflexiones finales en torno a la idea de cultura

La cultura es un complejo de difícil elucidación teórica. Sin embargo, resulta absolutamente necesario reflexionar sobre la misma, en tanto que la misma opera como el marco de significación de las prácticas sociales. No obstante, comprender a la cultura estrictamente como marco referencial o encuadre de lo social podría conducir al error de reificar aquello que asume, en realidad, un carácter dinámico. La cultura se encuentra en permanente producción y reproducción, y dicha producción cultural es el “resultado” de un proceso de construcción dialéctico de la realidad socio-cultural, en el cual el agente social tiene un rol fundamental. La cultura no es un “algo” dado; está en constante resignificación.

En este sentido, el punto de partida de una investigación que problematiza los procesos de identificación social y las tensiones emergentes de ellos, necesariamente debe constituirse en torno a la noción de cultura. La conceptualización de la cultura como “configuración cultural” (Grimson, 2011) permite reconocer dos elementos fundamentales: por un lado, el carácter histórico de toda configuración. Es decir, la cultura “actual” es la resignificación de la cultura “pasada”, al tiempo que el producto de una construcción diacrónica de constante conformación. Ciertas condiciones del pasado operan como condicionantes del presente: en este sentido, las relaciones de poder que forman parte de todo proceso social se hacen manifiestas en la cultura “del presente”. Pero por otro lado, y de modo simultáneo, la cultura es producto de la contingencia de lo social. Toda configuración cultural es, al mismo tiempo que condicionada por su pasado, contingente al presente. Todo ello debe conducir a pensar en un carácter más complejo de la configuración cultural, en donde no resulta aceptable las visiones deterministas del pasado. En este sentido, la perspectiva constructivista social se presenta fructífera para recuperar el carácter contingente del ordenamiento socio-cultural actual.

En suma, los procesos de identificación sólo pueden ser pensados en el contexto más amplio de una configuración cultural que recupere la dimensión significativa del mundo social. Por ello, se ha hecho énfasis en la cultura como un conjunto de códigos de la significación (Margulis, 2009), que habilita los procesos sociales constitutivos (entre ellos, la identificación), al tiempo que es el “resultado” de ellos. Se ha enfatizado al mismo tiempo el valor heurístico de la perspectiva constructivista para dar cuenta del carácter dinámico y dialéctico de la cultura en los procesos de construcción de la realidad social, tanto en su dimensión del mundo social objetivo, como en la elaboración íntima de la subjetividad del agente social.

Resulta necesario, pues, avanzar en el desarrollo de los procesos de identificación. La identificación, entendida como el proceso social por medio del cual los actores sociales conforman su identidad social, será el objeto de estudio y análisis del capítulo siguiente.

CAPITULO II

SOBRE LA IDENTIDAD

2.1. Aproximaciones al concepto de identidad social

El concepto de identidad resulta fundamental en la teoría sociológica. Da cuenta de un proceso constitutivo de “lo social”. Por tal motivo, la genealogía del concepto resulta sumamente extensa en la disciplina. No obstante, es posible encontrar en los trabajos de George Mead las primeras reflexiones psico-sociológicas de la identidad.

Siguiendo a Jenkins (2008), es posible entender que:

“la identidad es la capacidad humana, enraizada en el lenguaje, de saber quién es quién (y en consecuencia, qué es qué). Esto involucra saber quiénes somos, saber quiénes son los otros, que los otros sepan quien somos, y que nosotros sepamos quienes ellos piensan quiénes son, y así sucesivamente: una clasificación o mapeo del mundo humano y nuestros lugares en él multi-dimensional, como individuos y como miembros de colectividades” (Ashton et al, 2004; en Jenkins, 2008).

En este sentido, la identidad no es un posesión del agente social, sino más bien un proceso al cual puede denominarse como identificación. A pesar de las teorías deterministas que consideran que la identidad tiene un carácter determinante en la acción humana, sería más correcto señalar que la misma condiciona o habilita ciertos cursos posibles de acción de los agentes sociales.

En tanto la identificación implica una operación de clasificación (de distinguir “esto” de “aquello”), es de suponer que la misma siempre implica una evaluación. Es decir, la

clasificación que supone todo proceso de identificación se encuentra anclada en un sistema jerárquico de valores que los agentes sociales ponen en juego cada vez que producen (y reproducen) los procesos clasificatorios (Jenkins, 2008). Con ello, toda clasificación cognitiva implica una organización jerárquica de los elementos que se están diferenciando. Esta jerarquización de la clasificación es el resultado de los mismos procesos interactivos que habilitan la identificación. Es decir, es un producto social. La complejidad del proceso de identificación es que los agentes sociales se encuentran diferenciados (e identificados) de distinta forma en distintos niveles: en un cierto nivel clasificatorio, el agente A y el agente B podrían estar identificados; mientras que en otro nivel no. Por último, como todo proceso de identificación implica necesariamente la interacción, tal proceso habilita que se desarrollen distintas modalidades de relaciones sociales. Esto conduce a que los procesos de identificación pueden resultar de modalidades de interacción cooperativas, conflictivas, de competencia regulada, o incluso de cierta ambivalencia.

La teoría sociológica de la identidad resulta compleja, en tanto que incorpora al análisis los procesos de identificación tanto individual como colectiva. De tal modo, no resulta suficiente pensar que cierta identificación grupal de un agente podría conducir, de manera “irreflexiva”, a cierta pauta de comportamiento social con relación al orden jerárquico que sustenta la clasificación previa; por el contrario, en tanto fenómeno multi-dimensional, la identidad opera en todos los sentidos. Esto significa que el criterio jerárquico que determina la motivación de la acción de un agente por su pertenencia a un colectivo social no implica, necesariamente, que su comportamiento se oriente en el sentido que le propone tal clasificación; de modo concurrente, su identidad individual se entrelaza con otros criterios clasificatorios que pueden alterar los patrones de conducta si sólo se analizaran sus identificaciones colectivas. Por ejemplo, la identidad colectiva de un agente A puede “motivarlo” a que tenga desprecio por todos los agentes posibles de ser clasificados como B; no obstante, en tanto el agente A también cuenta con un criterio clasificatorio que forma parte de su identidad individual, puede ser que un agente B sea

considerado un “amigo”, y por ello, a pesar de contar con “motivos” para despreciarlo por su identificación colectiva, no lo hace.

Siguiendo a Jenkins (2008), los procesos de identificación no son valorativamente neutrales. De este modo, resulta relevante analizar el rol que cumplen los intereses (de cualquier tipo) que tienen los agentes sociales al momento de llevar adelante los procesos clasificatorios que implica toda identificación.

Desde la antropología social, Barth (1969) argumenta que:

“la identificación y la colectividad son generadas como productos emergentes de transacciones y negociaciones de los individuos en busca de sus intereses” (Barth, 1969; en Jenkins, 2008).

La postura crítica de la perspectiva estructural- funcionalista, dominante en la época en la cual Barth propone este postulado, intenta contradecir la posición que entendía que la identificación era el resultado de la referencia que las personas hacían a sus linajes o segmentos sociales básicos, tales como estructuras clánicas o tribales.

Por otro parte, Jenkins (2008) recupera la posición socio-psicológica de Tajfel (1981), quien sostiene que la membresía a un cierto grupo social resulta suficiente en sí misma para generar identificación con los miembros del grupo, y en consecuencia, comportarse de manera discriminatoria contra aquellos que no pertenecen al mismo.

La cuestión no resulta sencilla de elucidar, en tanto que la definición de intereses se encuentra fuertemente vinculada a los modos de identificación de cada agente social. Pero al mismo tiempo, el modo en que cada agente social define sus propios intereses genera las condiciones posibles para que se produzcan procesos de identificaciones individuales y colectivas. En algún punto, es necesario reconocer que la idea de un agente social “desanclado” de las redes organizacionales o grupales a las que pudiera pertenecer resulta una falacia; de tal modo, la definición de intereses, tanto individuales como colectivos, se generan en una dialéctica entre la interacción del agente con otros

miembros del grupo, con el grupo considerado como actor colectivo, y con sus pretensiones estrictamente individuales.

Una tercera línea de debate con relación a la identidad la constituye la importancia que asumen los grupos sociales en los procesos de conformación de la misma. En general, es aceptado en la mayoría de los exponentes de la sociología de los grupos sociales que los mismos ofrecen pautas poderosas de identificación a sus miembros. Los grupos sociales ejercen no sólo presión de grupo, sino también una identificación de intereses compartidos, al tiempo que operan como agentes de socialización. Sin embargo, Brubaker (2004) considera que la categoría “grupo social”, aplicada a los grupos étnicos, no tiene existencia real. Por el contrario, sostiene que lo que empíricamente es existente es un sentido de “grupalidad”, es decir, un cierto sentido de pertenencia al grupo (Brubaker, 2004). El criterio étnico, en este sentido, no opera como clasificatorio de un tipo particular de agrupamiento humano, sino que es más bien una categoría cognitiva individual anclada en los sistemas de percepción y cognición de los agentes sociales. Implica una cosmovisión, pero no una verdadera organización de los grupos humanos. Estas consideraciones sobre los grupos étnicos le permiten concluir al autor que la identidad como tal sigue la misma lógica; la identidad no implica un “tener” ni tampoco un “ser”: por tal motivo, la identidad no compele a las personas a actuar de determinado modo. La identidad es, más bien, el resultado de lo que las personas hacen de ella, en virtud de sus propios intereses o propósitos (Brubaker, 2004).

Los argumentos de Brubaker contienen conclusiones erróneas, si bien se sostienen sobre ciertas premisas que pueden ser consideradas legítimas. Por un lado, ya se ha señalado que la identidad resulta de procesos de identificación, que implican clasificación, que los agentes sociales llevan adelante en procesos interactivos, y en virtud de ello, en el marco de grupos sociales de diversa índole. Tales procesos de identificación se verán modificados en tanto la propia percepción del agente considere que él mismo pertenece o no a determinado grupo social. Por otro lado, en tanto que el comportamiento individual se encuentra atravesado por el cálculo instrumental, las instituciones sociales, los

habitualización e incluso la contingencia, resultaría simplista considerar que la identidad determina sin más el comportamiento de los agentes sociales. Toda conducta individual se encuentra intersectada por estos factores complejos, que incluyen las respuestas emocionales a partir de las percepciones del otro, la evaluación de las condiciones y recursos disponibles, cosmovisiones y conocimientos del mundo, y mucho más. De tal modo, sin dudas la identidad grupal opera como un condicionante más en una plétora de condiciones que habilitan un proceso interactivo, pero lejos está de determinar la conducta individual (Jenkins, 2008).

Sin embargo, la conclusión de Brubaker (2004) de que los grupos sociales no tienen existencia “real” se sostiene sobre una falacia de equívoco semántico: la definición asumida por el autor no resulta compartida por el conjunto de los representantes de la sociología de los grupos. Si bien es cierto que no todos los grupos sociales tienen las características que se les adjudica a los grupos étnicos (límites claros y definidos o cierta homogeneidad interna), no es posible negar una definición mínima de grupo social, entendida como una colectividad humana que reconoce su propia existencia y su membresía. En última instancia, la noción de “grupalidad” de Brubaker (2004) se encuentra implícita en esta definición mínima de grupo social. Por otro lado, tal como afirma Jenkins (2004):

“Los individuos humanos son entidades reales; los grupos no lo son. Ellos no pueden comportarse ni actuar, y no tienen una existencia material limitada en tiempo y espacio. Sólo de los individuos que constituyen los supuestos grupos, es decir, sus miembros, puede decirse que exhiben estos atributos, no los grupos en sí mismos (...) Los grupos y otras colectividades son más elusivas que los individuos (...) No son meramente agregados aritméticos (...) lo que los constituyen y definen es más que meramente el hecho de sus miembros...”
(Jenkins, 2008: 10).

De todos los grupos sociales, las organizaciones, sean formales o informales, resultan las más asequibles en términos empíricos. Toda organización implica la existencia de hábitos,

costumbres y códigos de normas implícitos o explícitos, al tiempo que la existencia de una división social del trabajo, estructuras de poder o jerárquicas y objetivos concurrentes más o menos claros. Tal como afirmarían Durkheim (2003), las organizaciones asumirían una existencia sui generis, en tanto que no dependen de la membresía de sus integrantes para conformar su existencia como tal. Brubaker (2004) sostiene que ontológicamente los grupos no existen, sino lo que resulta verificable empíricamente es ese sentido de grupalidad referido previamente; no obstante, en tanto entidad imaginaria, ello no implica que no asuma un carácter real (Castoriadis, 1997). Si bien es posible aceptar el criterio de Brubaker de la entidad imaginaria de los grupos sociales, ello no implica renunciar a su condición de existencia ontológica real; por el contrario, los grupos sociales son “experimentados” en la vida cotidiana de todos los agentes sociales. A los efectos de considerar la problemática de la conformación de la identidad, resulta relevante revisar los motivos por los cuales los agentes sociales, en tanto sujetos reflexivos, asignan importancia a la membresía de un grupo como un factor constitutivo de la identidad.

Jenkins (2004) asume una posición interaccionista para responder al cuestionamiento sobre la importancia de los grupos sociales en la vida cotidiana de las personas. El primero de los motivos que arguye es que, en el decurso de la cotidianidad, los agentes sociales experimentan la pertenencia a pequeños grupos, desde la familia, el grupo de pares o la comunidad religiosa. También advierten sus experiencias en organizaciones mayores, tales como una empresa o una universidad. Para refutar el argumento de Brubaker (2004), Jenkins afirma que:

“Para permanecer con el interés primario de Brubaker, la etnicidad, tanto las familias, como los grupos de pares y los círculos de amistades están regularmente identificados con líneas étnicas y ayudan a constituir grupos étnicos más grandes. Organizaciones formales a pequeña escala pueden estar también profundamente implicadas en la construcción diaria de la colectividad étnica: clubes deportivos, congregaciones religiosas, escuelas, organizaciones

voluntarias, negocios, y partidos políticos pueden todos ser significativos al respecto...” (Jenkins, 2008: 12).

De modo tal que, siguiendo el argumento de Jenkins (2008), la existencia real de un grupo radica fundamentalmente en que sus miembros saben de su existencia y pertenencia, independientemente de los distintos modos que puede asumir tal membresía. La capacidad cognitiva y perceptiva de los agentes sociales respecto de ello viene de la mano de lo que Jenkins denomina “categorización” (Jenkins, 2008). Toda categorización implica una auto-identificación, en tanto es la manifestación externa de la identificación. La categorización resulta fundamental para pensar el transcurso de la cotidianeidad de los agentes sociales en el seno de los distintos grupos a los que pertenecen, no sólo en términos objetivos, sino en términos de auto-representación. La categorización reside en la capacidad de los agentes de rutinizar tales procesos de clasificación, de modo tal que afirma continuamente la identidad de grupo. El modo en que un agente social se percibe a sí mismo se encuentra íntimamente vinculado al modo en que percibe a los demás. Lo mismo sucede en sentido contrario. Esta operación de categorización es la que habilita que en el seno de los grupos sociales se desarrollen distintas modalidades de interacción, que transcurren en un continuo que puede abarcar desde la cooperación hasta el conflicto. En este sentido, la premisa fundamental del constructivismo social se funda en la idea, justamente, de la existencia real de los grupos sociales. En tanto que las personas significan que los grupos tienen una existencia real en su cotidianeidad, actúan de modo tal que asumen dicha existencia; en ese proceso de significación e interacción se encuentran las bases de la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 2003).

Jenkins (2008) sostiene que el proceso de identificación resulta relevante en tanto que es el mecanismo cognitivo que, de manera reflexiva, utilizan los agentes sociales para clasificar a los demás, y clasificarse a sí mismos, tanto en términos individuales como colectivos. Es la capacidad de “ordenar” el mundo humano, a partir de la asignación de status-roles, y las significaciones y expectativas de comportamientos que se vinculan con ellos. En última instancia, la identificación resulta un proceso social constitutivo en tanto

que habilita la vida social, sustenta un cierto “orden”, y permite, tal como afirman Berger y Luckmann (2003) la continuidad de la vida humana. Asimismo, Jenkins (2008) niega la posibilidad de que la identificación implique una determinación de los comportamientos sociales e individuales; más bien señala posibles caminos para la acción. Sin embargo, la identificación nunca es unidimensional: el agente social cuenta con diversas identidades concurrentes, y en cierta medida, con un menú bastante amplio de posibles cursos de acción que se habilitan a partir de la existencia de esas múltiples identificaciones sociales. De allí la imposibilidad metodológica de asumir que los comportamientos humanos serán de tal o cual modo a partir de las identidades sociales de los agentes; la relación entre identidad, poder e intereses (tanto individuales como colectivos) resulta en una compleja dialéctica que no resulta sencilla de decodificar; incluso sería poco probable que así pudiera ser, en tanto todo ello se encuentra mediado por la contingencia del mundo social.

El término “identidad” asume en la literatura especializada en sociología y antropología cultural un conjunto diverso de significados, muchos de ellos incluso contradictorios. De tal modo, Brubaker (2004) ha señalado que la utilidad del término “identidad” en el campo de las ciencias sociales es mínima, incluso desechable, en tanto el concepto agrupa un conjunto de realidades empíricas de muy distinta naturaleza. En cierta medida, al referir a realidades y procesos tan distintos, el concepto ha perdido, según el autor, validez teórica. Ashton (2004), por su parte, adhiere a la noción de una polisemia excesiva del término en el campo disciplinar de las ciencias sociales; sin embargo, el concepto “identidad” refiere a una realidad empírica tan significativa para la reflexión sociológica, que el mismo no puede ser abandonado sin más. En tal caso, resulta necesaria una revisión del aparato conceptual aprehendido por la disciplina sociológica y una crítica más profunda sobre la fecundidad teórica y empírica del mismo. En la misma línea, Jenkins (2008) sostiene la necesidad de seguir estudiando un proceso humano fundamental, y en virtud de ello, el requerimiento de poder abstraerlo, conceptualizarlo. De allí su insistencia en reemplazar el término “identidad” por “identificación”, en tanto que el primero implica la reificación de un proceso de construcción social; en cambio, el segundo

logra desanclarse de las malas adjudicaciones de sentido dadas en la disciplina, al tiempo que revitaliza la noción de que la identificación es un “proceso”, no una “cosa”.

Jenkins (2008) asume también la noción de que la identificación implica principalmente la capacidad de clasificación de los “otros”; si bien la identidad puede pensarse en términos individuales, su significación sociológica es mayor cuando se aplica a la posibilidad que tienen todos los agentes humanos de asignar clasificaciones al resto de sus congéneres. De este modo, ello no implica que los procesos de auto-identificación no resulten significativos; sin embargo, en términos sociológicos, resulta más fecunda una reflexión empírica y teórica de la identificación que lleva adelante el agente social en su relación con otros.

La identidad social se encuentra sustentada sobre la existencia de la interacción humana. En dichos procesos interactivos existen intercambios simbólicos, es decir, significación y resignificación de sentidos que son construidos a partir de la propia interacción, en contextos o marcos que operan como condicionantes (o habilitantes) para su elaboración. De tal modo que la problemática de la identidad social pone en discusión una vieja disputa teórico-metodológica respecto de las vinculaciones existentes entre el individuo (sea conceptualizado como sujeto, actor social o agente) y la estructura social. Esas antinomias entre posiciones subjetivistas y objetivistas recuperadas por la tradición sociológico a lo largo de su desarrollo han sido bien explicadas por la generación de sociólogos herederos del constructivismo social (Giddens, 1997; Bourdieu, 1998). Sea cual fuese la “versión” del constructivismo asumida como legítima, o heurísticamente valiosa, es posible sostener que el constructivismo social, como paradigma epistemológico, resulta adecuado para contener un conjunto de reflexiones teóricas sobre procesos de conformación de significados y sentidos socialmente elaborados. En este sentido, la reflexión teórica sobre la identidad o la identificación asume especial relevancia en el marco de esta discusión epistemológica de mayor alcance.

La identidad, pues, supone la existencia de la interacción social, y en virtud de ello, la reflexividad del agente social, en tanto dador de sentidos y sujeto capaz de revisar

(reflexivamente) los sentidos construidos. Por tal motivo, Jenkins (2008) sostiene que hablar de identidad social es hablar de “identidad”. Toda identidad es social, en tanto que la identificación implica la circulación de sentidos, y por definición, los sentidos implican interacción social (en sus diversas modalidades: cooperación y conflicto, comunicación y negociación).

Considerar la identidad como una “cosa” implica una reificación inaceptable del proceso de identificación. Jenkins afirma que:

“La reificación descuidada de este tipo presta insuficiente atención en cómo la identificación trabaja o es hecha; a los procesos y la reflexividad, a la construcción social de la identidad en la interacción e institucionalmente. La identidad sólo puede ser entendida como un proceso de ser o llegar a ser...”
(Jenkins, 2008: 17).

A partir de estas nociones, Jenkins propone una definición sociológica de la identificación en los siguientes términos:

“La identidad denota los modos en los cuales los individuos y las colectividades son distinguidas en sus relaciones con otros individuos y colectividades; la identificación es el establecimiento y significación sistemáticos de relaciones de similitud y diferencia, entre individuos, entre colectividades, y entre individuos y colectividades; tomadas juntas, la similitud y la diferencia son los principios de identificación dinámicos, y se encuentran en el corazón del mundo humano”
(Jenkins, 2008: 18).

En la tradición sociológica clásica, los principios de similitud y diferencia fueron ampliamente reconocidos. Los autores fundacionales de la Sociología (Marx, Durkheim, Weber, Simmel) han reflexionado, con mayor o menor extensión, sobre ellos. Jenkins (2008) sostiene que, en términos prácticos, la identificación puede ser entendida como una síntesis de relaciones de similitudes y diferencias; en tanto implica la interacción como vehículo de tal síntesis, los resultados nunca son fijos o predeterminados; la

identificación resulta, entonces, “negociable”, producto de acuerdos y desacuerdos que se suceden de modo inestable a lo largo del tiempo, y por ello, que no implican modos fijos de significación, sino más bien sumamente variables. Jenkins afirma que:

“Para insistir que la identidad no es fijada, inmutable o primordial, que es en última instancia socio-cultural en sus orígenes, y que es algo negociable y flexible, es el lugar correcto para comenzar si queremos entender cómo la identificación trabaja” (Jenkins, 2008: 22).

Dentro de las distintas perspectivas teóricas sobre la identidad desde una mirada sociológica, existen al menos dos posiciones que agrupan a los especialistas en esta área de estudio: por un lado, aquellos que entienden que la identificación se encuentra fuertemente vinculada con la diferenciación; por otro lado, están aquellos que entienden que la identidad sólo puede ser entendida en una dialéctica que involucre concurrentemente a la semejanza y la diferencia.

La primera posición, a la cual Jenkins llama “los teóricos de la diferencia” (Jenkins, 2008), sostienen que las identidades sociales son el producto de procesos de diferenciación y exclusión, y en última instancia, que la identidad implica establecer distinciones entre las personas. Hall (1996) sostiene que las identidades operan como puntos de identificación debido a su capacidad para excluir, es decir, para establecer una diferencia entre los miembros de una colectividad, a partir de algún criterio específico de exclusión. La conformación de la identificación operaría en términos relacionales; se sabe quién es “uno”, básicamente porque no se es ese “otro”. En esta línea de pensamiento, Benhabib (1996) afirma entonces que toda política que fomente la conformación de una identidad social es, finalmente, una política de exclusión, un programa que sostiene como principio rector la creación de la diferencia. Jenkins sostiene que, en las teorías que sustentan la identificación a partir de la diferencia, la “diferenciación de” opera lógicamente como proceso previo a la “identificación con”, de modo tal que el proceso de diferenciación social sería más relevante o asumiría mayor importancia.

Jenkins (2008) sostiene que la propuesta de entender la identidad a partir de la diferencia puede ser contrastada con otras posiciones teóricas que pretenden resaltar el carácter dialéctico y constructivista de la identificación: estas perspectivas serían capaces de registrar adecuadamente la relación de interdependencia entre semejanza y diferencia.

Jenkins sostiene que:

“(...) lógicamente y en la interacción diaria, no tiene sentido separar la similitud y la diferencia, o acordar que la segunda tiene mayor significado. No tenemos una sin la otra: identificar algo como un A, es aseverar que tiene ciertas propiedades en común con todas las otras A; y que difiere de B, C y así sucesivamente. Decir quién soy es decir quién o qué no soy, pero es también decir con quien tengo cosas en común...” (Jenkins, 2008: 24).

En general, es recuperado en cierta literatura (Benhabib, 1996) que el concepto de “identidad” se utiliza como sinónimo de relaciones de similitud, mientras que se reserva la diferenciación como un proceso que, si bien debe ser pensado de modo concurrente con la identificación, asume un carácter relativamente más autónomo. Esta perspectiva, si bien más cercana a la concepción constructivista sostenida por Jenkins (2008), brinda igualmente una mayor preeminencia a la diferenciación como elemento constitutivo de la identidad.

En conclusión, la identificación debe ser comprendida como un proceso de clasificación y asignación de significaciones que, de modo necesario, involucra tanto a la similitud como a la diferencia. Tal como sostiene Jenkins (2008), el criterio de diferenciación resulta insuficiente, tanto teórica como empíricamente, para señalar “quién es quién” en el mundo, pues si bien es cierto que toda exclusión colabora en señalar “quién es no quién”, nada dice respecto de las características comunes que ese “quien” pudiera tener con otros semejantes. Los “teóricos de la diferencia”, afirma Jenkins (2008) subvalúan la relevancia que adquiere la noción de comunidad y los lazos de solidaridad en una colectividad humana al momento de identificarse unos con otros. Sin embargo, algunas posiciones

teóricas que sostienen la importancia de la diferencia como criterio fundacional del proceso de identificación pueden resultar valiosas para evitar caer en una concepción tan errada como la propuesta por los “teóricos de la diferencia”: considerar de manera análoga a la identidad como mismidad. En este sentido, la posición sostenida por Butler (1990) puede revelar el carácter transformador del orden social de aquellos que se inclinan por la diferencia. Con ello se pretende reconocer el valor teórico (y político) de las teorías de la diferencia, si bien se sostiene que resultan insuficientes para caracterizar la dialéctica del proceso constructivista de la identificación. Tal como concluye Jenkins:

“Debemos reconocer que las invocaciones de la similitud están íntimamente relacionadas con la afirmación de la diferencia. Una de las cosas que las personas tienen en común en cualquier grupo es precisamente el reconocimiento de otros grupos o categorías de las cuales ellos difieren. No puede ser de otro modo: Hughes entendió esto hacia finales de los ’40, y Barth desarrolló la idea posteriormente (Barth, 1969; Hughes, 1994). Pero reconocer esto está lejos de afirmar que la diferencia sola – o aun principalmente- es la principal árbitro de quién es quién. El mundo humano simplemente no funciona de tal modo” (Jenkins, 2008: 33).

Jenkins (2008) sostiene asimismo que resultaría poco probable que el agente social pudiera llegar a tener una comprensión cabal de la dimensión colectiva de la vida social si sólo se basara en una lógica interpretativa del mundo humano basada en la diferencia. Previamente ha sido argumentado que la vida colectiva implica mucho más que la suma aritmética de agentes o actores sociales individuales. La conformación de lazos solidarios basados en formas de cooperación parecerían rechazar la noción de que toda identificación se sustenta en la exclusión; más bien, la estructuración de la sociedad implica una dialéctica que no puede dejar de lado la identificación entendida a partir de la similitud, lo que habilita procesos interactivos basados en modelos cooperativos.

2.2. Los modos de conformación de la identificación

La identificación es un proceso que conforma parte de la vida cotidiana de las personas. En sus múltiples interacciones diarias, las personas se enfrentan permanentemente a la necesidad de establecer diferenciaciones y similitudes entre aquellos que los rodean. Básicamente, por medio de la interacción y el intercambio simbólico logran determinar quién es quién o qué. Esta práctica de la vida cotidiana, por otro lado, no implica necesariamente que el agente reflexione sobre la identidad; incluso, es probable que no la conceptualice como tal, a pesar de “procesar” continuamente durante todos sus días procesos de clasificación y significación. Tal como señala Jenkins (2008):

“Sin repertorios de identificación no seríamos capaces de relacionarnos unos con otros de manera significativa o consistentemente. Perderíamos el sentido vital de quién es quién y qué es qué. Sin la identidad, no podría haber mundo humano, al menos tal como lo conocemos. Es el sentido más básico por el cual la identidad es relevante” (Jenkins, 2008: 35).

En general, en las ciencias sociales, afirma Jenkins (2008), se entiende que la identidad individual es un fenómeno que debe ser tratado de modo distinto a la identidad colectiva. Se asume que el primero de los fenómenos pertenece al campo de la psique humana, y por ello, resulta privativo de cierto campo disciplinar (la psicología), mientras que el segundo corresponde al campo propio de la sociología o la antropología social. Sin embargo, la perspectiva constructivista en el pensamiento sociológico intenta vincular ambos fenómenos, por entender que se trata, en realidad, de un único proceso. Incluso ciertas ramas de la psicología social (Potter, 1996) entienden que la identificación personal y la identificación social se corresponden con constructos psicológicos diferentes.

Sin embargo, varios pensadores han intentado establecer vínculos entre ambos procesos de identificación, por considerarlos en igualdad de importancia para entender el proceso de construcción social de la identidad. Por ejemplo, Berger y Luckmann (2003) entienden

que la identidad social se conforma como una dialéctica entre la realidad objetiva y la subjetivación de la misma, y que por medio de la concurrencia de la externalización, objetivación e internalización de la realidad, los agentes sociales conforman su identidad, tanto individual como colectiva. Jenkins (2008) adopta una posición similar, al asumir que en el proceso de identificación, tanto la individualidad como los aspectos socialmente compartidos del agente deben ser considerados en igualdad de condición. También sostiene que las identificaciones individuales y colectivas se producen en la interacción, y que por medio de ella, las mismas son producidas y reproducidas de modo constante, y por ello, la identidad no puede ser pensada como un “producto final”, sino como un proceso de negociaciones e intercambios simbólicos complejos en donde se ponen en juego dinámicas de poder, autoridad e intereses que deben ser analizados en forma conjunta. Estas ideas, fundacionales para el pensamiento constructivista, son sostenidas de manera independiente por distintas perspectivas teóricas, y el diferencial énfasis sostenido sobre los aspectos individuales o sociales conduce a una interpretación inadecuada del modo en que se producen los procesos de conformación de la identidad. Mientras en la psicología el “sentido común” indica que, en términos ontológicos, debe privilegiarse los aspectos individuales, en la sociología (y también la antropología social) se dispensa mayor interés al aspecto colectivo. Sin embargo, tal como señala Bauman (2003), la sociología es la disciplina que pretende conocer el mundo humano y la compleja red de interdependencias mutuas que se establecen entre los sujetos que lo conforman. De tal modo, sólo una perspectiva que pretenda colocar en pie de igualdad, en términos analíticos, los aspectos individuales de la personalidad junto con los aspectos colectivos socialmente elaborados puede resultar fructífera para el estudio de la identidad.

En última instancia, tal como sugiriera Giddens (1998) en su modelo de la estructuración, el mundo humano (Bauman, 2003; Jenkins, 2002) supone o implica al menos tres niveles de análisis que deben ser considerados al momento de reflexionar teóricamente sobre los procesos de conformación de la identidad. El primero de ellos se relaciona con el orden del “individuo”, es decir, con los aspectos de la subjetividad encarnados en los sujetos individuales (lo que habitualmente se denomina el sistema de la personalidad o psiquis

individual). El segundo orden es el de la “interacción”, en tanto que el mundo humano es un complejo entramado de relaciones sociales entre sujetos individuales (lo que habitualmente es llamado relaciones sociales, y constituye el basamento del pensamiento sociológico fundado en el individualismo metodológico). El último orden es el de las “instituciones”, conformado por los modos tipificados y habitualizados de comportamiento social, por los patrones de organización y estructuración de las redes de interdependencia (lo que habitualmente se considera como el marco socio-normativo que ofrece “recetas sociales” o modos de hacer las cosas en “sociedad”).

La mirada constructivista, a diferencia de otras perspectivas teóricas, ofrece la posibilidad de analizar de modo simultáneo los tres órdenes, de modo tal de dar cuenta que manera unificada a un fenómeno de profunda complejidad. Implica, asimismo, asumir que los tres órdenes concurren en una misma realidad empírica, y por lo tanto, en un mismo espacio, tanto físico como intersubjetivo. El constructivismo social es incapaz de referir a un orden sin implicar los otros; asimismo, la noción de orden no refiere exclusivamente a la noción de que la “sociedad” implica un ordenamiento que permite su producción y reproducción, sino a la existencia de esquemas de clasificación que permite que el pensamiento sociológico pueda decir algo sobre tales órdenes.

En este sentido, la perspectiva constructivista es heredera de una serie de pensadores que han ejercido una enorme influencia en su elaboración final. Sin dudas, en la problemática de la identificación, el pensador fundacional es George Mead, quien fuera uno de los primeros que intentara establecer las relaciones existentes entre los órdenes previamente indicados. Otras influencias significativas sobre el constructivismo social provienen del pensamiento de Georg Simmel o ciertas corrientes de la escuela crítica. Sea como fuese, el constructivismo social conforma un cuerpo acabado de conceptos teóricos y una mirada particular sobre el “mundo humano” a partir de las propuestas teóricas de Berger y Luckmann (2003), Anthony Giddens (1998), Pierre Bourdieu (1993) y Richard Jenkins (2002).

El orden del “individuo” se vincula con el aspecto subjetivo del sujeto humano. La identidad individual, encarnada en un sujeto, no es más que el resultado de un proceso socialmente construido. Si bien es cierto que los individuos son únicos e irrepetibles, también es correcto afirmar que su subjetividad está conformada (en constante transformación) a partir de la socialización, es decir, de la interacción con otros. Tal como sostienen Berger y Luckmann (2003), la socialización es el proceso ontogenético de inducción amplia y coherente al mundo social objetivo, o al menos, a una parte de él; de tal modo, toda socialización implica la conformación del ser subjetivo, y en tanto que la misma es un proceso constante durante la toda la vida del individuo, sería correcto afirmar que la “individualidad” o ser subjetivo individual se encuentra en constante producción y reproducción. Esta concepción de la definición del ser (y de los otros) por medio de la interacción debe mucho a las formulaciones teóricas de los pensadores del pragmatismo norteamericano, especialmente George Mead (1934) y Charles Cooley (1962).

Mead (1934) ha realizado la importante distinción entre el concepto del yo (“I”, en inglés), para referirse al momento de la individualidad única, y el yo mismo (“me”, en inglés), para denotar la internalización de las actitudes de los otros significantes). Esta distinción analítica pretende señalar la dialéctica del proceso de identificación, por medio de la cual es posible explicar tanto la constitución de la identidad individual como la colectiva. Para Mead, la individualidad es la síntesis de una auto-definición anclada en el yo, junto con las definiciones que los otros significantes ofrecen sobre uno mismo. La identidad, por ende, es la síntesis dialéctica de la individualidad subjetiva y la apreciación que de uno mismo hacen los demás, los otros significantes, que se torna significativa para sí mismo. La idea luego es recuperada por Charles Cooley (1962), al referir a la noción del “yo espejo”. Para Cooley, la identidad se conformaba no de modo exclusivo por la propia subjetividad del actor, sino que dicha subjetividad se veía afectada por la apreciación de los otros, y especialmente, por el modo en que el propio actor se veía “reflejado” en la significación de los otros. Es decir, la identidad no sólo se ancla en una apreciación meramente

individual, sino que es social, en tanto que dicha significación subjetiva se ve influida por la imagen de mí mismo que yo entiendo o significo que tienen los demás de mí.

Por su parte, Jenkins (2008) sostiene, sobre el modelo de Mead, que la subjetividad es procesual, es decir, resultado de la interacción, y por ello sería un error considerarla como una propiedad exclusivamente individual. De igual modo que Mead, afirma que la identificación implica que la mirada que tiene uno sobre sí mismo no puede ser pensada sin la mirada que uno mismo tiene de la mirada de los demás. Es decir, lo individual y lo colectivo se encuentran en un continuo que no puede ser pensado uno sin el otro.

Mead (1934) afirma también un elemento sumamente significativo, pero muchas veces no considerado en las teorías sobre la identidad: la subjetividad y la individualidad se encuentran encarnadas en cuerpos. Si bien pareciera una obviedad que la identidad se encuentra corporizada, resulta fundamental para considerar la conformación de la identidad colectiva en tanto que:

“el cuerpo humano es simultáneamente un referente de continuidad individual, un índice de similitud y diferenciación colectiva, y un lienzo sobre el cual la identificación puede operar. La identificación en aislamiento de la corporización es inimaginable” (Jenkins, 2008: 57).

Berger y Luckmann (2003), por otro lado, sostienen que la formación de la identidad individual se encuentra en los primeros momentos de la socialización. En este sentido, la socialización primaria es fundamental en la conformación de las bases de subjetividad sobre la cual luego se anclarán los sentidos y significados adquiridos, internalizados y resignificados durante el resto de la vida. Los desarrollos de la psicología infantil y la sociología de la infancia han reconocido que los procesos de identificación desarrollados en la etapa primaria de socialización (individualidad, género, incluso etnicidad) conforman “identidades primarias”, y en virtud de ello, más poderosas y menos propensas a sufrir modificaciones en el decurso de la socialización secundaria, a diferencia de otras identidades. Esto no significa que tales identidades operen como sello indeleble; todas las

identidades están sujetas a mutaciones y transformaciones. Sin embargo, Jenkins (2008) afirma que algunas son más proclives a ser objeto de transformación que otras.

La identificación, en tanto proceso, implica la existencia de una dialéctica social que vincula la individualidad con la colectividad. Tal como afirmara Mead (1934), para reflexionar sobre la identidad resulta tan importante comprender lo que los demás piensan de nosotros como lo que nosotros pensamos de nosotros mismos. En este sentido, la interacción desempeña un rol fundamental en los procesos de conformación de la identidad. Recuérdese la fundamental obra del sociólogo canadiense Erving Goffman (1969), quien reflexiona sobre la importancia que asume “la presentación de la persona en la vida cotidiana”. Con ello, Goffman advierte que la identidad nunca es unilateral; por el contrario, es relacional. En este sentido, Jenkins (2008), parafraseando a Goffman, afirma que:

“Si bien las personas tienen (algún) control sobre las señales sobre ellos mismos que envían a otros, estamos en absoluta desventaja, en tanto que no podemos asegurar ni su “correcta” recepción o interpretación, o saber con certeza cómo son recibidas o interpretadas” (Jenkins, 2008: 59).

De allí que Goffman refiera a lo que denomina estrategias de impresión en los procesos interactivos de la construcción de la identidad. Para el enfoque dramático goffmaniano, estas estrategias operan como interfaces entre la auto-imagen y la imagen pública, es decir, la imagen que uno proyecta sobre los demás, montando una dramatización en términos performativos. De este modo, la conformación de la identidad se rutiniza en la interacción cotidiana, en la presentación del yo público que todos los actores llevan a cabo en sus interacciones de la vida de todos los días. La noción del yo público implica que la conformación de la identidad no es “aséptica”, es decir, carente de intereses que el yo privado pueda manifestar en esa “puesta en escena”. Los individuos, señala Goffman (1969) tienen intereses y se proponen objetivos que persiguen de manera consciente; la presentación del yo público se construye de modo tal que esos intereses

(ese querer ser visto por los demás de determinado modo) sean alcanzados. En tal sentido, la identidad tiene un fuerte componente de improvisación.

Bourdieu (1990) también se ha preocupado por la construcción de la identidad desde una perspectiva constructivista. Para ello desarrolla el concepto de habitus, entendido como el conjunto de disposiciones para la acción que se encuentra internalizado en la subjetividad del agente, y en virtud de ello, conforma pautas de cognición, percepción y volición. El sociólogo y antropólogo francés entiende que el habitus opera de manera consciente o inconsciente; sea de un modo u otro, Bourdieu entiende que el habitus se produce y reproduce en la interacción.

Otra influencia teórica que recupera la importancia del orden interactivo la constituye la obra clásica de Howard Becker (1963) sobre la desviación social. La teoría del etiquetamiento propuesta por el autor, y heredera de la perspectiva de Lemert, sostiene que el etiquetaje que un actor como “desviado” de un cierto orden normativo es el resultado de una interacción existente entre la auto-definición que el propio actor hace de sí mismo y aquella definición dada por otros. La perspectiva de Becker (1963), por lo tanto, da cuenta de un proceso de internalización de las definiciones o asignaciones de sentido que los otros operan sobre la auto-identificación, en virtud de su posición supra ordenada. En este sentido, el análisis de la situación social resulta fundamental; sólo aquellos que cuenten con poder son capaces de “asignar” etiquetas (como pautas identitarias) sobre los demás. El etiquetamiento implica, al mismo tiempo, consecuencias concretas para el actor que es objeto de tal asignación de sentidos, en tanto que su comportamiento se verá afectado por el sentido que los demás le asignen sobre su “identidad”; de este modo, afirma Becker (1963), siguiendo la propuesta de Lemert, se produce lo que se conoce como “etiquetaje secundario”, es decir, que el sujeto “etiquetado” internaliza la identidad asignada por el otro y la vuelve significativa para el curso de vida cotidiana. También puede producirse un proceso contrario, pero con resultados similares; el actor que es objeto de etiquetaje puede rechazar o resistir la etiqueta que le es asignada, pero sus efectos sobre la conformación de su subjetividad, y

en consecuencia, sobre el proceso de identificación tiene resultados similares a los del etiquetaje secundario. Si bien el modelo de Becker (1963) ha sido desarrollado para el estudio de la desviación social, la teoría resulta heurísticamente legítima para otros contextos interactivos, como así también para otros tipos de etiquetamiento (sean positivos o negativos).

El estudio de la identidad obliga a analizar también el orden institucional. Jenkins (2008) sostiene que resulta necesario para pensar este orden diferenciar lo que él denomina el núcleo del proceso: la identificación grupal y la categorización. La primera refiere a la posición del actor social, por medio de la cual él cree que cuenta con algunos elementos significativos en común con otros miembros del grupo, desde su ocupación profesional, su edad, su género o bien su creencia religiosa. El segundo refiere a la posición de los “otros”, y el modo en el cual ese grupo es definido e identificado por ellos a partir de las mismas u otras categorías.

La identificación grupal y la categorización nuevamente compelen a considerar el proceso de identificación de modo dialéctico, en tanto que cada uno de ellas se nutre mutuamente. Jenkins (2008) afirma además que:

“Problematizar la distinción grupo-categoría también resalta otra vez la centralidad del poder, y por ello, de la política, en el mantenimiento de la identidad y el cambio. Afirmar, defender, imponer y resistir la identificación colectiva son todas definitivamente acciones políticas” (Jenkins, 2008: 43).

Asimismo, Jenkins (2008) sostiene que, si bien la categorización o dimensión externa de la identidad no es indispensable, ha recibido poca atención por parte de los especialistas concentrados en el estudio de la identificación.

Tal vez el modelo de identificación colectiva más reconocido es el formulado en el seno de las teorías antropológicas de la identidad, por el antropólogo Barth (1969). Jenkins sostiene que:

“En deuda explícita con Goffman, Barth ofrece un modelo de identidades étnicas y de otro tipo como algo fluido, situacionalmente contingente, y como perpetuo objeto y sujeto de negociación. Una de sus proposiciones claves es que no es suficiente enviar un mensaje sobre la identidad: el mensaje debe ser aceptado por los otros significantes antes de que una identidad pueda ser considerada como “adoptada”” (Jenkins, 2008: 45).

De este modo, el proceso de identificación puede ser pensado como una negociación entre elementos internos y externos llevado a cabo en sus límites o márgenes (Algranti, 2010). Barth (1976) sostiene que la identificación grupal es el resultado de un proceso de construcción que se desarrolla en los límites del grupo, y que para ello resulta fundamental la interacción con los “otros”. Sin embargo, los límites nunca pueden ser pensados como algo fijos e inamovibles; por el contrario, son sumamente permeables. En última instancia, los límites implican un flujo o tráfico de identidades a través de ellos. Persisten, a pesar de las transacciones que los agentes sociales realizan sobre ellos de manera cotidiana. Por ello, la diferenciación propuesta por Barth (1976) entre “límite” y “contenido” resulta operativamente explicativa de lo que sucede en los procesos de identificación cotidiana entendidos desde esta perspectiva transaccional. En última instancia, existe una diferenciación significativa entre una *identidad nominal* y una *identidad virtual*: la primera refiere al nombre, a la categoría que los demás asignan sobre la identificación; la segunda se vincula con la experiencia concreta del agente social. Mientras un agente social puede ser nominado con una misma identidad que otro (es decir, ambos comparten la misma identidad nominal), sus experiencias vitales pueden ser muy distintas. Asimismo, la diferenciación de estas categorías conceptuales reafirman la importancia que asume el “etiquetamiento” sobre el comportamiento de los agentes sociales: la asignación de una misma categoría identitaria puede implicar consecuencias notablemente distintas para los agentes sociales en términos de sus interacciones cotidianas. Barth (1976) también sostiene que se puede producir el efecto contrario: mientras las experiencias vitales pueden sostenerse en el tiempo de maneras

relativamente estables, tal vez lo que resulta ser objeto de cambio o transformación son las categorías con las cuales son nominadas las identificaciones grupales.

En conclusión, tanto la identificación como la categorización son objeto de cambio y transformación. La dimensión política del fenómeno no puede ser soslayada, en tanto que ambas son objeto de una asignación de sentidos o significados (tantos desde “dentro” como desde “fuera”) que dan cuenta de la dimensión del poder en el proceso de construcción social de la identidad. Piénsese, tal como propone Jenkins (2008), en la categorización de la gente que realizan las agencias del Estado (por ejemplo, al asignar legitimidad a las prácticas de un culto religioso considerándolo “aceptado”, mientras que a otro se le niega). A partir de dicha categorización, los agentes sociales que han sido “nominados” de determinada forma pueden iniciar un proceso de resistencia o cambio. También, ciertamente pueden intentar e incluso conseguir modificar sus condiciones de existencia y sus modos de vida. La vinculación dialéctica de la categorización y la identificación, si bien valiosa en términos analíticos, concurren a nivel de la experiencia, de modo tal que, siguiendo a Jenkins (2008) en el planteo, son vividas o experimentadas como un continuo por los agentes sociales en su vida cotidiana.

Sin dudas, el análisis institucional resulta en consecuencia fundamental para pensar los modos en que discurre esta dialéctica entre categorización e identificación. Podemos definir el orden institucional como el conjunto de patrones de conducta tipificados y habitualizados, sedimentados e históricamente producidos, que componen el universo simbólico desde el cual los agentes sociales significan sus prácticas cotidianas (Berger y Luckmann, 2003). Las instituciones sociales ofrecen “recetas” que señalan el modo en que las cosas son hechas en esta sociedad. Por ello, resulta significativo el orden institucional para el estudio de la identidad. Según Jenkins (2008):

“Particularmente relevantes son aquellas instituciones las cuales la literatura sociológica reconoce como organizaciones. Las organizaciones son colectividades organizadas y orientadas a tareas; son grupos. Están también constituidas como redes o posiciones de miembros diferenciados los cuales

asignan identidades individuales específicas a sus ocupantes” (Jenkins, 2008: 45).

Las organizaciones se encuentran íntimamente vinculadas con los procesos de clasificación; dado que las personas deben ser clasificadas, las organizaciones cuentan con un conjunto de elementos clasificatorios (dadores de sentidos) que señalan tanto las posiciones como las categorías dentro de la organización (y también fuera de ella). Sean de carácter formal o informal, las organizaciones se encuentran estructuradas, es decir, cuentan con posiciones relativamente estáticas que implican ciertos desempeños de conductas (lo que habitualmente se denomina status-rol). Al mismo tiempo, desarrollan estrategias de reclutamiento de nuevos miembros. Por ello, las organizaciones son vehículos importantes en el proceso de clasificación que implica toda identificación. Siguiendo a Bourdieu (1998), tanto la constitución como la distribución de posiciones en las organizaciones (como en todo el espacio social) es el resultado de luchas y disputas que asumen un carácter “político”, en tanto que se relacionan con conflictos vinculados con el poder. Jenkins (2008) sostiene, en consecuencia, que:

“Los procedimientos de reclutamiento institucionalizados, encargados de ubicar a las personas en ciertas posiciones, autoritativamente ubican tipos particulares de identidades a los individuos, bajo tipificaciones de identidades más amplias que le permiten hacer eso. Esta es una de las formas en las cuales la identificación nominal y virtual se encuentran implicadas una en otra: la ubicación de posiciones (nombres) es también la ubicación de recursos y penalidades (consecuencias)” (Jenkins, 2008: 45).

De tal modo, lo que sucede a nivel de las organizaciones se reproduce (a la vez que se encuentra habilitado) a nivel institucional: la consistencia en las prácticas de reclutamiento entre las organizaciones contribuye a la formación, mantenimiento y cambio de las colectividades y sus propias consistencias. Las colectividades son entendidas entonces como un conjunto de personas quienes enfrentan experiencias similares y cuentan con opciones parecidas para el curso de sus acciones.

2.3. Revisando la dialéctica entre estructura y acción

La teoría de la identificación de Jenkins (2008) ha permitido reconocer que el proceso de identificación resulta algo más complejo de lo que de primera mano podría pensarse. La imbricación de los órdenes individual, colectiva e institucional alerta sobre la existencia de una dialéctica entre ellos que sólo puede ser atendida adecuadamente desde un paradigma que permita la reflexión de estos niveles analíticos de manera integrada, y no excluyente. Por ello, el constructivismo social se presenta como la alternativa heurística más adecuada para dar cuenta de la vinculación dialéctica de los órdenes previamente señalados.

En la teoría sociológica, la relación entre estructura y acción, y el mayor énfasis “explicativo” dado a cada una de ellas, ha sido objeto de disputas teóricas y, en muchos casos, de malos entendidos. Resulta correcto señalar que hacia finales de la década del '60 del siglo XX, existió una renovación de la ciencia sociológica, o al menos una recuperación de ciertas “nuevas sociologías” (Corcuff, 2014) que se habían mantenido a las sombras del estructural-funcionalismo parsonsiano. De este modo, las teorías pioneras de Elías (1990), Bourdieu (1998) o Giddens (1995) han intentado entablar una discusión sólida que logre establecer en un único modelo explicativo las complejas relaciones existentes entre las estructuras sociales y las acciones sociales individuales. Al mismo tiempo, recuperando un enfoque constructivista fundacional, no es posible dejar de lado el trabajo primordial de la perspectiva constructivista elaborado por Peter Berger y Thomas Luckmann (2003), en el año 1967, cuando dieron cuenta de la “construcción social de la realidad”. En última instancia, todos estos intentos teóricos han pretendido, algunos con mayor éxito que otros, vincular analíticamente la conciencia individual y las prácticas sociales individuales con el carácter eminentemente histórico e impersonal del orden institucional. Esta referencia resulta relevante, en tanto que Jenkins sostiene que, a los efectos de estudiar seriamente la identidad, se hace necesario considerar que:

“Si bien las identidades son necesariamente atributos de individuos corporizados, son igual y necesariamente constituidas de modo colectivo, e

incluso algunas veces en un alto nivel de abstracción. En el proceso de identificación, lo colectivo y lo individual ocupan el mismo espacio” (Jenkins, 2008: 47).

Por otro lado, al considerar la identidad como un “proceso” y no como una “cosa”, ello implica que el proceso de identificación opera a nivel interactivo, es decir, a nivel de las relaciones sociales de agentes corporizados que significan y resignifican de modo constante sus acciones. Por ello, la identificación sólo puede comprenderse en toda su complejidad dejando de lado las antinomias “sujeto-estructura” o “individuo-sociedad”, y asumiendo una posición que integre en un mismo modelo analítico los aspectos estructurales y accionalistas de la identificación. A partir del modelo constructivista, queda suficientemente justificado que la dialéctica “interno-externo” resulta únicamente aceptable en términos analíticos. La identificación como proceso es experimentada vitalmente por los agentes sociales de modo distinto: no como oposición entre aspectos objetivos y subjetivos, sino como una síntesis integradora de momentos dialécticos sólo posibles de ser diferenciados a nivel del observador científico.

Por su parte, la teoría de la estructuración de Giddens (1995) resulta importante para considerar un aspecto fundamental en los procesos de identificación: la identidad se encuentra en un entramado interactivo que constriñe, pero que a la vez posibilita la acción individual y sus resultados, sean estos intencionales o no.

Pertenciente a la perspectiva constructivista, la propuesta teórica de Anthony Giddens debe entenderse desde la pretensión propia del autor de formular una teoría social (y no una teoría sociológica). Es decir, Giddens sostenía que su teoría de la estructuración podría dar cuenta del aspecto ontológico de lo social. En su obra fundacional *La constitución de la sociedad* (Giddens, 1984), sostiene la necesidad de elaborar un esquema analítico y conceptual capaz de caracterizar la acción social y los procesos interactivos en el marco de las instituciones. El llamado “consenso ortodoxo”, denominado así por Giddens para dar cuenta de la ruptura en el campo sociológico entre las teorías explicativas que daban mayor peso al análisis estructural que subjetivo, sólo ha

conducido a una apreciación parcial de cómo opera lo social en la vida cotidiana de las personas. En el caso propio de la conformación de la identidad, sólo permite recuperar los aspectos institucionales o estructurales del fenómeno, pero deja de lado el modo en que las vivencias concretas de los agentes sociales se desarrollan en su vida día a día. La preocupación, en consecuencia, de Giddens (1984) no se limita a cuestiones concretas de epistemología; por el contrario, la teoría de la estructuración es un intento fructífero de dar cuenta de una nueva ontología de lo social, que sintetiza y recupera los aportes de las visiones clásicas de la sociología fundacional y de los desarrollos teóricos posteriores, realizados principalmente por las escuelas francesa y alemana de sociología.

Giddens (1984) sostiene que la falta de atención a la ontología de lo social se debe, fundamentalmente, a la incapacidad de los teóricos previos de ofrecer un modelo analítico que diera cuenta de la acción en su verdadera condición “social”. Es decir, los modelos analíticos previos han sido objeto de las llamadas antinomias clásicas (Corcuff, 2014). La tradición sociológica previa se ha centrado en atención exagerada en los aspectos estructurales del objeto social, o bien ha despreciado al mismo y se ha centrado exclusivamente en la importancia del agente o el sujeto, propio de las sociologías de la comprensión. La teoría de la estructuración pretende, por el contrario, no privilegiar ni uno ni otro, sino ofrecer un marco analítico donde se sostenga que la experiencia vital de los agentes pueda ser entendida con un conjunto de prácticas sociales “ordenadas” en un espacio-tiempo (Giddens, 1984).

Siguiendo a Jenkins (2008), la propuesta teórica de una perspectiva que logre vincular al mismo tiempo el determinismo de las instituciones y el voluntarismo de la acción humana (Giddens, 1984), resulta de importancia nodal para una comprensión acabada del proceso de identificación. Tal proceso implica considerar a lo social como un sustrato en permanente cambio y transformación. Lo social se encuentra en una dinámica constante, donde es necesario pensar de manera conjunta (dialéctica) las dimensiones del orden y el conflicto. Ya ha sido previamente señalado que la identificación implica un ordenamiento “no estático”, sino por el contrario, dinámico, donde el problema del poder (en la

asignación “imperativa” de identificaciones por el orden institucional) resulta fundamental para pensar la identidad de manera no reificada.

La teoría de la estructuración de Giddens (1984) parte del concepto central de “dualidad estructural”. Según el sociólogo inglés, la dualidad estructural permite vincular de modo concurrente la acción, entendida como praxis, con la estructura, a la cual define como un conjunto de reglas y recursos. La estructura no opera exclusivamente como constrictora de las prácticas sociales; por el contrario, también habilita el desarrollo de prácticas por medio del uso de tales reglas y recursos. La dualidad estructural se conforma entonces como unidad dialéctica: resulta imposible considerar el desarrollo de prácticas sociales sin estructura, en tanto que la misma implica el medio y las condiciones donde tales prácticas se desarrollan; al mismo tiempo, la estructura es un producto de tales acciones, de modo tal que no habría estructura sin acción social.

La concepción dialéctica de la dualidad estructural permite, asimismo, advertir el carácter reproductivo de lo social en su instancia productiva; con ello, Giddens (1984) sostiene que toda acción social implica la reproducción estructural, a la cual considera como un conjunto de prácticas sociales reproducidas en un tiempo-espacio determinado. La consideración sobre la reproducción estructural exige que la teoría de la estructuración incorpore el elemento institucional, es decir, la reproducción del orden no estático que dé cuenta de los procesos de cambio social que implica toda praxis transformadora a nivel de las prácticas de los agentes. Tales prácticas sociales son entendidas por Giddens (1984) como “agencia”, como capacidad transformadora del mundo. La agencia es potestad de actores sociales (o agentes) capaces de intervenir en el mundo, y transformarlo. La noción de agencia implica, necesariamente, considerar que toda acción humana supone el ejercicio de poder. La agencia, señala Giddens (1984), en tanto implica transformación del mundo, debe ser entendida como praxis (en el sentido marxista del término). La agencia siempre es una actividad realizada por hombres corporizados, es decir, se encuentra anclada en espacio y tiempo. La dimensión espacio-temporal conduce a considerar que la agencia se vale tanto de recursividad como recurrencia, y que sólo puede desenvolverse

como tal por medio de la utilización de diversas reglas y recursos. La agencia siempre resulta significativa para los agentes que la concretan en el espacio tiempo, y tales agentes, en tanto sujetos reflexivos, son capaces de revisar los significados o sentidos asignados (tanto personal como institucionalmente) a sus prácticas sociales. Giddens (1984) parte de la noción de la reflexividad social, entendida como la capacidad de los agentes sociales de revisar los aspectos significativos de sus prácticas sociales. Dicha capacidad se vincula con la conformación de una conciencia reflexiva, elemento analítico primordial para pensar los procesos de identificación y categorización previamente señalados.

De este modo, la teoría de la estructuración propuesta por Giddens (1984) también ofrece una lectura necesaria sobre el agente social. El modelo explicativo propuesto por el sociólogo inglés es conocido como el “modelo estratificado del actor”. Giddens (1984; 1998) se propone elucidar el modo en que los agentes sociales utilizan sus recursos y reglas para el desarrollo de sus prácticas sociales. Para ello, considera que la identidad del actor social se sostiene sobre este modelo estratificado (Giddens, 1984; 1998). El modelo implica la existencia de un conjunto de motivos para la acción, en vinculación con una conciencia práctica y una conciencia discursiva.

Los motivos por los cuales los agentes actúan son tanto conscientes como inconscientes. Los motivos conscientes son aquellos que el actor, de modo reflexivo, puede enunciar como guías para la praxis en el mundo. Sin embargo, Giddens (1998) sostiene que existe una conciencia práctica (no consciente) que se vincula con el conocimiento que el agente social tiene respecto del medio social en el cual se desarrollarán el conjunto de sus prácticas. Implica un conocimiento básico, adquirido en la primera socialización, que le permite al agente saber qué hacer, cómo hacerlo y cuándo hacerlo. Por otro lado, pero de manera concurrente, el agente social es capaz de operar su conciencia discursiva, es decir, la capacidad de reflexionar sobre su práctica social e intentar construir y enunciar los motivos de su acción. Sin embargo, tales motivos, anclados en esta interpretación discursiva, no necesariamente deben ajustarse a sus verdaderos motivos o razones para

actuar, dado que algunos de tales motivos pueden anclarse en la conciencia práctica, y por lo tanto, no verse recuperados en su conciencia discursiva. Sin embargo, admite Giddens que no existen límites cognitivos que separen de manera drástica la conciencia práctica de la discursiva, de modo tal que no existe plena certeza de que el agente sea capaz de recuperar todos los verdaderos motivos de su acción, como tampoco que no lo haga. Es un territorio analítico algo impreciso, pero consecuencia necesaria del entendimiento complejo sobre el modo en el cual el agente social se desempeña en el curso de la vida cotidiana. Por otra parte, señala Giddens (1998) que la conciencia práctica resulta fundamental para pensar la intervención del agente social en el mundo; sin ella, no podría actuar. La conciencia práctica expresa, en última instancia, la seguridad ontológica que el actor social ha sabido construir en su proceso de socialización, por medio de la interacción con otros que han operado como transmisores y mediadores del mundo social. La conciencia práctica opera como “ancla cognitiva y emotiva” (Giddens, 1998), de modo tal que le permite al agente preocuparse por el curso de su acción en torno a la pretendida satisfacción de sus motivaciones conscientes.

Por otra parte, la teoría de la estructuración implica también la noción de estructura. Giddens (1984) rechaza la noción reificada de la estructura, que según su opinión, se encuentra presente en gran parte del desarrollo de la teoría sociológica que ha considerado a la estructura como el elemento explicativo fundamental del funcionamiento de la sociedad. Según Giddens (1984) la estructura es un ordenamiento virtual, en tanto no tiene existencia real en el tiempo-espacio. Debe ser considerada como un medio que posibilita que los agentes sociales lleven a cabo sus prácticas. La estructura sólo existe como producto de las prácticas sociales; en el desarrollo de la agencia, los actores sociales producen y reproducen a la estructura, entendida como el conjunto de reglas y recursos organizados de manera recursiva (Giddens, 1984). Si bien la estructura no existe en el tiempo-espacio, sólo es posible su actualización en ambas dimensiones, en tanto que la misma se reproduce (y produce) cuando los agentes sociales llevan a cabo prácticas sociales, socialmente situadas y como sujetos históricos. La vinculación dialéctica de las prácticas sociales (de los agentes) y la estructura (las reglas y recursos) se encuentra

en la noción de sistema social: según Giddens (1984), el sistema social implica un ordenamiento de relaciones sociales que cuenta con propiedades estructurales, es decir, un sistema social cuenta tanto con sujetos (que mantienen relaciones o interacciones sociales) como con estructura (el conjunto de propiedades estructurales que constriñen y habilitan las interacciones entre agentes).

La concepción de sistema social de Giddens (1984) permite considerar, en consecuencia, la existencia de una integración social, entendida como reciprocidad de prácticas sociales que se llevan a cabo en condiciones de co-presencia por actores sociales que establecen relaciones de autonomía y dependencia; pero al mismo tiempo, también implica la integración sistémica, entendida, como producto de las relaciones de reciprocidad de grupos o colectividades, “ausentes” en el continuo espacio-tiempo. Ambos tipos de integración resultan fundamentales para pensar el proceso de identificación como resultado de una dialéctica entre “lo individual” y “lo colectivo” (Jenkins, 2008).

Las reglas y recursos, entendidas por Giddens (1984) como propiedades estructurales se encuentran organizadas recursivamente en el orden institucional. Suponen los medios de los cuales se valen los agentes sociales para llevar adelante sus procesos de acción e interacción. Giddens (1984) entiende por reglas al conjunto de disposiciones que constituyen los significados de la acción; operan y aplican como instrumentos de sanción. De este modo, las reglas se vinculan a la reproducción de las prácticas sociales en tanto que implican la “escenificación” de la acción. Por su parte, los recursos son entendidos como los elementos, tanto materiales como sociales, que se encuentran disponibles como medios para las prácticas sociales. En tanto que las propiedades estructurales (reglas y recursos) son tanto medios como resultados de las prácticas sociales de agentes, se encuentran organizadas recursivamente y de modo jerárquico. En esa jerarquía existente, las instituciones operan un rol fundamental: constituyen el conjunto de prácticas sociales con mayor extensión espacio-temporal. Giddens (1984) entiende que las instituciones sociales son un conjunto de prácticas sociales recurrentes, sedimentadas y extendidas entre los miembros de un colectivo social, históricamente ancladas y extendidas en el

espacio. Si se considera la dualidad estructural, las instituciones operan como estructuras de significación, legitimación y dominación (Giddens, 1984).

La revisión de la teoría de la estructuración de Giddens resulta fecunda a los efectos de considerar la posición teórica de Jenkins (2008) para pensar la conformación de los procesos de identificación. La identidad se vincula con repertorios intencionales de los actores (por ejemplo, un código de normas morales), pero también con una red interactiva que opera como constricción y posibilidad, lo cual conduce a comprender que las acciones sociales cuentan con efectos deseados y no deseados, o al menos, no “calculados” por el actor al momento de perseguir su motivación original en el curso de acción.

De acuerdo con lo previamente señalado por Giddens (1984) en su perspectiva de la estructuración, Jenkins afirma que:

“El orden institucional es, al menos en parte, una red de identidades (posiciones) y de prácticas rutinizadas para asignar posiciones (identidades) a los individuos. Existe una relación directa entre la distribución de recursos y penalidades y la identificación: la identidad es tanto un criterio para la distribución como resultado de patrones de distribución” (Jenkins, 2008: 46).

Por ello, la clasificación realizada por las agencias estatales o como práctica del Estado es un rasgo poderoso y constitutivo tanto de los aspectos interactivos como institucionales de las experiencias de los agentes sociales. Por ello, para pensar la identificación como proceso constitutivo de lo social es necesario establecer las conexiones existentes entre dominación y resistencia que las colectividades llevan adelante.

Jenkins (2008) sostiene que la diferenciación entre la dimensión interna (el “yo”) y la externa (el “yo mismo”) debe ser entendida estrictamente en términos analíticos. La referencia a los distintos “momentos” de la identificación siempre puede conducir a una mala interpretación de la perspectiva constructivista, que entiende que la dialéctica de ambos “momentos” no implica secuenciación, sino más bien concurrencia; los

“momentos” de la identificación pueden (y de hecho, son) ser simultáneos. La constante referencia a una vinculación dialéctica de los momentos de la identificación implica considerar la instancia de síntesis que todo pensamiento dialéctico implica. La dialéctica debe ser considerada aquí en el sentido hegeliano: la existencia de opuestos que encuentran una instancia de “aufhebung”⁴ o superación dialéctica, pero no entendida como mera metodología para el conocimiento de lo real, sino como ontología de todo lo que es⁵.

La identificación, en tanto proceso dialéctico que implica tal superación de las dimensiones internas y externas propias del proceso, supone por un lado (sólo en términos analíticos), la existencia de una definición externa del ser, la cual conforma parte casi inexorable de la definición interna o subjetiva del yo mismo, incluso si tal definición subjetiva es rechazada o resistida por el agente. El proceso de identificación conforma parte de las prácticas cotidianas rutinizadas, es decir, se encuentran a nivel del orden institucional, tal como lo entendía Giddens (1984). Los diversos modos de identificación (interno o externo) no son “distintos” por su ontología; por el contrario, son dos formas en las cuales se expresa el proceso de identificación que conforma parte del mismo basamento interactivo, sobre el cual se construye el proceso. De este modo, Jenkins sostiene que el valor que asume la perspectiva constructivista para el conocimiento del proceso de identificación radica, justamente, en su ontología. Por ello:

“Que la identidad es, para decirlo de un modo, tanto interior como exterior, es una razón por la cual es significativo para la integración de lo individual y lo colectivo en una teoría social. Así, también, es la centralidad del tiempo y espacio para la identificación, en tanto resulta aparente con respecto a la secuencia y la simultaneidad” (Jenkins, 2008: 48).

⁴ La noción de “aufhebung” implica al mismo tiempo supresión y conservación; es un término utilizado por el propio Hegel para referenciar la instancia de síntesis que deviene con la existencia de los opuestos dialécticos.

⁵ Para un desarrollo en extenso del desarrollo de la dialéctica hegeliana, entendida como ontología y como método, véase HEGEL, Georg Wilhelm F. (1990) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2.3.1. El constructivismo social de Berger y Luckmann

En 1963, Peter Berger y Thomas Luckmann publican una obra que será fundamental para el desarrollo del paradigma constructivista en Ciencias Sociales. “La construcción social de la realidad” se conformó en una obra que suscitó intensos debates en el campo de la sociología y otras disciplinas, al afirmar que aquello que llamamos “realidad” y que se manifiesta para los actores sociales como “vida cotidiana” era un conjunto de significaciones o sentidos socialmente construidos en los procesos de interacción social, y que conformaban un cierto orden social. Para ello, proponen un análisis fenomenológico de lo social, anclado en la perspectiva de Alfred Schutz, y recuperan la tradición comprensivista o interpretativa de la sociología weberiana. El punto fundamental de la propuesta explicativa de Berger y Luckmann (2003)⁶ consiste en comprender a la subjetividad de los actores como un fenómeno que manifiesta la existencia de un universo simbólico conformado por sentidos sociales construidos de manera colectiva a partir de procesos interactivos. Sin embargo, la concepción dialéctica de la construcción social de la realidad nuevamente no debe conducir al error de considerar los “momentos” como secuencia temporal; por el contrario, sólo son señalados de tal modo en términos estrictamente analíticos. No existe secuenciación alguna en la conformación dialéctica de lo social, sino concurrencia y simultaneidad. Lo social sólo es posible de ser pensado en términos de intersubjetividad, es decir, en término de un encuentro, real o virtual, de subjetividades individuales ancladas en un tiempo-espacio, por medio del cual conforman su conciencia del mundo, desde su propia perspectiva, pero “influenciada” por la existencia del otro. La conformación de la intersubjetividad no se reduce a los contextos específicos de la co-presencia; se encuentra presente en todas las dimensiones de la vida social, incluso en la que asume un carácter histórico y perdurable: el orden institucional. Los actores sociales concretos, dicen Berger y Luckmann (2003) tienen un conocimiento de la vida cotidiana. Dicho conocimiento implica que esa vida se presenta como una realidad, como un conjunto de significados subjetivos que adquiere un orden coherente, si

⁶ Si bien la obra fue escrita en 1963, aquí se referencia a la publicación en castellano que hiciera la editorial Siglo XXI en el año 2003.

bien dicho orden no requiere el conocimiento específico por parte de los agentes de un saber experto o filosófico. La vida cotidiana compele a los agentes sociales a conformar su subjetividad en términos de la existencia de este “orden”, entendido en una dialéctica con otras subjetividades, ancladas en otros actores sociales, sean individuales o colectivos. La subjetividad de cada actor se encuentra vinculada al ejercicio de su propia conciencia, de modo tal que el mismo objeto al cual dirigen su pretensión de conocimiento puede generar un impacto en su subjetividad “distinto”. Es decir, no todos los actores sociales significan de igual modo el mundo en su condición estrictamente “material”; de hecho, Berger y Luckmann (2003) sostendrán que tal comprensión del mundo simplemente no puede ser conseguida, en tanto que el “mundo” debe ser entendido como un entramado complejo de significaciones, tanto compartidas como en constante disputa.

La realidad se le presenta al actor en dos dimensiones concretas: tanto objetiva como subjetiva. La realidad objetiva es aquella que conoce como existencia externa a su vida cotidiana. Puede obtener información de ella y de hecho es objeto de un conocimiento por medio de saberes de distinto orden y complejidad. Por otro lado, existe una realidad subjetiva, que conforma parte de la vida cotidiana del actor, y que en virtud de ello, se encuentra en el curso de sus interacciones cotidiana, del día a día. Esa realidad, afirman Berger y Luckmann (2003) es la realidad de la vida cotidiana, y se le presenta al agente social como la “suprema realidad”.

La realidad de la vida cotidiana se organiza en torno a las dimensiones espacio-tiempo. Para el agente social que transcurre su vida, la realidad se le presenta en torno al “aquí” y el “ahora”. Por tal motivo, afirman Berger y Luckmann (2003) que el agente vive su realidad cotidiana con diferentes grados de proximidad (o alejamiento), tanto espacial como temporalmente, en términos de su conciencia y de lo vivido o experimentado como realidad. Por tal motivo, el mundo se le presenta al agente con distintos grados no sólo de conocimiento, sino también de manipulación y control. La vida cotidiana conforma el aspecto del “mundo” que no sólo es accesible por medio de la conciencia próxima, sino también porque es objeto de control del agente social. Existe un mundo más vasto y

extenso, el cual también puede ser conocido, pero ya no como experiencia vitalmente anclada, sino como realidad objetiva. Mientras el mundo de la vida cotidiana es subjetivado por el actor social, el mundo extenso es experimentado como objeto.

El constructivismo social de Berger y Luckmann (2003) refuerza la noción de que el mundo de la vida cotidiana es intersubjetivo, es decir, es construido a partir de la existencia de otros sujetos conscientes con los cuales se comparte el mundo. Los “otros” también comparten las objetivaciones del mundo, y en gran medida, las actitudes del actor social se encuentran orientadas hacia el modo que su subjetividad le señala, al mismo tiempo que los “otros” no son considerados meras objetivaciones del mundo, sino son entendidos como otras subjetividades que también participan del mundo, en el “aquí y ahora” que implica la co-presencia. Sin embargo, el actor social entiende que las significaciones del mundo que tienen los “otros” no es necesariamente idéntica a las propias, si bien pueden ser compartidas. Es decir, existe una cierta correspondencia de continuidad entre los significados del mundo propios del actor social y aquellos significados del mundo que tienen los “otros”. De este modo, la realidad del mundo se presenta como una realidad común a todos los agentes que participan y se involucran en ese mundo. La noción fundamental que incorporan Berger y Luckmann es la idea de un “mundo común”, lo cual no implica necesariamente “idéntico” para todo el conjunto de actores sociales que, en términos de intersubjetividad, otorgan significados al mundo. Con ello, es posible afirmar que el mundo es un espacio de significaciones en disputas y negociaciones permanentes. Entre dichas significaciones en disputa o negociación, sin lugar a dudas se encuentra también la identidad (Jenkins, 2008). No obstante, en tanto el mundo se presenta como una realidad objetivada, implica que las negociaciones, luchas y conflictos, al igual que los acuerdos y consensos, derivan en la posibilidad de una conformación intersubjetiva que permite la integración social de agentes sociales de diversos tipos y conciencia. Por decirlo de algún modo, el “mundo” se conforma como un “mundo ordenado”, lo que implica la integración social de los agentes sociales que disputan sus distintas significaciones o sentidos en el campo de la intersubjetividad.

El “orden” del mundo permite que los actores sociales puedan desenvolverse con naturalidad en él; en consecuencia, habilita la interacción social. Los agentes sociales entienden que el mundo se ordena en torno a significaciones que resultan “significativas” para ellos. La comprensión del mundo como un “orden” supone cierta rutinización de las prácticas sociales, de modo tal que, frente a un cambio, la continuidad de las prácticas se ve interrumpida, lo que exige que el actor social “aprenda” nuevas formas de incorporación de ese mundo, nuevas maneras de subjetivación que le permitan desenvolverse en él. Berger y Luckmann (2003) advierte, en consecuencia, que el mundo no es una realidad construida de una vez para siempre, sino más bien el resultado complejo de constantes significaciones que alteran o modifican su continuidad. El mundo de la vida cotidiana, el cual es experimentado por los agentes como una realidad “objetiva”, es objeto de cambio, y sólo por medio del uso de la conciencia, los agentes son capaces de resignificarlo en contextos de cambio. La resignificación del mundo implica la necesidad de conformarlo como un “mundo ordenado”, un mundo en donde la rutinización de las prácticas cotidianas les permita a los agentes sociales desenvolverse en ese mundo con cierta practicidad.

Al igual que Jenkins (2008), quien resaltaba la importancia de la dimensión espacio-tiempo para comprender los procesos de identificación, Berger y Luckmann, en su texto fundacional de la perspectiva constructivista, señalan que el mundo de la vida cotidiana se encuentra “anclado” en las dimensiones espacio-temporal. El espacio resulta una dimensión fundamental de la conformación del mundo como realidad objetiva, si bien es cierto, tal como señalan Berger y Luckmann (2003), que el espacio asume una condición periférica en la conformación subjetiva del actor social sobre ese mundo. Es un aspecto “dado” del mundo. Toda subjetividad se encarna en un cuerpo, y no es posible pensar la intersubjetividad sin considerar que el mundo humano es compartido por otros “cuerpos”. De modo tal que el mundo social exige la existencia de aspectos físicos que sustenten el proceso de construcción de los social; sin embargo, los aspectos físicos del mundo social son significados por los actores en la intersubjetividad, de modo tal que incluso aquellos son objeto de resignificación; por decirlo de alguna manera, los aspectos

estrictamente físicos del “mundo” se convierten en “sociales”, en tanto que también son asignados con sentidos o significaciones subjetivamente elaboradas en los procesos interactivos con “otros”.

A su vez, la dimensión temporal resulta fundamental para pensar el modo en el cual se construye el mundo social. Los actores sociales cuentan con un “tiempo”, el cual es propio y se pone en juego en la intersubjetividad. No obstante, los actores sociales advierten, en su conciencia, la existencia de un tiempo externo, una “historia” de la cual conforman parte y que incide en la conformación de su tiempo interno. El tiempo, sin dudas, es un factor primordial de la conformación social del mundo social objetivo (y subjetivo).

La importancia del tiempo en la construcción social del mundo de la vida cotidiana se advierte en dos niveles: por un lado, por la conciencia del agente de que su “tiempo interno” (intersubjetivo) es limitado, y admite un final el cual, si bien no es calculable previamente, es conocido. El agente no sabe cuándo va a morir, pero sabe que lo va a hacer en determinado momento. El tiempo, en consecuencia, se le presenta como una secuencia diacrónica de sucesos o eventos. El segundo nivel se vincula con la conciencia que tiene el agente de su inserción en un tiempo “externo” a su conciencia intersubjetiva, es decir, con la existencia de una “historia” que opera como marco referencial para el desarrollo de la propia subjetividad. Tal como afirmaba C. Wright Mills, la propia biografía se encuadra en una historia que “impone” ciertos fenómenos como referenciales a la propia conciencia.

El mundo de la vida cotidiana se construye a partir de la interacción (Berger y Luckmann, 2003). La interacción puede llevarse a cabo en situación de co-presencia, o bien de manera remota. Sin embargo, la relación “cara a cara” es la experiencia más importante con la que cuenta el actor social, en tanto implica una toma de conciencia de la existencia del otro, de un mundo social compartido por otros sujetos, en el “aquí y ahora”. La conciencia de la subjetividad del otro se manifiesta por una serie de fenómenos que resultan objeto de interpretación por el actor social y que operan como “modificadores” de la propia subjetividad. Por ello, la interacción de la vida cotidiana resulta más

“significativa” en las relaciones cara-cara que en aquellas que se pueden establecer de manera remota o “virtual”, en tanto que no existen esas influencias que operan como resignificaciones de la propia subjetividad. En la interacción se ponen en juego un portfolio de significaciones subjetivadas en el actor, pero que necesariamente implican una resignificación al ser “aplicadas” sobre la existencia real del “otro” implicado en la relación social. Al mismo tiempo, la existencia del “otro” implica una asignación de sentidos en tanto que “el otro” puede ser parecido o distinto a mí. En términos de la conformación de la identidad, Jenkins (2008) sostiene que la identificación, entendida como proceso, se disputa en la interacción con los otros.

Todo actor social, sostienen Berger y Luckmann (2003), cuentan con ciertas tipificaciones del “otro”, lo que le permite actuar e interactuar con cierta facilidad. La tipificación resulta fundamental para pensar el modo en el cual el mundo social es construido a partir del entramado de significaciones compartidas. Sin ellas, no habría posibilidad de “adaptación” a las significaciones de los demás, lo cual conllevaría a un contexto de desintegración social. Sin embargo, las tipificaciones no son asignaciones rígidas de sentido, sino más bien “tipos” que son resignificados constantemente en el curso del desarrollo de la vida cotidiana. Lo mismo sucede con la identidad; Jenkins (2008) resalta la importancia que asume la tipificación en los procesos de identificación que operan por medio de las interacciones sociales entre agentes conscientes.

Las tipificaciones operan como modelos “típicos ideales” del otro y de su propia conciencia, y en virtud de ello, de los modos de significación del mundo que se espera tengan. Sin embargo, las tipificaciones son objeto de resignificación en el curso de la interacción, de modo tal que no son rígidas, sino que se encuentran en permanente fluctuación. La tipificación es una operación mutua, de modo tal que todos los actores sociales involucrados en la interacción se orientan en sus conductas siguiendo modelos tipificadores del “otro”, y en la propia interacción, tales modelos son objeto de constante resignificación. En tanto que la tipificación se encuentra anclada en la propia conciencia subjetiva del actor, es previa al conocimiento intersubjetivo del otro. Por ello, afirman

Berger y Luckmann, el conocimiento del otro en las relaciones de interacción se dan en un doble sentido: por un lado, el otro es un “tipo social objetivado”, construido previamente y anclado en la subjetividad del agente social; por otro lado, el “otro” se me presenta como un sujeto consciente subjetivo, y en virtud de ello, se pone en acto la construcción intersubjetiva de la realidad. El conocimiento objetivo del otro (su tipificación) implica la posibilidad de conocer las expectativas de rol del “otro”, independientemente de lo que suceda en el “aquí y ahora”. De este modo, para el actor social consciente de su propia subjetividad, las tipificaciones operan como un continuo, que le permiten “construir” el mundo como un conjunto de tipificaciones sociales, independientes de la realidad intersubjetiva a la que luego las someterá. Sin embargo, en la interacción social “cara a cara”, las tipificaciones son objeto de resignificación: en el “aquí y ahora” ciertas consideraciones que el actor social pudiera tener sobre los “tipos sociales” internalizados en su subjetividad, son objeto de valoración subjetiva. De este modo, la interacción implica que, debido al conocimiento más profundo de la subjetividad del otro, las tipificaciones, especialmente las expectativas de rol implicadas en ellas, sean objeto de resignificación.

Tal como entienden Berger y Luckmann (2003) la construcción social de la realidad, la tipificación de roles sociales viene acompañada de la habituación. El origen de la institucionalización se debe ubicar, entonces en la tipificación y habituación de roles sociales específicos, que operan como “facilitadores” para llevar adelante los procesos de acción e interacción social. El ser humano tiende a la habituación como pauta de economía para la realización de sus actividades en el mundo de la vida cotidiana. Facilita la interacción en tanto implica una internalización de significados que permiten la definición de la situación social en la cual se inscribe la interacción. La habituación de ciertos comportamientos le permite al actor social “ahorrar” tiempo, recursos y energía en la necesidad de interpretar cada contexto social en el cual se inscribe su interacción. En última instancia, la habituación implica la asignación de sentidos con cierto grado de fijeza (si bien ya es sabido que los mismos son objeto de resignificación en la interacción, en el “aquí y ahora”).

Berger y Luckmann (2003) sostienen que las instituciones son, en última medida, un conjunto de tipificaciones recíprocas de acciones sociales habitualizadas. El orden institucional es el conjunto de tales tipificaciones y habituaciones, según el orden de la interacción en el cual se desarrollan. Las instituciones implican correspondencia entre las tipificaciones (de rol, de expectativas de roles) y las habituaciones (de comportamientos o conductas significativas). El orden institucional implica historicidad, en tanto que el conjunto de las instituciones son el resultado de un proceso de tipificación y habituación que ha logrado perdurar en el tiempo, y operar como marco referencial para las significaciones propias del actor social en el “aquí y ahora”. Por otro lado, las instituciones, en tanto que se encuentran a nivel de la subjetividad del actor, operan como mecanismo de control social. Es decir, señalan pautas adecuadas de comportamiento social en determinados contextos o situaciones. No exigen la existencia de mecanismos externos (si bien existen) de control, en tanto que las mismas operan a nivel de la subjetividad del actor. Señalan modos socialmente aceptados de conducta, y por ello, canalizan la misma de modo tal que la interacción social sea posible. Berger y Luckmann (2003) señalan el modo en el que la institucionalización se produce como proceso, partiendo de la interacción social en el “aquí y ahora” hasta la conformación de un marco referencial que operará como condicionante (y habilitante, siguiendo a Giddens (1984)) de nuevas y futuras interacciones sociales.

La cristalización del orden institucional convoca a los agentes sociales a entender que el mismo forma parte de un marco referencial que se enmarca en el contexto histórico de su “aquí y ahora”. Las instituciones, por ende, son históricas, en tanto que deben ser (y lo son) transmitidas de generación en generación, por medio de la socialización. Para el conjunto de los actores sociales, las instituciones forman parte de un mundo social objetivado, en tanto que no son el “resultado” de su interacción “cara-cara”, sino que forman parte de un marco referencial el cual es aprehendido (y aprendido) a lo largo de su vida. La objetividad del mundo social también está conformada por el orden institucional.

Berger y Luckmann (2003) explican, entonces, que el mundo social se le presenta al actor como una realidad subjetiva y objetiva a la vez. Lo social sólo puede ser entendido como una dialéctica. El modo de conocimiento del mundo social que tienen los actores puede ser entendido, en términos analíticos, en términos de tres procesos concurrentes y simultáneos: la externalización, la objetivación y la internalización. La externalización advierte sobre la capacidad del hombre de crear su mundo social: la realidad es construcción humana, en tanto que es “resultado” de la interacción social. Esa realidad se constituye como realidad objetiva, es decir, como una existencia independiente de los actores sociales que, por medio de la interacción, le han dado existencia. El mundo social se le presenta al hombre como un mundo que “está fuera” de sí, como un objeto. Sin embargo, en la interacción social el mundo social objetivo se internaliza, se vuelve significativo para el actor social, de modo tal que sólo cuando el mismo es aprehendido de modo subjetivo puede operar como “significante” de la acción y la interacción social. De este modo, el mundo social es resultado de un proceso dialéctico de construcción, en donde la significación asume un rol preponderante en el entendimiento del mismo. La subjetividad de los actores sociales no es algo exclusivo ni “natural” de los ellos, sino también objeto de construcción en la intersubjetividad con los “otros”.

La conformación del mundo social implica la existencia de una sedimentación de objetivaciones previamente construidas. La exteriorización del mundo implica la posibilidad de objetivación del mismo. Sólo aquello que se encuentra sedimentado, dirán Berger y Luckmann (2003) es objeto de una memoria intersubjetiva, lo que comporta en última instancia la posibilidad de los agentes sociales de comprender que existe una biografía común con otros. El conjunto de elementos socio-culturales que se encuentra objetivado y sedimentado es objeto de transmisión intergeneracional. Para que ese mundo social sedimentado pueda resultar significativo para los agentes sociales, es necesario que el mismo sea internalizado, tornado significativo. La socialización, por ende, es el opuesto dialéctico de la institucionalización. Sólo por medio de la socialización el mundo social objetivo se vuelve significativo (subjetivo) para los actores sociales. Sin embargo, la posibilidad de comprensión del “mundo” que tienen los agentes sociales

siempre es limitada, en principio por su posición en la división social del trabajo, es decir, en los distintos roles (y tipificaciones de roles) que asumen en su vida cotidiana, y por la distribución social del conocimiento. Resulta imposible para un agente social “conocer” la totalidad del mundo social objetivo, en principio porque gran parte de ese mundo nunca se conformará como realidad subjetiva por medio de la experiencia vital que supone poner en acto la intersubjetividad con los “otros” implicados en la interacción. Por otro lado, la posibilidad de un conocimiento “externo” u objetivo del mundo también se encuentra condicionada por las tipificaciones de rol del cual todo actor social es objeto en virtud de su posición ocupada dentro del orden institucional.

El orden institucional requiere, además de sedimentación, de legitimación (Berger y Luckmann, 2003). Existen distintos tipos o niveles de legitimación. Tal vez el más significativo para comprender el carácter constructivo del orden social sea la conformación de universos simbólicos. Este tipo de legitimación es de orden abstracto, y generalmente, se afirma, no requiere referencia a los aspectos experimentales de la vida cotidiana. La legitimación simbólica supone la integración de un conjunto de valoraciones sociales construidas que operan como marco referencial de las conductas en la intersubjetividad. El universo simbólico, en última instancia, es el que permite pensar al mundo como un “orden”. Ofrece un marco de temporalidad necesario para ubicar los fenómenos históricos en un continuo. Asimismo, ofrecen el marco referencial desde el cual las prácticas sociales individuales serán significadas y resignificadas en la interacción.

Berger y Luckmann (2003) explican que la realidad objetiva se convierte en subjetiva cuando los actores sociales pueden internalizarla, es decir, anclar en su propia conciencia y subjetividad aspectos del mundo social que se les presenta como externos u objetivos. Por ello, la construcción social de la realidad implica la necesidad de internalización del mundo social objetivo. Esta internalización sólo puede ser llevada a cabo por un proceso social conocido como socialización. La teoría de la socialización propuesta por Berger y Luckmann (2003) resulta un clásico en el campo de la sociología, y es heredera de una

cantidad de conceptos y elaboraciones propias de la sociología fundacional norteamericana, especialmente de George Mead y Charles Cooley.

Señalan Berger y Luckmann (2003) que el punto de partida de la socialización es la internalización. En el proceso dialéctico de construcción del mundo social, el actor realiza una aprehensión inmediata de un aspecto objetivo del mundo que se torna significativo para él. El mundo social objetivo (para el actor) se torna subjetivo. La socialización implica, pues, el proceso iniciado desde el mismo momento del nacimiento por el cual el agente social torna significativo el mundo social. La socialización puede ser diferenciada en dos momentos, según los modos de internalización del mundo social y los agentes que operan como mediadores entre ese mundo social objetivado y la internalización subjetiva que realiza el actor social. La primera etapa de la socialización (llamada primaria) se encuentra mediada por agentes socializadores con fuerte carga emotiva. En general, son los llamados “primeros cuidadores” (Giddens, 1998). El proceso de cognición del mundo del niño se encuentra anclado principalmente en las sensaciones. Durante la etapa primaria de la socialización se produce la identificación, la cual siempre es relacional. La identificación se da en torno a la toma de conciencia del niño de la existencia de “otros significantes”, aquellos encargados de transmitirles los sentidos o significados del mundo que lo rodea. En ese proceso de mediación, sin embargo, existe constante resignificación a partir de la propia subjetividad del agente que internaliza el mundo objetivo. Durante la socialización primaria, señalan Berger y Luckmann (2003) se produce un creciente proceso de abstracción de roles y actitudes. De tal modo, los roles y actitudes de los “otros significantes” se abstraen a nivel de la conciencia del niño, de modo tal que el mismo es capaz de comprender que “muchos otros” (no necesariamente sus primeros cuidadores) pueden asumir roles y actitudes similares. La abstracción de roles y actitudes implica tipificación y habitualización de comportamientos. De tal modo, el niño conforma su yo social en cuanto es capaz de comprender, a nivel de la conciencia, la existencia de un “otro generalizado”, es decir, la tipificación y habitualización de comportamientos, significaciones y actitudes de “muchos otros” que no conforman parte de su círculo íntimo, que opera como mediación entre su subjetividad y el mundo social objetivo.

Con la conformación del yo social, es decir, la comprensión a nivel consciente de la existencia del otro generalizado, el agente social se encuentra en condiciones de actuar e interactuar en el conjunto del orden institucional. El orden institucional también operará como agente de socialización, por medio de funcionarios institucionales, es decir, actores sociales que desempeñan sus conductas en torno a las tipificaciones y habituaciones de rol que implica la institucionalización. De tal modo, la incorporación del agente social en el mundo institucional implica, al mismo tiempo, la socialización en nuevos “sectores” de la sociedad. La llamada socialización secundaria se desarrolla durante toda la vida del agente social, e implica constantes procesos de resocialización, es decir, de resignificación de contenidos aprehendidos y significados durante la vida del actor social.

En tanto proceso dinámico, la internalización de los “submundos institucionales” puede conllevar a conflictos de coherencia entre los contenidos socio-culturales internalizados en las primeras etapas de la socialización, y aquellos que son incorporados durante el resto de la vida del agente social.

Berger y Luckmann (2003) advierten sobre la posibilidad de una alternación, es decir, un proceso de resocialización extremo donde las significaciones aprendidas durante la niñez, y que conforman la base de la subjetividad del agente pueden ser objeto de resignificación. En general, señalan, la alternación opera por medio del adoctrinamiento, en donde los agentes socializadores secundarios exigen la revisión de los elementos constitutivos de la subjetividad y los resignifican, ofreciendo entonces una comprensión alternativa del mundo social objetivo.

2.3.2. El constructivismo estructuralista de Pierre Bourdieu

Dentro de la tradición de pensamiento constructivista, la teoría del habitus y los campos sociales de Pierre Bourdieu resulta una referencia ineludible y fundamental. Bourdieu (1993), al igual que Berger y Luckmann (2003) o Anthony Giddens (1984; 1998) intentará ofrecer una lectura del mundo social por medio de una teoría analítica capaz de superar las viejas antinomias del campo sociológico, que organizaban la reflexión en torno a las

categorías “objetivo-subjetivo” o bien “estructura-individuo”. Para ello, se valdrá de la elaboración de un aparato conceptual que encuentra inspiración en las obras de la Sociología Clásica y de los Padres Fundadores de la disciplina, reinterpretándolos y ofreciendo un constructo teórico capaz de explicar el carácter dinámico del mundo social en sus procesos de conformación y constante transformación o cambio.

La perspectiva constructivista de Bourdieu (1993) generalmente es catalogada como “estructuralista”, en tanto que el autor asigna un carácter fundamental a la existencia de estructuras sociales que condicionan la conformación y forma que asume el mundo social. Bourdieu entiende que la estructura da cuenta de la existencia de un mundo objetivado, un mundo existente emancipado de los actores sociales que lo han conformado, y que se expresa en un conjunto de objetivaciones que son posibles de identificar por medio de la observación empírica: la existencia de universos simbólicos, mitos, incluso el propio lenguaje, son casos concretos de expresión de la existencia de estructuras objetivas. Una estructura objetiva, por lo tanto, puede ser entendida como aquello que ha sido producción humana, pero que se encuentra ahora en condiciones de independencia de las conciencias individuales y de la voluntad de los agentes sociales (Bourdieu, 1993). Las estructuras son capaces de orientar o condicionar tanto las prácticas como las representaciones simbólicas de las mismas. Establecen los límites a la posibilidad de acción y diversidad de conductas que los agentes sociales pueden asumir en el espacio social.

Sin embargo, las estructuras no tienen una existencia independiente de los agentes sociales. Por el contrario, son producto de sus prácticas. De tal modo, Bourdieu entiende que toda génesis social debe ser ubicada a nivel de las prácticas sociales que llevan a cabo los agentes sociales. Sin embargo, los agentes sociales han “internalizado” las estructuras sociales, lo cual conforma el “habitus”, es decir, un conjunto de esquemas o disposiciones para la acción que conforman patrones de percepción, cognición y volición accionalista, y que se ubican a nivel no consciente en la subjetividad de los agentes sociales (Bourdieu, 1993). El aspecto constructivo de la sociedad se da en el marco del habitus de los agentes sociales, y de las propias estructuras sociales, es decir, en un sistema de relaciones

sociales estructuradas que conforman lo que Bourdieu denominará campos (Bourdieu, 1993).

La teoría del habitus y de los campos sociales se presenta, entonces, como la construcción teórica original del autor para resolver las antinomias sociológicas clásicas e involucrar en un único constructo teórico los aspectos objetivos y subjetivos que darían cuenta de la conformación, reproducción y transformación del mundo social. En tanto que las estructuras operan como condicionantes para la agencia humana, las mismas también condicionarán los modos de reproducción del habitus, y por ende, en la manera de percibir, conocer y actuar en el mundo.

Bourdieu refiere a la noción clásica de la sociología de “actor social” como “agente”, en tanto que considera que el mismo no es una “marioneta” de la estructura: el agente cuenta con capacidad reflexiva para revisar sus prácticas, y por ello, con capacidad transformadora de las estructuras que lo condicionan. Frente a la preeminencia del elemento socio-cultural del sistema social parsonsiano, Bourdieu confirma que el habitus incorporado, internalizado, es también el vehículo de transformación de un mundo social que reconoce en la agencia humana su origen.

El objetivismo del cual ha sido presa la tradición sociológica fundacional es incapaz de dar cuenta de la realidad dialéctica del mundo social. El objetivismo, afirma Bourdieu (1993; 1997) se da en un doble sentido: por un lado, el agente social experimenta un mundo social desaprehendido de su propia conciencia y voluntad; por otro lado, la reflexión teórica sobre dicho mundo se ha esforzado por reificarlo, por constituirlo como un dato, en vez de advertir el origen interactivo del mismo en una dialéctica que involucra tanto el nivel estructural como el nivel de la agencia humana. De tal modo, la objetivación del mundo social que hace el sociólogo al momento de analizar y estudiar dicho mundo, opera como fundamento de las representaciones subjetivas de los propios agentes, y en última instancia, actúan como condicionantes estructurales que se ponen en juego en los procesos interactivos. Sin embargo, tales condicionantes no pueden ser dejados de lado por el estudio de la sociología, que pretende conocer el curso de la vida cotidiana de los

agentes y los modos en los cuales las condiciones estructurales pesan en su conformación del habitus, en sus interacciones sociales en el espacio social, en general, y en los distintos campos, en particular.

De este modo, Bourdieu (1997) afirma que asumir una mirada objetivista o subjetivista de lo social sólo conduce a una apreciación sesgada del conocimiento del mundo social y de los procesos sociales involucrados en él. Sólo el conocimiento de la dialéctica del mundo social puede ofrecer una mirada omnicomprendiva del fenómeno. Para ello, Bourdieu (1991) señalará que los agentes sociales cuentan con un sentido práctico, es decir, una orientación cognitiva, anclada en tiempo y espacio, vinculada a la posición que el agente ocupa en el espacio social, es decir, en el sistema de relaciones sociales estructuradas que conforman esas estructuras desaprehendidas de la experiencia vital directa, pero internalizadas e interiorizadas, expresadas en el habitus del agente. Con ello, Bourdieu (1991) pretende escapar de las limitaciones propias del objetivismo, al mismo tiempo que evitar caer en una lectura sesgada de entendimiento del mundo a partir de un conocimiento exclusivamente fenomenológico del mismo.

El mundo social no es estático; por el contrario, asume un carácter dinámico, anclado principalmente en la capacidad transformadora de los agentes sociales. Por ello, el habitus no debe ser entendido como una “marca” obtenida de una vez y para siempre, sino que el mismo es objeto de cambio, de transformación. Justamente, por medio del sentido práctico (Bourdieu, 1991), los agentes sociales son capaces de modificar las posiciones que ocupan en el espacio social, modificaciones que se encuentran sujetas a procesos de luchas, conflictos. El principal conflicto que deviene de las modificaciones de posiciones en el espacio social se da en términos de legitimación (Bourdieu, 1991).

El concepto fundamental del constructivismo bourdieuano, sin lugar a dudas, lo constituye el concepto de habitus. El habitus opera como “nexo” entre las estructuras sociales y la agencia humana. Es una estructura estructurante, afirma Bourdieu (1993). En este sentido, por medio del habitus, los agentes sociales reproducen las estructuras sociales, manifestadas en la existencia del orden institucional, al tiempo que se conforma en una

práctica social, en una “agencia” que es susceptible de cambio social. En este sentido, el habitus es incorporado por los agentes sociales por medio de las prácticas sociales en el espacio social, en especial por aquellas prácticas vinculadas con las formas de incorporación de disposiciones cognitivas, significativas y volitivas. La interiorización del habitus se desarrolla en el marco del orden institucional, en lo que podría denominarse socialización, llevada a cabo por instituciones fundamentales tales como la familia u otras de carácter más amplio y general.

El espacio social es, por lo tanto, el lugar donde se pone en juego la dialéctica de la conformación del mundo social. Bourdieu (1997) entiende que el espacio social se define por la distinción de posiciones sociales que lo constituyen. Es el resultado de una compleja yuxtaposición de posiciones sociales que el agente ocupa, y que dará lugar a la existencia de diversos campos, diferenciados entre sí, con cierta autonomía relativa.

Un campo social puede ser entendido como un espacio estructurado de posiciones sociales, el cual puede ser analizado como estructura objetiva en tanto que asume independencia de los agentes sociales que ocupan tales posiciones. Por tal motivo, un campo cuenta con “leyes” que permiten su conocimiento y estudio. La definición de los campos, en última instancia, es el resultado de la agencia humana. En tanto implican espacios sociales de exclusión, los campos se caracterizan por las luchas existentes entre aquellos que “pertenecen” al campo, y aquellos que “pretenden ingresar”. En este sentido, un campo social no es en absoluto una realidad estática; por el contrario, su condición de existencia es el dinamismo propio de la agencia humana, que implica una red de relaciones objetivas entre diversas posiciones. Dicha red es definida por las determinaciones que los propios agentes sociales imponen en la estructura de distribución de diferentes especies de capitales (entiéndase poder) y por las relaciones objetivas que se sostienen con el resto de las posiciones que conforman dicho campo.

En tanto que los campos se determinan en la interacción, en la competencia por la posesión de cierto capital (Bourdieu y Wacquant, 1995), no es posible determinar “a priori” el tamaño del campo; por el contrario, el mismo se define en términos de la

trayectoria que cada agente establece a lo largo del tiempo y en la determinación de la estructura específica del capital que se encuentra en “juego”⁷.

De este modo, la teoría de los campos le permite introducir a Bourdieu (1991) la noción de cambio social. Los campos no son estáticos; por el contrario, asumen un dinamismo profundo anclado en la lógica de la interacción de agentes sociales que pretenden o bien mantener su posición en la estructura de relaciones sociales, o bien en la posibilidad de “ingresar” a dichas estructuras. Los campos son espacios de lucha, de conflicto por la legitimación de los principios que sostienen las posiciones de los agentes en el sistema estructurado de relaciones sociales. Ciertos actores, capaces de hegemonizar los principios de legitimación que constituyen el campo, establecerán luchas o conflictos con aquellos agentes que pretendan una apropiación de tales principios de legitimación, y por ende, la posibilidad de ingresar en la estructura de posiciones que determina la conformación del campo.

Un campo social se caracteriza, por lo tanto, por ser un espacio social de lucha, de competencia. Sin embargo, no puede ser comprendido en su complejidad si no se considera el motivo por el cual los agentes sociales compiten o lucha. Bourdieu (1993) explica que en todo campo existe un cierto tipo de capital (entendido en un sentido económico como un bien escaso) por el cual los agentes sociales estén dispuestos a jugar. Los agentes sociales, en tanto y en cuanto cuentan con un habitus, conocen no sólo aquello que se encuentra en juego (es decir, el tipo de capital específico del campo), sino también las reglas por medio de las cuales se puede “jugar”. Las posiciones distintas que ocupan los agentes sociales en un campo social se determinan por la cantidad de capitales específicos de dicho campo que han sabido concentrar (y legitimar). Los agentes sociales ponen en juego al menos dos estrategias de acción en los campos: por un lado, estrategias

⁷ Bourdieu desarrolla la analogía del juego o apuesta para explicar el modo en el cual el campo se estructura como tal. Incorpora la definición de la *Illusio*, como el modo peculiar en el cual el agente social se embarca en la práctica de búsqueda por el capital específico determinado por los procesos interactivos en el campo. Para un desarrollo más amplio de estos conceptos, véase BOURDIEU, Pierre (2000) *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo.

de conservación, que les permite a aquellos agentes que detentan determinado tipo de capital mantener de manera legítima el mismo; por otro lado, estrategias de subversión, llevadas a cabo específicamente por aquellos que pretenden ingresar al campo, y que en virtud de ello, poseen menores cantidades de capital específico.

Existen distintos tipos de capital, el cual es determinado por las relaciones de lucha que los propios agentes establecen en el espacio social. Dice Bourdieu (1997) que al menos es posible identificar de manera precisa tres tipos de capital:

“(...) el capital económico es directa e inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en formas de derecho de propiedad; el capital cultural puede convertirse bajo ciertas condiciones en capital económico y resulta apropiado para la institucionalización, sobre todo, en formas de títulos académicos; el capital social, que es un capital de obligaciones y “relaciones” sociales, resulta igualmente convertible, bajo ciertas condiciones, en capital económico, y puede ser institucionalizado en forma de títulos nobiliarios” (Bourdieu, 1997: 136).

Los agentes sociales que participan en los diversos campos colaboran en la reproducción de las estrategias tanto de conservación como de adquisición de capitales, de modo, tal que, en última instancia, legitiman los modos de lucha por la conservación o consecución de capitales.

La reflexión teórica sobre los procesos de conformación de la identidad desde una perspectiva constructivista (Jenkins, 2008) exige una revisión de la teoría del habitus propuesta por Bourdieu. De este modo, tal como señala Corcuff (2014):

“Así, el encuentro del habitus y del campo, de la “historia hecha cuerpo” y de la “historia hecha cosa”, parece ser el mecanismo principal de producción del mundo social (...) De esta manera, las estructuras sociales se imprimen en nuestros cuerpos y nuestras cabezas por interiorización de al exterioridad” (Corcuff, 2014: 43).

La construcción del mundo social, en consecuencia, no opera en un vacío; por el contrario, se encuentra en el seno de condiciones estructurales. Tales estructuras, son al mismo tiempo estructurantes, y son el resultado de una estructuración social, es decir, tienen su origen en el propio mundo de la agencia social. La conformación del mundo social es, entonces, el resultado tanto de la agencia individual como colectiva. Los modos de representación que tienen los agentes sociales del mundo social, de sus posiciones en el espacio, se encuentran sujetas a variaciones no sólo en virtud de tales posiciones, sino de los habitus interiorizados. Bourdieu (1993) define, por lo tanto, como habitus a:

“un sistema de esquemas de percepción y de apreciación, como estructuras cognitivas y evaluativas que se adquieren a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social” (Bourdieu, 1993: 181).

La posibilidad de comprensión del mundo y de las estructuras que lo conforman se habilita en tanto que el agente social ha interiorizado tales estructuras. Ello le permite al agente social una “naturalización” del mundo social, lo cual conduce a la posibilidad de llevar adelante la agencia social. Advierte Bourdieu (1993) que la conformación del habitus es histórica, se encuentra anclada en la experiencia vital de agentes socialmente situados en tiempo y espacio, en agentes corporizados. Al igual que Jenkins (2008), Bourdieu (1993) sostiene la necesidad de entender a los agentes sociales no como sujetos trascendentes, sino como agentes históricos que son objeto de condicionantes estructurales aprendidos en la propia experiencia del mundo social.

El habitus resulta fundamental para la comprensión del proceso de identificación tal como señalara Jenkins (2008). Tal como es entendido por Bourdieu, el habitus no sólo habilita la auto-identificación, sino la identificación como proceso construido en las relaciones de experiencia con los “otros” (Jenkins, 2008). En este sentido, el habitus implica un sistema de esquemas de producción de prácticas (lo cual habilita la agencia) y un sistema de esquemas de percepción y apreciación de tales prácticas (lo cual habilita la identificación entendida como proceso). Los esquemas de percepción interiorizados que conforman el habitus le permite al agente social identificar las posiciones que ocupa en el espacio social

(por lo cual, habilita lo que Jenkins (2008) denomina auto-identificación). Por otro lado, en tanto que el habitus implica interiorización de esquemas de apreciación, opera como estructura de clasificación de los demás en el mismo espacio social, de las posiciones que los demás ocupan en los distintos campos (la definición de la identificación en términos relacionales, según Jenkins (2008)). El habitus, en consecuencia, ofrece al agente social un sentido de identidad propia y de identidad de los demás, en tanto que le permite auto-percibirse en el espacio social y le permite clasificar a los demás en el mismo.

En tanto la percepción, apreciación y significación del mundo social que tienen los agentes se encuentra condicionada por su posición en el espacio social, el habitus es el principio organizador de comprensión del mundo. El mundo se presenta, de manera objetiva, como un sistema simbólico, organizado sobre la lógica de la distancia diferencial (Bourdieu, 1993). De tal modo, la percepción o “conocimiento” del mundo, en términos de Berger y Luckmann (2003), se encuentra doblemente estructurada: por un lado, por la estructuración objetiva del mundo en la conformación del espacio social como relaciones sociales cristalizadas; por otro lado, por la estructuración de los sistemas o esquemas de percepción y apreciación que conforman el habitus, y que se interiorizan a nivel de la experiencia en el campo social. Las estructuras operan, en consecuencia, como “estructuras estructurantes” de lo social (Bourdieu, 1991).

La dialéctica de lo social se expresa, entonces, en la conceptualización que Bourdieu hace del habitus. El habitus pone de manifiesto el doble movimiento de exteriorización e interiorización que ya habían señalado previamente Berger y Luckmann (2003). El habitus implica interiorización de la exterioridad (por medio de la internalización de los esquemas de apreciación y percepción), pero al mismo tiempo opera como exteriorización de la interioridad (en tanto que a partir del mismo se conforma el mundo social). El habitus se encuentra a nivel consciente o inconsciente, pero siempre corporizado, es decir, interiorizado en una subjetividad que reconoce su anclaje en un cuerpo situado en el tiempo y espacio (Jenkins, 2008).

Bourdieu (2002) entiende que el campo social es un espacio de lucha. La lucha se da principalmente por la legitimación de los distintos modos de percibir el mundo. Las diferencias objetivas que implican las distintas posiciones de los agentes en un campo social pueden estar veladas por diferencias más directamente observables, aunque menos significativas en términos de la lógica de disputa por los capitales específicos del campo social. De modo tal, se entiende que la diferencia adquiere carácter social cuando la misma es reconocida por un agente como factor de diferenciación; es decir, cuando dicha diferencia se torna significativa y en virtud de ello, el propio agente se compromete con la realización de la diferenciación. En última instancia, Bourdieu (2002) sostiene que la diferenciación “aparece” siempre que el agente social exteriorice su habitus, su sistema de disposiciones sobre modos de percibir y significar el mundo. La exteriorización del habitus implica, necesariamente, la aceptación de las “reglas de juego” del propio campo específico. En tanto la diferenciación opera por medio de la exteriorización del habitus del agente, la “búsqueda” de la diferencia puede operar a nivel consciente o inconsciente. Recuérdese que Bourdieu (1997) entiende que el habitus se manifiesta en el agente de ambas maneras. La pretensión de un agente social de integrarse socialmente a un determinado grupo al cual no pertenece, evidencia el modo de operación de la diferencia señalado previamente. El agente social, en términos de su habitus, evidenciará la posesión de ciertos capitales, según el campo en el cual quiera “jugar”. Sin embargo, en tanto la identificación es relacional, y se define por la competencia o lucha, la adhesión a cierto grupo social no resulta suficiente sólo a partir de la voluntad del agente; por el contrario, resulta necesario el reconocimiento de los otros integrantes del campo, y su disposición a “jugar” el espacio de lucha simbólica con el agente que pretende la identificación.

De este modo, Bourdieu (2002) sostiene que el mundo social se encuentra organizado en torno a la lógica de la diferencia. El mundo, en consecuencia, se constituye como sistema simbólico, en el cual la diferencia opera como una distinción que otorga sentidos, significados. El espacio social no es una totalidad homogénea, sino por el contrario, un espacio de distinciones y diferencias manifestadas en los distintos estilos de vida que asumen los grupos sociales. La búsqueda de distinción, y el consecuente fraccionamiento

del espacio social, no necesariamente es “producto” de agentes sociales “conscientes”; la distinción opera a nivel del inconsciente, y en virtud de ello, es posible que las diferencias observables a nivel del espacio social, diferencias entendidas como sistemas simbólicos diversos, no hayan sido perseguidas como metas u objetivos concretos de los distintos agentes que conforman los grupos sociales.

El espacio social, entonces, entendido como sistema simbólico, supone la existencia de luchas que asumen el mismo carácter: las luchas simbólicas implican la pretensión de los diversos agentes por conseguir la legitimación de una cierta cosmovisión. Para ello, los agentes cuentan con lo que Bourdieu (2002) denomina “capital simbólico”, un tipo de capital considerado legítimo por los agentes sociales, el cual ha sido incorporado en el habitus o ethos de clase. Las luchas simbólicas involucran la utilización de un discurso legitimado, y por medio de su desarrollo, incluso reproducen la lógica de competencia por los capitales específicos del campo, al tiempo que se pretende legitimar una visión del mundo anclada en las significaciones propias de los agentes sociales que conforman el campo. El campo no es un espacio de igualdad; por el contrario, supone la existencia de posiciones diferenciadas según la cantidad de capital específico que cada agente logre acumular de manera legítima. Las luchas simbólicas encuentran, entonces, profundos puntos de contacto con el proceso de identificación entendido según Jenkins (2008), en tanto que, en el espacio de lucha que implica la existencia del campo, los agentes sociales compiten por el reconocimiento de los otros sobre la posesión de cierto capital simbólico, lo cual deviene, de manera proporcional, en cuotas similares de poder.

En tanto se entiende que el espacio social es un sistema simbólico, Bourdieu (1997) advierte la importancia que asume la legitimación del orden social. Dicha legitimación es el resultado de un movimiento dialéctico que implica la puesta en acto del habitus, es decir, la aplicación de estructuras objetivas del mundo social como formas peculiares de percepción y apreciación encarnadas en los cuerpos de agentes sociales. El mundo social se percibe, al menos para los agentes, como un mundo “evidente”, con ciertas reglas de operación y funcionamiento que resultan posibles de ser conocidas y apreciadas por ellos.

Sin embargo, la legitimación de los sentidos socialmente construidos, bajo la lógica de la lucha simbólica implicada en la noción de campo, involucra la pretensión de los agentes de conseguir un monopolio por la “nominación” legítima, es decir, por la asignación de sentidos sobre el mundo y las cosas. El Estado, para Bourdieu (1993), opera con “eficacia simbólica”, en tanto es el agente que detenta el monopolio de la violencia simbólica legítima (parafraseando, a la vez que modificando, la clásica definición weberiana de Estado). Los capitales culturales, políticos o económicos, se encuentran legitimados, en última instancia por el Estado, quien monopoliza el “poder de nominación”, y en virtud de ello, es capaz de imponer simbólicamente ciertos significados que luego se pueden traducir como elementos de distinción de los agentes sociales que compiten en cada campo por la prosecución de tales capitales específicos.

El poder simbólico debe cumplir al menos dos condiciones: por un lado, en tanto opera como discurso performativo, es decir, que habilita la agencia humana y la transformación del mundo al que significa, debe estar fundado sobre la posesión de un cierto capital simbólico; por otro lado, debe ser “eficaz” en términos simbólicos, es decir, debe proponer un modo de significar el mundo que tenga anclajes con la “realidad”. De esta manera, el poder simbólico es la herramienta privilegiada por medio de la cual se resuelven las luchas por la legitimación de ciertas cosmovisiones, al tiempo que es el medio del cual se valen los agentes para pretender conseguir un cambio social. No obstante, existe correlación entre el campo simbólico y el campo político, en virtud de la cual aquellos agentes que se encuentren en posición de subordinación en el campo simbólico, tendrán posiciones similares en el campo político, situación que claramente los dejaría en condiciones de inferioridad para poder proponer una legitimación del mundo desde su cosmovisión.

La teoría de Bourdieu resulta sumamente significativa para reflexionar sobre los procesos de identificación, entendidos estos como procesos necesariamente diacrónicos, y sujetos a una dialéctica de lo social en donde el mundo social objetivo entra en relación

concurrente con la interiorización en la subjetividad de los agentes sociales (Bourdieu, 2000).

2.4. Interaccionismo simbólico e identidad

La corriente interaccionista simbólica reconoce sus orígenes en la propuesta teórica fundacional de George Mead (1934), quien fuera uno de los primeros en formular la noción de que los significados sociales son construidos a partir de los procesos de interacción social, y del intercambio simbólico que de ellos se desprenden.

La perspectiva pragmatista en el campo sociológico (heredada de la filosofía pragmatista de James y Dewey) fue asumida tempranamente por Mead (1934) y Cooley (1951). El pragmatismo enfatiza aspecto propositivo del comportamiento humano, y fundamentalmente, considera que el significado y el juicio sobre derivaciones del comportamiento práctico de los sujetos. Estas premisas, desarrolladas a partir de las nociones elaboradas por Mead y Cooley, serán el fundamento basal sobre el cual se construirá la perspectiva interaccionista simbólica en sociología.

Cooley (1962) tempranamente advierte que la “mente” no responde a un sustrato estrictamente individual, sino que, por el contrario, todo lo que se sustrae a nivel subjetivo se encuentra influenciado por los “otros”. De este modo, Cooley entendía que podía considerarse la existencia de una “mente social”, entendida como un sistema orgánico complejo, en el cual los individuos son actores significativos, pero influenciados recíprocamente por los otros en sus formas de pensamiento. De este modo, Cooley resignifica el concepto elaborado por Durkheim en 1893 de “conciencia colectiva”; mientras el sociólogo francés explica su conformación a partir de una mirada colectiva, la noción de “mente social” de Cooley privilegia la mirada individual. Por ello, Cooley (1962) llega a afirmar que no existe nada parecido a la sociedad más allá que aquello que se encuentre en las mentes individuales.

Mead (1934) asumirá una posición crítica de Cooley, si bien reconoce sus influencias. El conductismo social de Mead se sustenta en dos proposiciones fundamentales: por un lado, que no resulta posible distinguir claramente entre la psicología individual y la psicología social; por otro lado, que la interacción produce conciencia, de modo tal que el todo (en este caso, la sociedad) es previa a las partes que lo componen (el sujeto individual). En este sentido, la percepción sobre un mundo objetivo (un mundo que opera como medio ambiente plagado de objetos) conforma una conciencia de nosotros mismos como parte de ese mundo objetivo. La creación de significados se encuentra en el proceso de conformación de la conciencia (Mead, 1934). Dice Jenkins (2008), al interpretar la propuesta teórica de Mead:

“La base cognitiva perceptual es una dialéctica interna-externa entre la mente y la “conversación de gestos” pre-lingüística con otros, y en el comportamiento orientado hacia los otros considerando sus actitudes hacia los otros” (Jenkins, 2008: 59).

No obstante, la interacción se encuentra mediada por el proceso de construcción de una simbolización de la “conversación de gestos”; básicamente, se encuentra mediada por el lenguaje. De modo tal que el lenguaje (entendido como sistema simbólico) implica que el actor individual puede asumir una posición reflexiva sobre lo que dice, al tiempo que reacciona frente al impacto que sus dichos tienen sobre los demás. Mead (1934) advierte, en consecuencia, que los sujetos asumen una actitud de los otros (por imitación, por ejemplo), al tiempo que asumen una actitud orientada hacia el otro (en términos de expectativas). La simbolización implicada en la existencia del lenguaje es el ámbito de posibilidad por medio del cual uno puede entender su actitud de la misma manera objetiva que puede entender la actitud de los otros. De este modo, la reflexividad implica la posibilidad de vincular la “mente”, el “self” y la sociedad, en una relación de interdependencia. La reflexividad permite al sujeto individual advertir el carácter social del proceso de conformación de la experiencia; de tal modo, le permite a los individuos asumir la actitud de los “otros” orientada a la propia persona. Este proceso de “reflejo de

los otros” en la propia actitud se desarrolla en el proceso interactivo, de modo tal que afirma Mead (1934) que la reflexividad siempre transforma la situación de experiencia: en tanto el individuo es consciente de sí mismo y de la actitud de los demás hacia él mismo, es capaz de “ajustar” la interacción social hacia las actitudes de los otros implicadas a nivel de su propia consciencia. La reflexividad resulta fundamental para la conformación y el desarrollo, fundamentalmente, de la “mente”, en tanto que la misma no se presenta según entiende Mead (1934) como una factum, sino más bien como un proceso de conformación diacrónico desarrollado en el término de los procesos interactivos. En este sentido, afirma Jenkins (2008):

“la interacción reflexiva no sólo introduce el más amplio mundo humano dentro del mundo interior individual. Sin lenguaje no hay distintivamente mundo interior humano. Sin los estímulos de la interacción con otros, no habría nada de qué hablar o pensar. La mente es entonces simultáneamente “interna” y “externa”” (Jenkins, 2008: 53).

La mirada interaccionista resulta muy significativa para entender el proceso de identificación, en tanto que logra dar cuenta de esa vinculación dialéctica entre procesos internos y externos. Jenkins (2008) afirma que, de igual modo que el “self” no puede imaginarse sin los procesos mentales, y viceversa, igualmente sucede con las nociones de identidad sin considerar el “self”.

Jenkins (2008) sostiene que el entendimiento de la identidad como proceso reflexivo que involucra la diferencia y la semejanza conduce necesariamente al requerimiento de utilizar la categoría conceptual del “yo” (self) formulada por Mead (1934). De este modo, el self puede ser entendido como el sentido reflexivo del individuo sobre su identidad particular, la cual es construida dialécticamente en términos de semejanzas o diferencias con los otros, a los cuales se vincula por medio de la interacción social. Sin el self, afirma Jenkins (2008) no habría posibilidad para el actor social de conocer “quién es” y “quiénes son ellos”, lo cual inhabilitaría toda posibilidad de acción e interacción social.

Desde las formulaciones iniciales de Mead (1934) sobre el self hasta la actualidad, se ha discutido profusamente el aparato conceptual desarrollado en el seno del interaccionismo simbólico, tanto en el campo de la Sociología como de la Psicología Social. En términos generales, existe cierto consenso sobre la necesidad de diferenciar, al igual que lo hacía Mead (1934), entre las nociones de “yo” (self) y persona (person): mientras el primero implica una noción interna de la identidad, el segundo refiere al reconocimiento de los otros como exterioridad. Ambos se encuentran imbricados; sin embargo, el self refiere a la experiencia individual, mientras que la noción de “persona” refiere a su ubicación en el espacio de lo “público”. Las categorías conceptuales utilizadas por Mead (1934) refieren, en última instancia, a la necesidad de reflexionar sobre la identidad en términos de interioridad y exterioridad. Si bien son aspectos distintos, ya ha sido afirmado que se encuentran profundamente relacionados. Ciertamente, los modos de percibir, comprender y sentir el mundo no son aspectos observables para los demás; incluso puede no existir (y muchas veces sucede de tal modo) coincidencia entre el modo en que los demás nos reconocen y el modo de significarnos a nosotros mismos. Sin embargo, esto no debe conducir a considerar que los modos de vinculación entre la interioridad que implica el self y la exterioridad que implica la “persona” deban ser consideradas como compartimentos estancos; por el contrario, la relación existente entre ellos es dialéctica, de modo tal que existen profundas vinculaciones entre uno y otro. En tanto el proceso de identificación es “continuo”, justamente por su carácter dialéctico, implica la simultaneidad de la relación entre lo “interno” y lo “externo”. Dado que el proceso de identificación se concretiza en seres humanos corporizados, supone tanto materialidad como temporalidad (los sujetos están anclados a un tiempo espacio determinado), pero no secuencia temporal. La noción de la dialéctica social invita a pensar el proceso de identificación como concurrente o simultáneo entre los “momentos” de interiorización y exteriorización.

Sin embargo, en la literatura sociológica y psico-sociológica no ha existido un consenso acabado sobre la vinculación dialéctica de la noción de self y persona. Jenkins (2008)

reconoce que existen al menos dos tradiciones intelectuales que recuperan sendos modelos de self, y que se presentan como contrapuestos. Por un lado, señala:

“el self autónomo evoca reflexividad e independencia. El énfasis está en lo interno. Si bien esto puede ser como preferimos vernos a nosotros mismos en el espejo, es también una imagen de ansiedad e incertidumbre, de un mundo existencial en el cual los juicios morales individuales derivan de las preferencias personales o los sentimientos, más que de la autoridad externa o las responsabilidades de la posición” (Jenkins, 2008: 55).

Por otro lado, señala la tradición intelectual contraria, que entiende que:

“al otro lado del espectro, el self plástico es un epifenómeno de la colectividad, determinado más bien que determinante. Aquí el énfasis está en lo externo. El estructural-funcionalismo, y el estructuralismo, cada uno basado en Durkheim, son convencionalmente considerados como ejemplos sociológicos de este tema (...)” (Jenkins, 2008: 55).

Ambas perspectivas resultan insuficientes para poder recuperar el carácter dialéctico de lo social, y en particular, el modo de construcción de la identificación o identidad social. El proceso de identificación, sin dudas, involucra una dimensión interna, de carácter emocional e incluso inconsciente (Vogler, 2000). Sin embargo, la perspectiva sociológica no concentra su atención en los aspectos no conscientes de la racionalidad, si bien claramente ello no implica desconocerlos o negarlos. Por ello, una crítica asignada a la posición constructivista de Jenkins (2008; 2002) sobre la identificación apunta fundamentalmente al exceso de consideración asignado a los aspectos “sociales” de la identidad, en detrimento de las consideraciones “inconscientes” de la auto-identificación. Lejos de negar la existencia del inconsciente, Jenkins (2008) sostiene que su conceptualización, y fundamentalmente su operacionalización, resulta siempre problemática para la perspectiva sociológica, en tanto que el mismo no refiere a una realidad empíricamente asequible, incluso por medios indirectos.

Un concepto fundamental para el interaccionismo simbólico fundacional de Mead (1934), junto con los de self y “persona”, es la noción de “mind” o mente. Jenkins define “mente” como:

“la suma de nuestros procesos organizados de conciencia, comunicación y toma de decisión. Un modelo de esta combinación de percepción, manejo de información e intencionalidad (...) es un pre-requisito si queremos entender la agencia humana, incluida la identificación” (Jenkins, 2008: 57).

Algunas perspectivas teóricas asumen que “self” y “mind” son sinónimos, si bien sería más correcto entender que se tratan de distintos fenómenos, si bien mantienen relaciones inextricables.

Debates más profundos, anclados en la sociología comprensivista, se han planteado sobre la posibilidad de conocer “las mentes de los otros”. En tanto que la mente (“mind”) es un fenómeno estrictamente subjetivo, se propone como “imposible” conocer los procesos mentales de los “otros”. Se podría argumentar, en virtud de ello, que los comportamientos de los actores podrían ser manifestación de una mente que condiciona o se refleja sobre ellos; de modo tal que comportamientos similares darían señales de “modos de operación” mentales similares. Cohen (1994) sostiene que, sin embargo, se puede plantear como “duda razonable” que la uniformidad de comportamientos no se deba a un parámetro mental común o asimilable, sino más bien a cierta uniformidad contingente o accidental. En última instancia, Cohen (1994) sostiene la imposibilidad de reconocer el carácter “privado” de la mente individual.

No obstante, evitando caer en explicaciones metafísicas y ontológicas del ser individual, Jenkins sostiene que:

“el problema de “las otras mentes” es real. No podemos “leer” las mentes de otras personas. Pero esto no demanda que podamos aceptar un modelo interior-exterior el cual identifica el dominio del “yo” que es sólo accesible privada y únicamente a cada individuo, sobre el cual los otros sólo pueden intuir. Si esto

fuera verdad, la vida cotidiana sería realmente difícil (...) sería imposiblemente impredecible si no pudiéramos saber algo, lo suficiente al menos, sobre las mentes de los otros” (Jenkins, 2008: 58).

La perspectiva interaccionista simbólica sustenta, en consecuencia, la posibilidad de autoconocimiento y conocimiento de los otros a partir de los comportamientos que resultan observables “en los otros” a partir de categorías mentales propias. Los modos de conocimiento que tienen los “otros” sobre mí son similares a los propios; al mismo tiempo, los objetos que pueden ser conocidos por las mentes de los “otros”, son también objeto de conocimiento de la mente propia. De este modo, las formas de conocimiento de los otros se fundan en la retrospectión y la observación (Jenkins, 2008). La reflexividad implicada en los procesos interactivos involucra tanto la retrospectión como la observación propia y la de los “otros”. Sin embargo, Jenkins (2008) sostiene que, ya sea se aplique sobre la propia subjetividad, o bien sobre la de los “otros”, siempre el conocimiento que se tiene de ambas partes involucradas en el proceso interactivo resulta insuficiente (al menos no perfecta), lo cual conduce a no privilegiar el autoconocimiento frente al conocimiento que el agente tiene de los demás implicados en la interacción.

Otro factor involucrado en la identificación (además de la retrospectión y la observación) es la proyección (Jenkins, 2008). La proyección refiere a la intencionalidad implicada en el proceso de identificación, y resulta un aspecto notable de la “mente”. Sin embargo, en términos de la significación para la “mente”, la proyección se centra más bien en la capacidad de reducir la incertidumbre que implica esta operación. De modo tal que al referir al carácter reflexivo del agente, se hace manifiesta referencia a la retrospectión, observación y proyección (Jenkins, 2008).

Jenkins (2008) sostiene que la mente no debe ser entendida como una atribución estrictamente biológica o individual; por el contrario, la “mente” opera “entre” cuerpos y “en” los cuerpos. Es decir, implica una relación dialéctica por medio de la cual la “mente” individual se conforma en relación a los demás, al tiempo que reconoce el carácter eminentemente individual de la misma. Nuevamente, la pretensión del modelo explicativo

propuesto por Jenkins (2002) es evitar caer en la asignación de preeminencia de los factores individuales o sociales como mutuamente excluyentes; se tratan, más bien, de fenómenos concurrentes, simultáneos. Jenkins (2008) afirma que la noción de habitus propuesta por Bourdieu (1993) se encuentra anclada en esta concepción.

El “self” se encarna en cuerpos (Jenkins, 2001). Esta afirmación, si bien puede parecer poco significativa, resulta fundamental para entender la dialéctica entre lo “interno” y lo “externo” en los procesos de identificación. Los individuos corporizados mantienen relaciones sociales anclados en una dimensión espacio-temporal que implican una coordinación del “self” y de las “mentes” (implicados recíprocamente). Estas relaciones sociales son constitutivas del mundo humano. En este sentido, Cooley (1964) distinguía el “self” empírico, el cual involucraba el entendimiento que tienen las personas de su presencia y sus acciones en el mundo. De igual modo que los actores adquirirían esa conciencia empírica de sí mismos, adquirirían el entendimiento de la existencia de “otros”. De tal modo, Cooley concluía que el “self” empírico se comprende en la interacción, por operaciones de semejanza y diferencia con los otros involucrados en los procesos interactivos. Cooley (1964) formula un concepto clásico ya en la sociología interaccionista: la noción del “yo espejo”. El sociólogo norteamericano lo define del siguiente modo:

“una idea del “self” de este tipo parece tener tres elementos principales: la imaginación de nuestra apariencia para la otra persona; la imaginación de su juicio sobre tal apariencia; y algo del tipo de auto-sentimiento, tal como orgullo o mortificación. La cosa que nos mueve al orgullo o la vergüenza es el efecto imaginado de su reflejo sobre la mente del otro” (Cooley, 1964: 184).

La noción del “yo espejo” resulta fundamental para comprender los procesos de socialización, e incluso Berger y Luckmann (2003) incorporan esta noción al explicar el modo en que se produce la internalización subjetiva del mundo social objetivo. El modo en el cual el actor cree que es significado por el otro implica una transformación en el modo de significarlo al otro, pero al mismo tiempo de significarse a sí mismo. Es “verse” a uno mismo a través de la mirada que supone tiene el “otro” sobre “uno mismo”. Cooley

considera fundamental la noción del “yo espejo” para explicar el modo de internalización de las normas sociales, y en última instancia, para dar cuenta del modo en que es producido un “mundo humano ordenado”. La noción de “yo espejo” resulta fundamental en la socialización primaria, y es uno de los rudimentos de la auto-identificación.

Mead (1934) recuperará la noción de Cooley de manera crítica. La propuesta interaccionista de Mead se sustenta sobre la primacía de lo social sobre lo particular, de modo tal que el origen y fundamento del “self” resulta ser social, en tanto implica ese intercambio simbólico que sólo puede operar por medio de la internalización de significados socialmente circulantes. Mead diferencia la noción del “yo” del “self”, en tanto suponen dos instancias distintas en el proceso interactivo. El “yo” opera como reacción frente a un “self” que se construye en la interacción, a partir de la consideración de las actitudes del otro. Sin embargo, el “self” se encuentra encarnada en un cuerpo, se trata de un “yo” corporizado, lo cual implica la reacción física a las actitudes de los otros de un organismo físico, un “cuerpo” que encarna un “self”. De tal modo, el “self” ejercería, desde la perspectiva de Mead, un control sobre el “yo”, pero no del estilo freudiano del “super-yo”. El control que entiende Mead ejerce lo “social” internalizado (el “self”) nunca es mecánico ni mucho menos imperativo; en ocasiones (muchas), el “yo” puede actuar de modo distinto al “self”, en tanto Mead (1934) entiende que la reflexividad implica la posibilidad de “revisar” las propias determinaciones internalizadas del “self”. En consecuencia, la concepción de Mead pareciera ser menos determinista que el “yo espejo” formulado por Cooley. Por otro lado, señala Mead (1934), el “yo” es inaprehensible en términos espacio-temporales: cuando el “yo” pretende reflexivamente dar cuenta de sí mismo, se ha “convertido” en un “sí mismo”, con quien puede entrar en un “diálogo” simbólico de intercambio; el “yo” no es experimentado directamente por el actor, sino “conceptualizado” por su capacidad de reflexividad simbólica.

La distinción entre el “yo” y el “mí mismo” sólo existe en términos analíticos. En la experiencia del mundo humano que tienen los hombres, la consideración conjunta de ambos conforma la personalidad individual. De tal modo, señala Mead que la concepción

del “self” implica la comprensión del mismo como un proceso social que involucra dos “fases” de constitución: el “yo” y el “mí mismo”. Sin embargo, el “mí mismo” implica algo más que el “yo”, según entiende Mead. Afirma Jenkins (2008) que la manera con la cual Mead explica la conformación de una personalidad integrada es por medio de la enunciación del “otro generalizado”, el cual puede ser entendido del siguiente modo:

“(…) un otro generalizado representa la comunidad organizada a la cual un individuo pertenece y contra la cual es definido. Considerar simplemente las actitudes de otros individuos específicos (un yo espejo) puede producir una serie de “mi mismo”, dejando al “self” inherentemente inestable a lo largo del tiempo. Un grado de consistencia personal en el “self” puede, entonces, sólo ser asegurado por considerar actitudes consistentes. De este modo, el “mí mismo” también adopta la voz de un otro generalizado” (Jenkins, 2008: 87).

Según entiende Mead (1934), no se constituye completamente el “self” si el actor no ha internalizado al nivel de la conciencia otro generalizado. De modo tal que, si bien el “otro generalizado” es “personal”, los miembros de un mismo grupo social tendrán muchos elementos comunes entre ellos, en virtud de contar con un “otro generalizado” similar. En virtud de ello, afirma Jenkins (2008):

“(…) solo cuando considere las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece hacia la actividad social organizada, cooperativa, o conjunto de tales actividades en las cuales grupo como tal está comprometido, desarrollará un “self” completo” (Jenkins, 2008: 89).

Mead (1934) sostiene que no sería posible la sociedad humana sin la internalización del “otro generalizado” en las etapas tempranas de la infancia. En última instancia, Mead sostiene que la posibilidad de la cognición y significación del mundo surge a partir de los procesos interactivos. La existencia de un universo de sentidos sólo es admisible por la existencia “real” de relaciones sociales entre actores (el aspecto objetivo de la “realidad”,

tal como lo entienden Berger y Luckmann (2003)) y la presencia de la colectividad en las “mentes” de las personas que la conforman (el aspecto subjetivo de la misma “realidad”).

Los conceptos esbozados de la teoría sociológica presentada por Mead (1934), tales como “mente”, “self” y “sociedad” implican una unidad de sentido; es decir, no son objetos de distinta naturaleza. No puede existir uno sin el otro. Mead (1934) parte de la consideración de que la sociedad es, en última instancia, las relaciones sociales que se establecen entre sujetos individuales. Tales relaciones son necesarias para la existencia misma del individuo: no es posible su reproducción sin el establecimiento de relaciones interactivas con “otros”. Asimismo, en tanto que la “mente” y el “self” tienen un origen social, y ambos permiten explicar lo que podría llamarse auto-identificación, no sería posible la existencia del individuo como tal sin la pre-existencia de lo social. Por ello, Mead (1934) afirma que el “self” es intrínsecamente interactivo, en un doble sentido: en términos individuales, por la existencia de un “diálogo” entre el “yo” y el “mí mismo”, y por otro, por la relación dialógica con los “otros”, lo que conduce al intercambio de significaciones implicadas en el universo de sentidos compartido. En algún punto, si la sociedad implica interacción entre actores, la “mente” individual implica la internalización subjetiva de dicha interacción en la “mente” de los individuos.

Jenkins (2008) sostiene que, si bien la teoría sociológica general de Mead (1934) puede tener puntos de cuestionamientos⁸, es un punto de partida notable para comprender la dialéctica entre lo “interno” y lo “externo” en los procesos de identificación.

⁸ Los cuestionamientos más poderosos a la teoría sociológica de Mead provienen de su concepción de la sociedad como proceso interactivo que implica, necesariamente, el consenso o acuerdo social. Es decir, la teoría no ofrece una adecuada comprensión de las cuestiones vinculadas con el poder o la dominación. Al mismo tiempo, no resulta eficaz para explicar el conflicto en sus formas institucionalizadas. Véase la crítica propuesta por Giddens (1984). La crítica, por otro lado, no aplica estrictamente a la propuesta de Mead, sino en general a las teorías interaccionistas simbólicas, para las cuales el conflicto emerge por “problemas de comunicación” o intercambio simbólico entre los actores involucrados en los procesos interactivos. Una crítica similar es asignada al enfoque dramaturgico propuesto por Erving Goffman. Por su parte, Collins (1989) sostiene que la teoría psicológica implicada en la propuesta de Mead no contempla los aportes propios del psicoanálisis, de modo tal que conduce a una concepción de la psiquis humana de carácter unidimensional. Collins sostiene que las interacciones que supone la teoría de Mead adquieren un carácter utilitario, en tanto implican la transmisión de significados como los “únicos” fines propuestos. Para más detalles sobre estos aspectos críticos, véase Collins (1989).

Sin embargo, Jenkins (2008) sostiene la necesidad de comprender a la persona humana como un “modelo unitario”, es decir, considerar las nociones de “self” y “yo” en términos de sujetos corporizados. La consideración de los conceptos esbozados por Mead (1934) no debe llevar a la confusión de considerarlos como instancias “realmente” diferentes en la existencia; son referencias analíticas para la comprensión de un proceso dialéctico complejo que conduce a la conformación de la subjetividad individual. Dicha subjetividad, señala Jenkins (2008) se encuentra conformada por un conjunto concurrente de elementos de distintos niveles de complejidad para su conceptualización, pero que en última instancia permiten comprender la constitución de la identificación individual. Tales elementos son: la conciencia de una existencia corporal anclada en el mundo espacial, las emociones, los sentidos, la imaginación y la capacidad cognitiva de procesar información.

Afirma Jenkins (2008):

“Cada individuo es el centro corporizado de un universo de “self” y “otros”, el locus de perpetuos ir y venir internos y externos, inputs y outputs transaccionales, algunos de los cuales son incorporados dentro del sentido del “self” y algunos no” (Jenkins, 2008: 91).

El “self” es, entonces, constitutivo del sentido de quiénes somos y dónde estamos, lo cual implica también qué estamos haciendo. Jenkins (2008) sostiene, en consecuencia, que el “self” y la “mente” son distintos modos de referir a un mismo fenómeno empírico: el punto de vista de un ser humano corporizado, el cual asume su existencia en relación con otros individuos de misma condición. Si bien es posible considerar analíticamente la distinción entre el aspecto cognitivo implicado en la noción de “mente” y el aspecto emotivo en la noción del “self”, ambos son reconocidos como mutuamente implicados en la noción de un ser humano “corporizado”, una unidad. El “self” y la “mente” son constituidos por la existencia de símbolos compartidos. Si bien es posible referir a ellos como “objetos”, sólo lo son en términos analíticos: en realidad deben ser comprendidos como procesos complejos en permanente cambio y transformación. Son atributos de los individuos, y en virtud de ello, señala Jenkins (2008) que:

“El “self” y la “mente” no son definitivamente esencias privadas de los individuos, en última instancia causalmente previos a su comportamiento (...) Como nos conocemos a nosotros mismos es básicamente igual a como conocemos a los otros, dependiendo de la observación, la retrospección y la proyección” (Jenkins, 2008: 93).

El “self” se vincula con la identificación más básica o primaria del individuo. En este sentido, sería semejante a la concepción de Berger y Luckmann (2003) de la socialización primaria, la conformación de los aspectos subjetivos más perdurables de la persona. En este sentido, esta identificación primaria implica un grado de “anclaje” o robustez en la subjetividad que los procesos de identificación “posteriores” se desarrollan sobre esta base primordial. La identificación primaria, tal como la entiende Jenkins (2008) es semejante al modo en que Berger y Luckmann explican el proceso de socialización primaria en el niño. El auto-reconocimiento en las etapas tempranas de la niñez se fundan sobre la presencia de los otros: por semejanza con los otros, o bien por diferencia con ellos mismos; en realidad, por ambos de manera concurrente. La asignación de sentidos por los otros también opera como factor de identificación en las etapas primarias de la socialización, y por ello, forma parte constitutiva del proceso de auto-identificación. Sin embargo, el “self” no es la única identidad primaria desarrollada durante la socialización temprana. También existen otros procesos de auto-identificación que asumen el mismo carácter de fuerza y solidez en la conformación de la subjetividad. Por ejemplo, Jenkins (2008) afirma que:

“El género es también mejor entendido como una identidad primaria, organizadora de la experiencia más temprana e integrada en el sentido individual del “self”. Dependiendo del contexto local, la etnicidad puede también ser entendida así (...) Las identificaciones primarias no son ni fijas ni atemporales. La identificación es algo que los individuos hacen, es un proceso” (Jenkins, 2008: 96).

Tal como sostenían los interaccionistas simbólicos, concluye Jenkins (2008), la atención hacia los “otros” resulta fundamental en los procesos de conformación de la identidad primaria (el “self”). Esto resulta ampliamente demostrado por las teorías que explican la socialización primaria (Berger y Luckmann, 2003; Giddens, 1998). De este modo, el punto de vista corporizado (la vinculación dialéctica entre “self” y “mente”) solo puede ser pensada en un mundo de interacciones, en una existencia intersubjetiva. La noción de agencia resulta, pues, fundamental para la comprensión acabada del proceso de identificación primaria. La agencia, por otro lado, no sólo explica el origen de la auto-identificación, sino su desarrollo en las etapas posteriores de la vida humana. Si bien es cierto que “mente” y “self” operan entre los individuos, en términos interactivos, también resulta correcto afirmar que la identificación (y la auto-identificación) supone un proceso continuo de permanente cambio dialéctico. El mundo humano se constituye sobre redes de interacciones; de igual modo, la auto-identificación es resignificada de modo constante, lo cual no implica que sea inestable. Por el contrario, la constante interacción e intercambio intersubjetivo bien puede modificar la auto-identificación o bien puede reafirmarla en su carácter distintivo. En tanto que la interacción siempre implica la consideración del “punto de vista” del otro, la auto-identificación puede asumir tales “puntos de vista” o bien rechazarlos; de un modo u otro, siempre existe una vinculación intersubjetiva, que se manifiesta en el carácter dialéctico de la identificación entre lo “interno” y lo “externo”. La comprensión de los “puntos de vista” de los otros implica, asimismo, la consideración sobre la importancia que asume el poder (y en términos más estructurales, la autoridad) en la definición de la auto-identificación: la validación o el rechazo de la misma opera de manera significativa en el modo en el cual las personas se identifican a sí mismas.

Jenkins (2008) afirma que:

“La conformación del “self” es compleja y multifacética, tal como es el proceso de auto-identificación que dura toda la vida, y que involucra un rango de otros en un rango de situaciones, sobre un rango de recursos” (Jenkins, 2008: 97).

Está bien estudiado por la psicología evolutiva y por la sociología la importancia que asumen las experiencias tempranas de la niñez para el desarrollo de la vida posterior del sujeto. Gran parte de las experiencias a las cuales se encuentra sometido el niño en sus etapas tempranas de desarrollo se encuentran por fuera de su control. Es posible pensar que, a lo largo del desarrollo de la vida adulta, los seres humanos asumen una mayor capacidad para controlar los aspectos del medio ambiente (la “situación social”); sin embargo, la capacidad que tienen los agentes de “controlar” el modo en que los “otros” les asignan significados resulta bastante limitada.

Giddens (1995) ha desarrollado una propuesta sólida para el entendimiento de la importancia que asumen las experiencias tempranas en el desarrollo de la vida adulta de los agentes sociales⁹. Para ello, Giddens (1984) desarrolla su “modelo estratificado” del agente social. Ello implica la consideración de que la premisa fundamental que orienta a los humanos es su motivación cognitiva, su pretensión por conocer. Giddens (1995), al igual que Jenkins (2008), sostiene que:

“Las convenciones sociales producidas y reproducidas en nuestras actividades de cada día están controladas reflejamente por el agente como parte de su “salir adelante” entre las abigarradas circunstancias de nuestras vidas. La conciencia refleja es en este sentido característica de cualquier acción humana (...)”
(Giddens, 1995: 51).

Las experiencias tempranas de la niñez conforman lo que Giddens llamará “seguridad ontológica”, la capacidad del agente de hacer frente a las distintas situaciones de la vida cotidiana. La seguridad ontológica se encuentra fuertemente vinculada a los sentimientos de confianza básica que se desarrollan en los primeros años de vida. Por otro lado, señala Giddens (1995) que:

⁹ Parte del desarrollo de la propuesta giddensiana ha sido presentada previamente en esta misma sección. Véase ut supra el desarrollo de la teoría de la estructuración de Giddens. Para un desarrollo en profundidad de esta perspectiva, véase GIDDENS, Anthony (1994) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

“La conciencia práctica es el ancla cognitiva y emotiva de los sentimientos de seguridad ontológica que caracterizan amplias parcelas de la actividad humana en todas las culturas. La noción de seguridad ontológica se relaciona íntimamente con el carácter tácito de la conciencia práctica (o, dicho en términos fenomenológicos, con la “puesta entre paréntesis” que supone la “actitud natural” en la vida cotidiana))” (Giddens, 1995: 52).

Fundado en los aportes de la psicología de Erikson y Winnicot, Giddens (1995) sostiene que los niños, en sus primeros años de vida, desarrollan un sentimiento de confianza básica fundado en el cuidado amoroso que los primeros cuidadores aplican sobre ellos. Esto conduce a la conformación de una identidad del yo fundada sobre la estimación que los demás tienen de uno mismo. Señala Giddens (1995):

“La reciprocidad con los primeros cuidadores que supone la confianza básica es una socialidad fundamentalmente inconsciente que precede a la aparición de un “yo” y de un “mí” y es la base previa de cualquier diferenciación entre ambos” (Giddens, 1995: 55).

La confianza básica se construye, afirma Giddens (1995) en la comprensión de la organización interpersonal anclada en tiempo y espacio. Básicamente, se produce por la conciencia de una identidad diferenciada de los primeros cuidadores fundada en la aceptación emocional de la ausencia de ellos. Los niños construyen su confianza básica a partir de la expectativa de la presencia de los primeros cuidadores en contextos de ausencia. Por ello, las experiencias tempranas de la niñez resultan fundamentales para la comprensión de la conformación del “yo”, pues se organizan en torno a hábitos y rutinas, lo cual implica la reproducción de convenciones sociales coordinadas, las cuales “desembocarán” en la posibilidad de conformar por parte del agente un sentimiento de seguridad ontológica.

De igual modo que Giddens (1995), Jenkins (2008; 2002) afirma la importancia de comprender la conformación de las identidades en sujetos corporizados, anclados en la

dimensión espacio-tiempo. La comprensión de la identificación (y especialmente la auto-identificación) como un proceso de agentes corporales implica la consideración de los “otros” en procesos de intercambio simbólico. Al mismo tiempo, implica comprender la identificación como un proceso complejo. Jenkins (2008) sostiene que:

“Esto representa el fin opuesto de un continuo, uno es la auto-imagen, el otro es la imagen pública. Cada una es construida en términos del otro y en términos de su similitud o diferencia percibida de los otros. La diferencia es quién está haciendo la percepción, quién está haciendo la construcción. Esta es la dialéctica interno-externo de la identificación individual” (Jenkins, 2008: 97).

Jenkins (2008), por otro lado, sostiene que un entendimiento cabal del “self” debería conducir a la comprensión del mismo como un proceso complejo: en virtud de ello, prefiere la utilización del término “mismidad” (selfhood) para evitar caer en la reificación de un concepto que, inherentemente, es procesual. En este sentido, la mismidad no es un objeto del mundo, sino más bien un aspecto de la condición humana (Jenkins, 2008).

“Los individuos difieren uno de otros en sus portfolios característicos de identidades colectiva, y las similitudes de los miembros de una colectividad típicamente presuponen sus diferencias de los miembros de otras colectividades. El interjuego de similitud y diferencia es la lógica de toda identificación, sea “individual” o “colectiva”” (Jenkins, 2008: 99).

2.4.1. La perspectiva dramática

La perspectiva dramática desarrollada por el sociólogo canadiense Erving Goffman ha sido sumamente significativa en el estudio de las interacciones sociales desde un enfoque interaccionista o “micro-sociológico”. Goffman ha sido un sociólogo fundamental para el análisis de categorías y reflexiones de su perspectiva dramática en el estudio interaccional, desarrollado en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959).

En dicha obra, Goffman (1959) señala que el análisis dramático se funda en la posibilidad de elaborar una analogía entre los procesos interactivos de las personas, desarrollados en el curso de su vida cotidiana, y la representación teatral. De manera más clara, Goffman (1959) señala cómo utilizará la perspectiva dramática:

“la perspectiva de la actuación o representación teatral (...) [para considerar] de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros en las situaciones de trabajo corrientes, en qué forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué tipo de cosa puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos” (Goffman, 1959: 13).

Goffman (1982) propone, entonces, un modelo “análogo” de las interacciones de la vida cotidiana, o específicamente lo que él llamó “orden de la interacción”, el ámbito del cara a cara.

En el orden de la interacción, los individuos significan en sus acciones orientadas a los otros, definiciones de gestualidad, de territorialidad y de proxémica. También prestan significación a focos de atención, de concentración e implicación participativa. Asimismo, señala Goffman (1982) que los actores sociales prestan atención a la duración de la interacción, al mismo tiempo que implican la posibilidad de los comportamientos de otros. En el orden de la interacción se produce una coordinación participante de las acciones. Por otro lado, los procesos interactivos permiten revelar formas básicas de identificación de otros individuos y de los riesgos y posibilidades que implica la co-presencia corporal (Goffman, 1982).

En virtud de ello, el orden de la interacción puede clasificarse en tipos ideales, por medio de los cuales este orden se manifiesta. Por un lado, Goffman (1982) entiende la existencia de entidades vehiculizantes individuales (por ejemplo, una caminata en la vía pública) o bien grupales (una fila de espera frente a un cajero de banco). También puede ser entendido como contacto, y allí se abre una nueva dimensión del orden interactivo, pues

el mismo implica reconocimiento mutuo. Otra modalidad puede ser como círculo de participantes, lo cual implica una reunión de individuos en torno a una conversación, por ejemplo. También se puede manifestar como interacción de tribuna, en la cual se observa la existencia de un público que observa a uno o más sujetos dispuestos en una “situación de escenario” (el ejemplo más claro es un espectáculo artístico o deportivo). El último tipo ideal es la celebración, la cual implica una reunión de personas que son invitadas a participar, y en la cual se pueden manifestar los otros tipos ideales descritos. El ejemplo más claro es un rito religioso o una fiesta de cumpleaños. Resulta claro que Goffman (1982) coloca en el centro de la reflexión sociológica la interacción. Explica, en virtud de ello, que:

“(...) en el mismo núcleo de la vida interactiva está nuestra relación cognitiva con quienes están ante nosotros, relación sin la que nuestra actividad conductual y verbal no podría organizarse significativamente. Aunque esta relación cognitiva pueda modificarse durante el contacto social –y de hecho lo haga-, es extra situacional en sí misma y consiste en la información que dos personas tienen sobre la información que tiene la otra sobre el mundo, y la información que tiene (o no) sobre la posesión de dicha información” (Goffman, 1982: 178).

La sociología microsociológica de la interacción de Goffmann (1982) implica una toma de posición contra los determinismos estructurales, en tanto que revitaliza la noción de agencia, por medio de la cual los agentes sociales son capaces de evitar la coerción y el control que el orden institucional estructural impone sobre ellos. Así, Goffman “se empeña en mostrar el modo en que las normas interaccionales se conservan, se mantienen, brindan orientación, son trasgredidas, desarticuladas y reorganizadas como guías prácticas” (Fisher-Strauss, 1978: 548).

Las consideraciones dramáticas en el autor están conferidas a la manipulación de la presentación del individuo en las situaciones de su vida cotidiana, en el control –con más

o menos conciencia- de las impresiones necesarias para la realización de una situación, con más o menos éxito en la búsqueda de sus proyecciones personales. Es un actor que en “el ejercicio de su rol” se guía bajo el papel de las regulaciones que la situación le exige dramatizar.

De esta manera, el autor se destaca por estudiar las regulaciones en que se dan las interacciones sociales, como los conflictos en el plano de los malentendidos en base a las reglas que definen la situación. Es decir, Goffman entiende que el conflicto en el orden de la interacción surge a partir de los gestos impensados, intrusiones inoportunas o pasos en falso de la representación de roles (Goffman, 1959: 236). Todos ellos se presentan como un principio de desviación de una lealtad, disciplina y circunspección dramáticas. Según Fisher y Strauss (1978), existe un interés moral y retórico en Goffman en “los enfermos mentales, los estigmatizados y los desviados, y en contra de los estigmatizadores, los acusadores y los moralistas profesionales. Esta postura se relaciona con la cuestión de la comunidad en tanto los fundamentos compartidos de esta son las reglas y las normas que no se sustentan en forma automática, sino por medio de las acciones constantes de los miembros de la comunidad. La existencia misma de esas normas significa que todos podemos descarriarnos” (Fisher y Strauss, 1978: 549).

Por lo tanto, el conflicto en la sociología goffmaniana se presenta como una “incompatibilidad” en la transmisión de información, hecho que el propio autor llama “comunicación impropia”, es decir, una ruptura de la regularidad de las definiciones enmarcadas en la situación. En ciertas situaciones sociales el individuo no ha seguido los gestos o bien ha dejado de lado las expresiones que identifican su posición dentro de la interacción, motivo por el cual el otro individuo no puede reconocerlo sino como una amenaza de comportamiento impropio. Con ello, Goffman (1959) destacará cuatro categorías sobre este tratamiento de la desviación según su propuesta dramaturgica: el tratamiento de los ausentes, las conversaciones sobre la puesta en escena, la connivencia del equipo y el realineamiento de las acciones (Goffman, 1959)

Cabe mencionar, ya en términos de su fundamento teórico sociológico, que este modelo dramático intentará anclar también en los aportes previos que hiciera Émile Durkheim, especialmente a partir de su trabajo *Rituales de interacción* (1967). En este sentido, Collins (1982) explica que:

“(...) los rituales y las creencias religiosas que presentan al conjunto de la sociedad se han vuelto tan generales y distantes en el mundo moderno que llegaron casi a desaparecer de la vida cotidiana. Las ceremonias, las plegarias, los pedidos de gracia y demás, que marcaban prácticamente cada hora del día, han desaparecido. En su lugar han aparecido rituales que son tan comunes que pasan desapercibidos” (Collins, 1982: 132).

En este sentido, la obra de Goffman constituye un caso especial de la llamada Escuela de Chicago, no siendo considerado uno de sus máximos exponentes, en tanto su obra “no puede explicarse mediante las premisas del pragmatismo” propias de la Escuela (Joas, 1987: 141); aunque “muchos lo sitúan con certeza dentro de esta tradición (...) por utilizar la noción del sí-mismo y, en parte, por sus refinados análisis de la interacción”, influenciada por la tutela de Everett Hughes, uno de los exponentes sucesores junto a Morres Janowitz, Herbert Blumer y Howard S. Becker (Fisher y Strauss, 1978: 543).

La obra de Goffman (1982) se ha concentrado en dos aspectos importantes para la perspectiva interaccionista: por un lado, las rutinas de la vida cotidiana, el modo por el cual los agentes sociales son capaces de rutinizar sus comportamientos; por otro lado, los rituales asociados a dichas rutinas, los modos simbólicos de llevarlas a cabo que se tornan significativos para los actores involucrados en la interacción.

La perspectiva dramática resulta significativa para una teoría de la identificación desde la perspectiva constructivista propuesta por Jenkins (2008; 2002) por varios motivos. En principio, señala Jenkins (2008), el enfoque goffmaniano privilegia los procesos interactivos en situación de co-presencia, es decir, resalta de modo importante el hecho

de que los actores sociales son agentes corporizados (Giddens, 1995) y que la interacción social está espacialmente situada (Giddens, 1995). Goffman (1982) considera que el actor social siempre se trata de un actor corporizado, situado espacialmente en situación de interacción cara a cara. La delimitación espacial de la interacción es lo que Goffman denomina “escenario”, el cual está subdividido en dos “regiones” o espacios que modifican los modos de interacción: el “frente de la escena” y el “detrás de escena”; en última instancia, Goffman diferencia entre un ámbito de lo público y un ámbito de lo privado (Goffman, 1982). La importancia del cuerpo para Goffman es fundamental: puede entenderse que el “self” está corporizado, y se vale del cuerpo para extender sus límites al territorio o espacio sobre el cual se desarrolla la interacción.

Goffman (1982) entiende que la interacción puede ser analizada como la “performance” de un drama, o bien como un juego. La interacción implica una modalidad particular: interacción cooperativa, ordenada por un conjunto de reglas que organizan los modos de acción de los actores involucrados. Sin embargo, el modo cooperativo no implica la ausencia de negociación entre los distintos actores sociales. Las rutinas sociales implica la existencia de un conjunto de reglas que operan como recursos para los actores involucrados en él.

Goffman (1975) avanza en el desarrollo de su enfoque dramático al dar cuenta del orden institucional. En su obra *Frame Analysis* (1975), Goffman entiende que los “encuadres” (frames) operan como un conjunto de significados y reglas por medio de los cuales se organizan los procesos interactivos. De tal modo, la experiencia individual se encuentra enmarcada en una realidad institucional, y por ello, en un conjunto variable de distintos escenarios, organizados de modo más o menos formal. Los encuadres se constituyen por un conjunto de significaciones compartidas, que permiten cierto grado de consistencia, lo cual habilita la interacción social. Jenkins (2008) sostiene que, de este modo, Goffman da cuenta de un punto intermedio entre un constructivismo social en ciernes y una epistemología del sentido común.

Sin embargo, lo más notable del enfoque dramaturgico goffmaniano es la noción de “orden de la interacción”, desarrollada por Goffman (1985) para dar cuenta de los procesos de interacción cara-cara de actores sociales corporizados. Si bien para la reflexión sociológica las relaciones sociales mediadas siempre ha sido una preocupación, en la teoría goffmaniana el núcleo de atención se concentra en la relevancia que asume la condición física de los actores sociales en situación de co-presencia.

El orden de la interacción resulta, según Jenkins (2008) el modo en el cual Goffman es capaz de vincular el orden microsociológico de la interacción cara a cara con el aspecto macrosociológico de la estructura social. Sin embargo, Jenkins aduce que el enfoque dramaturgico tiene algunas carencias importantes para analizar la realidad social en su completa complejidad. Tal vez el problema mayor consista en:

“su visión del mundo humano como gobernado por reglas, argumentado o ritualizado. (...) Un problema mayor es la implicación de que los significados individuales se orientan por el cálculo racional y que eso es el determinante del comportamiento. Por supuesto, mucha interacción es observadora de las reglas o las convenciones (...) pero las contra-reglas o cálculo, mucho de lo que la gente hace necesariamente es habitual o improvisación (...) las reglas nunca pueden ser suficientemente flexibles o comprensivas para lidiar adecuadamente con la variabilidad y lo impredecible de la vida” (Jenkins, 2008: 110).

Jenkins (2002; 2002) pretende demostrar que la vida cotidiana no está sujeta al cumplimiento de rutinas sociales reguladas de manera rígida por normas sociales. Si bien gran parte de nuestras acciones se encuentran sujetas a la habitualización, y por ello, al cálculo racional en virtud de las expectativas sobre las acciones de los otros, también existen áreas de nuestras prácticas cotidianas que se someten a la improvisación. La improvisación puede ser reflexiva (Jenkins, 2008) aunque también puede no serlo. Si bien analíticamente uno puede distinguir estos aspectos vinculados con el quehacer cotidiano, lo cierto es que en las prácticas del día a día, para el agente, las cosas resultan algo más difusas.

La teoría goffmaniana resulta sumamente enriquecedora para revisar una perspectiva sociológica sobre el proceso de identificación pues uno de los grandes tópicos sobre los cuales centró su atención el sociólogo canadiense fue, justamente, la identidad. Para Goffman (1982), la identidad siempre es negociada en el orden de la interacción. El actor social, en el marco de una situación rutinizada por los marcos (frames), presenta una imagen de sí mismo con el objetivo de que el otro involucrado en el proceso interactivo la acepte. Este aspecto de la identificación se vincula con lo que Jenkins (2008) ha denominado la “imagen pública” del proceso dialéctico de conformación de la identidad. Es el modo en el cual el actor se presenta a los demás, en términos de su propia subjetividad, de modo tal que en la relación dialéctica “interno-externo”, la conformación de la “imagen pública” del actor se vincula con el momento interno, en el cual se pone en acto la subjetividad. La recepción de la imagen que uno mismo presenta de sí por los otros se vincula al momento externo del movimiento dialéctico de la identificación. La aceptación por los “otros” de la imagen proyectada por uno mismo queda sujeta a decisión subjetiva de ellos. De tal modo, la identificación no es “algo” que el actor tiene, sino que se “produce” en la misma interacción, en tanto resulta de la negociación entre la auto-imagen que proyecta y el modo en que los demás recuperan esa imagen pública en su propia subjetividad. Jenkins (2008) sostiene que:

“El trabajo de Goffman sugiere que, interaccionalmente hablando, la dialéctica interno-externo de la identificación individual envuelve un número de elementos. Existen las artes del manejo de la impresión: las competencias interactivas las cuales “envían” identidades particulares a los otros e intentan influir en su recepción” (Jenkins, 2008: 115).

Las artes a las cuales refiere Jenkins (2008) se tratan de habilidades internalizadas durante el proceso de socialización primaria, y que se expresan de modo no verbal. Algunas de ellas son el estilo dramático, la mistificación o el control expresivo.

La noción del “detrás de escena” le permite a Goffman (1982) sostener la idea de la existencia de “uno mismo” sin las exigencias que implica la presentación de la persona en

el escenario, es decir, con las obligaciones que impone la presentación de la imagen pública de la identidad. La idea de ser “uno mismo” en el “detrás de escena” recuerda a uno de los “a priori” sociológicos formulados por Simmel (2002), quien sostenía que en todo proceso de acción recíproca (entiéndase interacción social) existe un ámbito de la individualidad que no se pone en acto y que queda reservado a la posibilidad de que el “otro” pueda conocer. Por otro lado, señala Goffman (1982), el “detrás de escena” resulta primordial para el “ensayo” de las identidades que uno desea proyectar en los procesos interactivos. De este modo, la internalización de ciertas rutinas sociales, y con ello, de ciertos roles, no sólo se vincula a conocer las expectativas de rol que tienen los otros, sino también a la posibilidad que tiene el agente de “practicar” el desempeño de rol que luego proyectará en los procesos interactivos. La “puesta en escena” implica, entonces, no sólo la actuación del propio actor, sino también la participación de la audiencia.

Jenkins (2008), referenciando el trabajo sobre Goffman que hiciera Burns (1992), señala que:

“Burns discierne dos maneras de entender la presentación de la persona en Goffman. En “La presentación de la persona en la vida cotidiana (1969), el sí mismo yace en la actuación expresiva: de allí la metáfora del mundo humano como un escenario (...). En “Frame Analysis (1975)”, sin embargo, el sí mismo (...) se ha vuelto la fuente de la actuación, suficientemente autónomo de contexto para ser capaz, de ser necesario, de conseguir distancia de él” (Jenkins, 2008: 115).

Jenkins (2008) entiende que ambas posiciones no son contradictorias, sino más bien complementarias. Es posible entender que Goffman considera al individuo como un “personaje” construido públicamente. De tal modo, el individuo entendido como actor es tanto una entidad psico-biológica individual y parte producto específico de la contingencia social que implica toda interacción, toda “puesta en escena”.

La conformación de los valores que guían al actor a la interacción es también objeto de negociación en el espacio del escenario. Al igual que Mead (1934), Goffman sostiene que la estructura valorativa que guía la presentación de la persona en las interacciones cotidianas implica el involucramiento del otro, lo cual en última instancia supone un “acuerdo” que habilita la posibilidad de la interacción social. La proyección de la persona como “imagen pública” se sustenta sobre la necesidad de la aceptación del otro; en virtud de ello, el actor construirá una imagen de sí mismo apoyada sobre cierta estructura normativa y valorativa que se comparte con el otro, o al menos se espera compartir. En este sentido, señala Jenkins (2008) que:

“La dialéctica (una palabra que el mismo Goffman utiliza (1969) de la identificación tiene una dimensión moral, enraizada en la reciprocidad: cuando un individuo proyecta una definición de la situación y de ese modo hace un reclamo implícito o explícito de ser una persona de un tipo particular, automáticamente dispara una demanda moral sobre los otros, obligándolos a valorar y tratarlo en el modo en que las personas de su tipo tienen derecho a esperar (Jenkins, 2008: 117).

Sin embargo, la obra de Goffman no se limita exclusivamente a la idea de la identidad como resultado de una construcción producida en los procesos de interacción. Goffman también intenta reflexionar sobre los modos de imposición de la identidad en el marco de instituciones totales. La obra más significativa, sin dudas, en la materia es “Estigma”, en la cual Goffman pretende mostrar el modo en que la subjetividad individual es “quebrada” a partir de la imposición de “etiquetas” sociales. La perspectiva asumida por Goffman en dicho texto recuerda mucho a las teorías del etiquetaje de Lemert (1964) y se ha constituido como una referencia casi obligada para el estudio de la desviación social desde una perspectiva interaccionista.

La premisa fundamental sobre la cual se funda Goffman (1967) su tesis consiste en considerar que la identidad, en el seno del orden institucional, puede ser objeto de resistencia por parte de los actores sociales. Las instituciones pueden “imponer” ciertas

identidades, de modo tal que la identidad social entendida como construcción negociada y mutuamente acordada en el proceso de interacción se ve lesionada. De este modo, Goffman se preocupa por:

“el modo en que los individuos manejan las discrepancias entre su “identidad social virtual” – su aparición a los otros en la interacción - y la “identidad social real”, la cual una inspección más cercana revelaría que poseen. Los individuos con una identidad real desacreditable quieren ser “virtualmente normales”: el estigma es el hiato entre la identidad virtual y la real, y la vergüenza que acompaña, o acompañaría su descubrimiento por otros” (Jenkins, 2008: 119).

La distinción entre identidad virtual y real tal vez no resulte de demasiada utilidad heurística, en tanto que la identificación entendida como proceso da cuenta de ambas al mismo tiempo. Es decir, una implica a la otra, en tanto cada una de ellas se concentra en un momento de la dialéctica “interno-externo” que supone la identificación. Sin embargo, la perspectiva goffmaniana respecto de la estigmatización resulta importante pues advierte claramente que la identidad se construye “con” los otros; no es simplemente un modo en el cual los otros nos perciben (y de modo concomitante, el modo en el cual nos proyectamos hacia los demás), sino que la identificación requiere implícitamente la consideración del otro en su fase constitutiva. El estigma no sólo implica la nominación por parte de los otros: en virtud del modo en que los “otros” categorizan al actor social, actuarán en consecuencia. De tal modo, la estigmatización da cuenta del impacto que tiene el orden institucional en la conformación de cierta identidad social que no resulta de la negociación de los procesos interactivos.

Las teorías del etiquetaje, herederas del enfoque goffmaniano y de los aportes de la Escuela de Chicago (especialmente, de Thomas), han sido sumamente fructíferas en el análisis sociológico de la desviación social. Entre ellas, las perspectivas elaboradas por Howard Becker (1963) en “Desviados” o Lemert (1967), son clásicos en la materia. Las teorías del etiquetaje implican la noción de que los agentes sociales rutinariamente rompen las reglas; sin embargo, ese quebrantamiento normativo sólo es considerado una

desviación social cuando un actor supra-ordenado es capaz de etiquetar dicho comportamiento en términos de desviación social. Por otro lado, Lemert (1967), al igual que el propio Goffman (1969), sostiene que una vez etiquetado el actor social como un desviado, es sumamente probable que internalice su etiqueta y actúe consecuentemente; de tal modo, el etiquetaje de la desviación implica la prosecución de los comportamientos desviados. Ciertamente, en tanto que la desviación implica etiquetaje, el mismo sólo es posible en el seno de un orden institucional que cristaliza formas desiguales de autoridad y poder. En este sentido, todo etiquetaje efectivo es producto del orden institucional, el cual legitima el etiquetamiento asignado al actor social considerado como desviado del orden normativo válido.

De este modo, las teorías del etiquetaje operan por medio de una lógica clasificatoria, capaz de asignar una “clase” o “tipo” desviado a un agente social, y en virtud de ello, que sea objeto de sanciones. Muchos han criticado este conjunto de teorías, por considerar que ofrecen una mirada sumamente relativa de la desviación, o bien por su poco énfasis en los aspectos estructurales del fenómeno. Las críticas son, en realidad, a los aspectos centrales del interaccionismo simbólico. Sin embargo, resulta indudable que las teorías del etiquetaje son un insumo importante para reflexionar sobre la dialéctica de la conformación de la identidad como proceso de construcción social.

Lemert (1967) distingue entre proceso de desviación primaria y secundaria. La desviación primaria:

“es el acto básico de desviación, con su origen en un sinfín de factores fisiológicos, psicológicos e interactivos. Generalmente no es dramatizado como desviación, siendo normalizado o negociado. Las excusas son hechas, las circunstancias mitigantes son descubiertas, el acto es redefinido como no “realmente” desviado” (Jenkins, 2008: 118).

En este sentido, la desviación primaria es parte de las prácticas del día a día de cualquier actor social. La desviación, de este modo, es parte constitutiva de la vida cotidiana; todos

incumplen alguna norma o podrían llegar a hacerlo. Sin embargo, las teorías de la desviación concentran su atención en otro aspecto más notable del fenómeno: la identificación de un actor como desviado sólo es resultado de un proceso de identificación que los “otros” hacen sobre el agente. En virtud de ello, si un acto o comportamiento es considerado como desviado por los “otros”, el agente social será etiquetado como tal. Lemert (1967) sostenía que el etiquetaje primario es internalizado por el agente considerado como desviado, en virtud de lo cual subjetivará como legítima la etiqueta asignada por los otros, y con ello, asumirá como propia la identidad desviada. Esto origina aquello que Lemert ha denominado etiquetaje secundario, es decir, el comportamiento desviado de un agente social que ha internalizado una identidad por el etiquetaje primario que otros agentes han hecho sobre sus comportamientos.

En tanto que la perspectiva teórica del etiquetaje refuerza la importancia del etiquetamiento secundario, señala Jenkins (2008) que:

“El subsecuente comportamiento y biografía individual se vuelve organizado, por el agente y por los otros, con referencia a una identificación la cual es ahora tanto interna como externa” (Jenkins, 2008: 123).

La internalización de la identificación como “desviado” se origina en un contexto de mecanismos de control social externos, dado que la conducta desviada tiene consecuencias reales, y los mecanismos operan con el objetivo de reorientar la conducta a los estándares socialmente aceptados. Becker (1963) señala que la desviación entendida como internalización de una identificación como “desviado” implica un grado de subjetivación profunda de dicha identidad, en tanto que el agente está “dispuesto” a que los otros lo consideren como un desviado social. En este sentido, desarrolla la noción de carrera desviada, para dar cuenta del proceso de internalización de la nueva identidad adjudicada por los otros, la cual se convertirá en realidad subjetiva y definirá sus comportamientos y la evaluación de tales por los demás. La referencia conceptual de Becker (1963) resulta significativa para pensar la identificación como proceso: en tanto que realidad procesual, la identificación siempre es un “llegar a ser”, es decir, una serie de

sucesos a nivel de la interacción con los otros que configuran un “ser”, pero no de manera definitiva, sino en permanente resignificación. En términos precisos, la identificación debe ser pensada entre un continuo que va desde el “siendo” (el ser en permanente transformación, en tanto se encuentra socialmente situado) y el “llegar a ser” (el ser que se resignifica de modo constante en su interacción con los demás).

Algunos críticos han señalado algunas falencias a las teorías del etiquetaje: su poca atención a los motivos que originan la desviación primaria (porqué las personas actúan en contra de las reglas socialmente aceptadas), o bien la capacidad de los agentes de resistir (e incluso negociar) las identidades asignadas por los mecanismos de control social. Sin embargo, ninguna de estas carencias teóricas o metodológicas opaca el hecho de que las teorías del etiquetamiento reflejan adecuadamente el carácter procesual de la identificación. En términos de Jenkins (2008), el etiquetaje resulta adecuado en términos de la dialéctica “interno-externo” a la que refiere el proceso de identificación, en tanto que ilustra respecto de las realidades cotidianas de los agentes al tiempo que vincula tales realidades con el orden institucional. En términos de Berger y Luckmann (2003), la perspectiva teórica del etiquetamiento da cuenta de cómo la realidad objetiva se convierte en realidad subjetiva para los agentes que internalizan las “etiquetas” que los funcionarios institucionales les asignan. Asimismo, el etiquetamiento resulta adecuado para problematizar la identificación en un rango temporal más extendido que el de la socialización primaria: el etiquetamiento opera como resocialización y en virtud de ello, puede darse en cualquier momento de la vida del agente social. De igual modo opera la identificación: ese discurrir entre el “siendo” y el “llegar a ser” propone pensar a la identificación como un proceso constitutivo de la vida social, y en virtud de ello, observable durante toda la biografía de los agentes. Por otro lado, sin dudas el etiquetamiento invita a revalorar el poder de las instituciones en los procesos de identificación, es especial en los status-roles que de ellas se desprenden. Jenkins (2008; 2002) advierte también que:

“la perspectiva del etiquetaje provee las bases para un modelo general del momento externo de la identificación individual. Existen todas las razones para suponer que las identidades positivas o valoradas pueden ser internalizadas en el mismo modo o similar, como las identidades negativas o estigmatizantes: también son etiquetas y también tienen sus consecuencias (Jenkins, 2008: 125).

Jenkins (2008) asimismo señala que la identidad nominal no es suficiente para caracterizar el proceso de identificación. La identidad nominal es la etiqueta que es asignada al actor. Sin embargo, la asignación de la etiqueta no resulta suficiente para pensar el proceso de identificación; es requerido que el actor internalice o subjetive la etiqueta correspondiente, de modo tal que la identidad nominal nunca implica una auto-identificación. Para que la identificación se produzca, en el sentido dialéctico que asume la perspectiva constructivista, resulta necesario pensar la identificación como un proceso acumulativo de sucesivas identificaciones nominales, de modo tal que la habitualización y tipificación implique, tal como señalan Berger y Luckmann (2003), el momento dialéctico de la externalización (lo cual implica su correspondiente internalización a nivel del agente). El proceso de etiquetamiento resulta más significativo para la subjetividad individual siempre que es legitimado por el orden institucional. De tal modo, Goffman (1982) ha demostrado claramente cómo opera la estigmatización en la fragmentación del yo cuando los agentes son etiquetados en el marco de instituciones totales. La comprensión de la identificación como proceso dialéctico, al mismo tiempo, permite pensar la variabilidad social respecto de las respuestas que los agentes sociales puedan tener sobre su comportamiento en casos donde las etiquetas sean las mismas.

Goffman (1982) refiere a la identificación virtual para explicar el modo en que una identidad nominal impacta en la subjetividad individual y provoca consecuencias a nivel de las relaciones de experiencia. Es decir, la identidad virtual implica la internalización y subjetivación de la identidad nominal, dando cuenta, entonces, del proceso dialéctico de la identificación. La distinción entre identidad nominal y virtual, si bien algo confusa en la obra de Goffman, resulta valiosa, pues permite advertir ciertas particulares específicas del

proceso de identificación. Por un lado, remarca la importancia que asume la significación de una identidad, la cual provoca impactos distintos en las trayectorias de vida de los agentes sociales. Por otro lado, las consecuencias de una etiqueta o identidad nominal nunca es idéntica en todos los casos: la misma se encuentra anclada en tiempo y espacio, es decir, socialmente situada, de modo tal que su significación como identidad virtual para el agente social varía según el contexto social en el cual ese agente se encuentre. Por otro lado, señala Jenkins (2008) que:

“Las identidades individuales y las diferencias son en una extensión considerable construidas de las identidades colectivas. Necesitamos, por ello, las capacidades para distinguir las particularidades únicas del individuo de las generalidades de la colectividad. Distinguir entre identidad nominal y virtual nos permite hacer eso: alguna parte de lo virtual siempre es individualmente idiosincrático” (Jenkins, 2008: 134).

La nominación de la identidad como “virtual” no debe llevar a la confusión de pensar que la misma no tiene impacto en la realidad cotidiana; por el contrario, tanto la identidad nominal como la virtual son producto de la realidad social. Ambas son productos de la dialéctica de lo social; reflejan momentos concurrentes distintos de la dialéctica “interno-externo” del proceso de identificación.

2.5. Identidad individual e identidad colectiva

El proceso de identificación, en tanto construcción dialéctica, admite al menos dos lecturas o perspectivas posibles: por un lado, su impacto en la conformación de la identidad individual, de sujetos humanos corporizados, anclados en una situación social espacio-temporal; por otro lado, sus consecuencias sobre la conformación de una identidad colectiva, es decir, un proceso de categorización de los grupos sociales.

La identidad individual se conforma en proceso constante habilitado por la interacción social cotidiana en el marco de un ordenamiento institucional que “asigna” diferencias. En sí, la identidad individual es producto de la socialización, fundamentalmente de la

primaria, si bien la misma sufre constantes resignificaciones durante todo el proceso de socialización posterior, es decir, en socialización secundaria. La identidad individual, en virtud de ello, implica un modo peculiar de auto-identificación del agente, al mismo tiempo que, en el decurso de las interacciones cotidianas, se “asignan” identidades a los otros. La identificación, por ende, implica la señalización de diferencias del agente social con relación a los otros, al mismo tiempo que denota semejanzas con algunos “otros”. La identificación individual es, por lo tanto, la internalización subjetiva de las diferencias y las semejanzas que el agente social considera significativas, todo ello habilitado por las interacciones en la vida cotidiana.

Sin embargo, no es posible escindir de la auto-identificación o identidad individual el aspecto colectivo. En este sentido, la concepción dialéctica de lo social asumida por Simmel (2002) permite advertir que toda identificación individual se da en el marco de la pertenencia a lo que el sociólogo alemán denominaba círculos sociales. Señala Simmel en su famoso texto sobre la sociabilidad que:

“Existe un viejo conflicto acerca de la naturaleza de la sociedad. Por un lado, se exagera místicamente su significado, argumentando que sólo a través de la sociedad la vida humana está dotada de realidad. Por el otro, se la concibe como un mero concepto abstracto por medio del cual el observador describe las realidades, que son seres humanos individuales dentro de un todo (...)” (Simmel, [1910] 2002, 194).

Con relación a ello, agrega Simmel (2002):

“Por una parte, están los individuos en su existencia inmediatamente perceptible, los que llevan a cabo los procesos de asociación, quienes se encuentran unidos por tales procesos dentro de una unidad mayor que uno llama “sociedad”; por otra parte, se encuentran los intereses que, habitando en los individuos, motivan tal unión: intereses económicos o ideales, bélicos o eróticos, religiosos o caritativos” (Simmel, [1910] 2002: 195).

Si es posible sostener que, en general, la identidad individual se concentra en los procesos de diferenciación social, la identidad colectiva pareciera focalizar en qué es lo que produce que distintas individuales puedan ser consideradas similares. Es decir, la identidad colectiva pareciera concentrarse en las semejanzas sociales. Para conformar una colectividad, es de suponer que los sujetos que la formen, debieran contar con algún elemento común, sea real o imaginario, que habilite la posibilidad de sostener de manera más o menos perdurable procesos de interacción que permitan la estructuración social del grupo. De este modo, señala Jenkins (2008) que la literatura especializada en los procesos de conformación de la identidad, al pensar la identidad colectiva, concentra sus preocupaciones en señalar qué elementos comunes o semejantes (sean intereses, motivaciones o demás) cuentan los miembros del grupo que habilite la interacción.

Asumir que la identidad individual se funda en la diferenciación y la identidad colectiva se sostiene en las semejanzas es erróneo. En tanto que la identificación es un proceso dialéctico, toda identidad, sea individual o bien colectiva, exige la revisión de aquellos elementos que fundan la misma sobre la existencia, real o imaginaria, de semejanzas y diferencias, tanto a nivel individual como colectivo. Todo proceso de diferenciación es, al mismo tiempo, un proceso de similitud. No se pueden establecer diferencias entre los agentes sociales, tanto a nivel individual como colectivo, si *al mismo tiempo* no se señalizan las semejanzas existentes (por existencia debe entenderse tanto su condición “real” como imaginaria, es decir, lo que resulta significativo a nivel subjetivo de los agentes sociales).

El establecimiento de semejanzas y diferencias conduce necesariamente a pensar las nociones de inclusión y exclusión del grupo. Ambas nociones, claro está, se encuentran íntimamente vinculadas. Los criterios que determinan que cierto agente social forma parte de un grupo son los mismos que operan como “límite” para considerar a aquellos que, en virtud de las diferencias, no lo son. Sin embargo, los límites nunca son fijos; se encuentran en permanente movimiento en virtud de la resignificación a nivel del agente social que se produce en la identificación subjetiva en el día a día de la vida cotidiana. Por

ello, todo proceso de diferenciación social conduce necesariamente a la asignación de un sentido subjetivo que connote un “nosotros” frente a un “ellos”; es decir, de modo dialéctico se conforma una identidad fundada en la similitud de los que conforman el “nosotros”, al tiempo que se advierten los elementos diferenciadores que conducen a pensar el “ellos”. En este sentido, Jenkins (2008) aclara que:

“Cuando decimos algo sobre los otros a menudo decimos algo sobre nosotros mismos. En el mundo humano, la semejanza y la diferencia son siempre funciones de un punto de vista: nuestra semejanza es su diferencia y viceversa. Semejanza y diferencia se reflejan cada una a través de un límite compartido. En el límite, descubrimos qué somos en qué no somos, y viceversa.” (Jenkins, 2008: 103).

Si bien resulta claro que pensar lo individual y lo colectivo desde una perspectiva sociológica no supone afirmar que ambas cosas son lo mismo, Jenkins (2008; 2002) sostiene que, a los efectos de reflexionar sobre la identificación como proceso dialéctico de construcción social, es posible asumir que el modelo procesual de construcción de la identidad puede ser aplicado, de igual manera, tanto para identidades individuales como para identidades colectivas.

Las identificaciones colectivas han sido fundamentales en el pensamiento sociológico (y también en otros campos disciplinares, tales como la antropología social) y forman parte de una profusa producción teórica. Sin embargo, pensar lo “colectivo” siempre ha suscitado en el campo de la Sociología posiciones teóricas antagónicas, en tanto que para algunos lo “colectivo” tiene una existencia “objetiva” (desde Comte en adelante) y para otros, lo “colectivo” es consecuencia de lo que sucede a nivel de las interacciones individuales. Sea como fuese, es cierto que pensar lo “individual” siempre ha resultado más “sencillo”, en tanto implica la existencia “real” de sujetos corporizados, en el aquí y ahora; por el contrario, la noción de lo “colectivo” ha sido más elusiva.

Sin embargo, resulta claro que lo colectivo puede ser pensado a partir de la semejanza de una pluralidad de individualidades que comparten algún elemento común, sea cual fuese dicho elemento. Una colectividad se reconoce como tal en virtud de las circunstancias sociales comunes, motivaciones, intereses o características comunes existentes entre los miembros que conforman parte de dicho grupo social. Esta concepción contiene implícita la pretensión positivista de identificar leyes nomológicas causales para el comportamiento individual, en tanto que se considera que la adscripción o adhesión a cierto grupo social compele a los actores sociales a desarrollar cierto modo de conducta. Sin embargo, tal vez la falencia más significativa de aproximarse a la cuestión de la identidad colectiva desde esta perspectiva consiste en:

“un acercamiento el cual prioriza el propio entendimiento de la gente de sus relaciones interpersonales frente a otro el cual busca y clasifica patrones de comportamiento desde una perspectiva la cual es externa al contexto en cuestión” (Jenkins, 2008: 111).

En algún punto, toda la sociología y la teoría social se encuentran atravesadas por estas antinomias (Giddens, 1984, Bourdieu, 1990). La oposición “subjetivismo” versus “objetivismo” pretende ser superada por una perspectiva teórica que integra ambas dimensiones de análisis. El constructivismo social se presenta, de esta forma, en la perspectiva que admite la revisión de ambas dimensiones de análisis en un modelo teórico unificado, útil para pensar los procesos sociales constitutivos (entre ellos, el proceso de identificación).

En lo que respecta a la teoría de los grupos sociales, fundada en la perspectiva de Cooley y Simmel, resulta necesario distinguir conceptualmente entre lo que es posible denominar “grupo” y “categoría”. Ambos conceptos refieren a la noción de colectividad, pero sin dudas en términos sociológicos adquieren una significación distinta. Un grupo es posible de ser entendido como una colectividad o pluralidad de miembros que se reconocen como parte del grupo, y en virtud de ello, sostienen con cierto grado de perdurabilidad interacciones estables o transitorias, motivados por intereses o fines comunes. La noción

de grupo implica, por ello, la identificación de sus miembros como parte de él. Sin embargo, los miembros de una colectividad pueden no reconocerse como parte de un grupo, y sin embargo, asumir un carácter colectivo en su vida cotidiana. En este segundo caso, los agentes que forman parte de la colectividad no se auto-identifican como miembros de un grupo social. Tal como señala Jenkins (2008):

“Son distintas manera de ver la interacción, en “individuos en co-actividad (...) Ninguna es más “real” o concreta que la otra: ambas son abstracciones de la información sobre la co-actividad. Estos diferentes tipos de abstracción proveen las bases para la fundamental distinción entre grupos y categorías” (Jenkins, 2008: 112).

La diferencia radical entre un grupo social y una categoría es la existencia de relaciones sociales estables en el segundo. Es decir, un grupo social se define a partir de la presencia de interacciones con cierto grado de perdurabilidad entre distintos agentes, que concurren con intereses o motivaciones comunes. En cambio, una categoría social se define a partir de la posición del observador, el cual define su naturaleza y composición a partir de cierto criterio que determina elementos comunes entre los integrantes de un colectivo social.

La diferencia entre una categoría social y un grupo, es pues, una distinción metodológica, de importancia para la reflexión en el campo de las Ciencias Sociales. Sin embargo, en términos empíricos, una colectividad de personas puede ser analizada, tanto en términos teóricos como metodológicos, bien como grupo o bien como categoría social. Con ello, se pretende resaltar que la diferencia entre uno y otro es menos clara en términos fácticos que en términos eminentemente teórico. Sin dudas, la distinción radica en el punto de vista del observador, quien es capaz de determinar a una colectividad como categoría social o bien como agrupamiento social. Al mismo tiempo, es posible adicionar un criterio más para establecer la distinción entre grupo y categoría: el reconocimiento de los miembros de uno como parte del mismo. En el caso de los grupos sociales, los miembros del grupo se reconocen a sí mismos como parte integrante del mismo. Es decir, existe un

reconocimiento mutuo de su condición de miembros. En cambio, en una categoría social no existe tal reconocimiento, en tanto que su definición es otorgada de modo externo por un observador que define un criterio cualquiera que permite agrupar, al menos en términos estadísticos, a los miembros de una colectividad humana.

La dificultad para el estudio de los grupos sociales, al menos desde la perspectiva sociológica, radica fundamentalmente en lo difuso de sus límites. Ciertamente, a diferencia del estudio del agente individual, el cual en términos sociológicos, actúa e interactúa anclado en una situación social (en tiempo y espacio, en un cuerpo), los grupos sociales no admiten la identificación de límites tan claros o precisos. Por el contrario, considerar los límites de un grupo social siempre ha sido complejo para la disciplina sociológica, en tanto que no implica una demarcación “externa” únicamente, sino también el reconocimiento de los propios miembros del grupo, que pueden sentirse o no parte integrante del mismo. No obstante, tal como señala Jenkins (2008):

“Los grupos y las categorías no son sólo abstracciones sociológicas. Los científicos sociales no tienen el monopolio sobre los procesos de definición y abstracción, de la identificación. Los sociólogos se preocupan por la identificación de las colectividades, pero todos también lo hacen, en un rango de discursos y prácticas de identificación cotidianas. La definición sociológica de grupo, por sobre todo, explícitamente reconoce esto. La identidad de grupo es el producto de una definición interna colectiva” (Jenkins, 2008: 114).

En términos sociológicos, entonces, la definición de una identidad colectiva se establece a partir de las relaciones sociales que un agente establece con otros significantes, sobre las cuales se producen relaciones de semejanza y diferencia. Es decir, a partir del establecimiento de tales relaciones se conforma una identificación que opera, al mismo tiempo, como auto-identificación, e identificación de grupo. El proceso dialéctico de conformación de la identidad supone que la auto-conciencia de un agente como miembro de un grupo conduce a significar a los otros de modo similar, y en virtud de ello, habilita la posibilidad del mantenimiento de ciertas relaciones sociales estables con tales “otros”. La

auto-identificación, por ende, opera como base habilitante para la conformación del grupo social, al tiempo que implica el establecimiento de una identidad de grupo.

A partir de las consideraciones previas, es posible entonces comprender la vinculación íntima que existe entre los procesos de categorización e identificación grupal. Si la identificación grupal refiere a la instancia dialéctica de la identificación vinculada con la definición interna (internalización), la categorización también implica un proceso interactivo genérico, sólo que la definición de la identidad de grupo es definida de modo externo (externalización). Tanto categorización como identificación de grupo son procesos que no pueden ser pensados de modo estancos. Más bien, conforman parte de la misma dialéctica del proceso de identificación. En tanto que la categorización que los “otros” hacen de un agente social tendrán consecuencias para su auto-identificación, la categorización (es decir, la identificación asumida desde el punto de vista externo) implicará consecuencias notables sobre la significación que el agente social hará de su propia identificación. Por otro lado, la categorización es un proceso que facilita y, en ciertos casos, habilita la posibilidad de la interacción social en grupos o colectividades más amplias. Con respecto a ello, señala Jenkins (2008):

“Nuestra habilidad para identificar individuos no familiares como miembros de categorías conocidas nos permite al menos la ilusión de saber qué esperar de ellos” (Jenkins, 2008: 114).

Anclado en el paradigma pragmatista, la sociología interaccionista considera que, más allá de una reflexión ontológica acerca del ser, resulta más importante en términos sociológicos considerar los efectos que tiene en términos concretos la interacción entre los actores sociales. De tal modo, toda la tradición de pensamiento sociológico heredera de la Escuela de Chicago considera que resulta innecesaria una preocupación por la ontología de lo social, en tanto que para los actores sociales involucrados en los procesos de interacción, los mismos son inter-subjetivamente “reales”, en tanto que para ellos son significados de tal modo, y en última instancia, conducen a situaciones sociales ancladas en un tiempo y espacio, es decir, situaciones sociales “reales”.

En este sentido, el reconocimiento inter-subjetivo de los miembros de un grupo, al reconocerse mutuamente como tales, constituye en términos reales aquello mismo a lo que ellos creen que pertenecen. De tal modo, el proceso de definición colectiva de la existencia de un grupo implica la subjetivación por parte de sus miembros como tales, y en virtud de ello, el reconocimiento de una identificación que inicia como auto-identificación. Sin embargo, la dialéctica de la identificación entendida como proceso amplía la auto-identificación a la identificación de los “otros significantes”, de modo tal que los “otros” categorizan como miembros de un grupo a aquellos que consideran cumplen con tales condiciones. Por ello, la categorización de los “otros” es un elemento fundamental en la existencia “real” de todo grupo social.

Por ello, la categorización como parte del proceso dialéctico de conformación de la identificación resulta un aspecto fundamental para la reflexión sociológica de la identidad. La categorización nunca está anclada en una consideración libre de valores o intereses por parte de los observadores que asignan determinada categoría a un colectivo social. En este sentido, advierte Jenkins (2008) que:

“Los modos precisos en los cuales estas categorías son definidas y redefinidas pueden no ser parte del conocimiento común local de las personas a quienes son aplicadas, pero las categorías están localmente situadas. No hay secretos para sus miembros” (Jenkins, 2008: 116).

Por otro lado, la categorización implica necesariamente la consideración de la dinámica del poder en los procesos de identificación colectiva. En este sentido, los trabajos fundamentales de Foucault (2002) sobre el “poder” de la categorización resultan primordiales para reflexionar respecto de las estrategias de poder implicadas en la conformación de categorías sociales. En este sentido, Foucault advierte que:

“Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los

cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a que ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no otro” (Foucault, 2002: 6).

Al proponer una arqueología de las categorías de pensamiento filosófico, Foucault (2002) llama la atención sobre la necesidad de pensar la producción de poder disciplinario en los actos de categorización y nominación del mundo. La categorización o la clasificación debe ser entendida en el marco específico de la conformación del estado burocrático moderno, y en virtud de ello, toda categorización no es desinteresada. Si bien los criterios de objetividad y verdad de las ciencias sociales se fundan en la lógica clasificatoria, lo cierto es que, según Foucault (2002), toda categorización implica la puesta en práctica de una manera específica de racionalidad burocrática o instrumental que adjudica un orden valorativo propio. Toda nominación, en tanto distingue “esto” de “aquello”, supone una lógica de poder que debe ser reconocida por medio de la indagación arqueológica de los modos de conocimiento o las formas de saber que es posible reconocer en términos históricos. De allí la vinculación directa que entiende Foucault existe entre los modos de saber y las formas de poder que en ellos se ven implicados. Con relación a ello, señala Jenkins (2008) que:

“Una categoría puede ser reconocida por sus miembros sin que sus implicaciones para sus vidas sean claras u obvias para ellos. Todos nosotros hemos tenido probablemente la experiencia de darnos cuenta de ser categorizados de un modo particular (...) sin saber qué significa esto en términos de las respuestas o expectativas de los otros” (Jenkins, 2008: 116).

La diferencia radical entre la categorización y la identidad grupal consiste, fundamentalmente, en la ausencia de relaciones sociales entre sus componentes, para la primera, y la perdurabilidad con cierto grado de estabilidad, para la segunda. Es decir, los miembros de un grupo social mantienen interacciones estables, y es esperable que ello

sucedan. Por tal motivo, cada uno de los integrantes del grupo se reconoce como “miembros” del mismo. En cambio, la categorización no implica necesariamente que sus componentes o “miembros” se reconozcan como tales; incluso no es necesario que exista una relación entre aquel que designa la categoría y aquellos que son categorizados de tal modo. Sin embargo, el reconocimiento mutuo de los integrantes de una categoría sienta las bases para el reconocimiento de una identidad de grupo, en tanto que existe intersubjetividad.

Por otro lado, advierte Jenkins (2008) que:

“Los categorizadores son la otra cara de la moneda. La categorización puede ser más significativa para los categorizadores que para los categorizados. Nuestras categorías no tienen que ser consecuentemente “reales” para las personas a quien ellas refieren para tener consecuencias sobre nosotros. Si bien categorizar a otros es un aspecto de identificarnos a nosotros mismos, esta necesidad no involucra nociones específicas de diferencia vis-a-vis de nosotros mismos y aquellos otros” (Jenkins, 2008: 117).

La identificación colectiva admite una doble lectura, lo mismo que la identificación individual. Por un lado, se encuentra el modo en que discursivamente un grupo social o categoría es definida; por el otro, se halla el modo concreto de comportamiento o tratamiento que tal grupo o categoría asume. De igual modo que en el caso de la identidad individual, la distinción entre estos dos aspectos de la identificación colectiva es más bien analítica; en el curso de la vida cotidiana de los grupos y las categorías sociales, la diferencia entre uno y otro es mucho más difusa y menos posible de establecer de modo tan claro o preciso.

Si se asume el modelo de construcción dialéctico de la identificación propuesto por Jenkins (2002; 2008), el cual supone la identificación de la dialéctica “interno-externo”, es posible afirmar que la identificación grupal se vincula con el aspecto “interno” o subjetivo (en tanto implica inter-subjetividad de los miembros en sus procesos de identificación con

los otros), mientras que la categorización se relaciona con el aspecto “externo” u objetivo (en tanto involucra la asignación institucionalizada de categorías socialmente pre-existentes). De este modo, la construcción dialéctica de la identificación analizada para reflexionar sobre la identidad individual puede ser aplicable de modo pertinente a la identificación colectiva. En tanto se asume una concepción dialéctica, no resulta pertinente señalar a la identificación grupal como previa o preexistente a la categorización y viceversa. En tanto se piensa en términos de una dialéctica constructivista, tanto la identificación grupal como la categorización son dos “momentos” concurrentes y simultáneos de un mismo proceso. Implica asumir una concepción subjetivista al tiempo que reconocer el carácter objetivo de los procesos de identificación colectiva.

La identificación grupal implica, por ello, la necesidad de establecer relaciones de semejanza y diferencia con otros grupos. En este sentido, la identificación grupal va de la mano con la categorización. Por otro lado, es cierto que en general, la categorización va acompañada de la mano de la identificación grupal, si bien también es cierto que no es una condición necesaria que la categorización “produzca” una identificación grupal. En general, es posible pensar que es necesario que se produzcan ciertas circunstancias adecuadas o apropiadas para que los grupos se identifiquen como tales debido a una categorización “previa” realizada por otros. La categorización como tal no resulta suficiente para sostener que un grupo conforme su identificación grupal; es necesario que se den condiciones adicionales, en general ancladas en la propia definición intersubjetiva del grupo como tal, de modo que la categorización se “convierta” en identificación grupal.

Por otro lado, si bien en términos analíticos, una categoría puede ser construida sobre un criterio arbitrario (y generalmente lo es), lo cierto es que resulta necesario que tal criterio pueda ser apreciable por un número significativo de otros, es decir, tal criterio debe ser significativo.

Al igual que lo que sucede con la identificación individual, la identificación colectiva conduce a un cierto modo de comportamiento en la vida cotidiana en virtud de tales identidades. Por tal motivo, es correcto afirmar que la identificación colectiva tiene

consecuencias a nivel de la interacción. En tanto tales consecuencias son interactivas, son intersubjetivas, y por ello, “reales” en términos de su impacto en las subjetividades involucradas. Esto opera de igual modo tanto para las categorías como para los grupos sociales (dado que, tal como se ha afirmado previamente, ambos refieren a dos aspectos distintos de un mismo fenómeno: la identificación colectiva).

En tanto que la identificación colectiva es “producto” de la dialéctica social de la construcción social de la identificación, resulta apropiado afirmar que toda identificación colectiva es generada de modo concurrente y simultáneo por la identificación grupal y la categorización. En tanto proceso social constitutivo, la identificación colectiva tiene efectos “reales”, es decir, afecta el comportamiento de los integrantes de los grupos sociales o las categorías a las que refiere. En este sentido, el modelo analizado para la conformación de la identificación individual resulta plenamente aplicable para reflexionar y analizar la identificación colectiva. La identificación, sea individual o colectiva, es un proceso. Por ello, resulta más pertinente hablar de “identificación” colectiva que de “identidad” colectiva, dado que la segunda puede conducir al error de reificar un proceso dinámico de construcción social. Por otro lado, tal como señala Jenkins (2008), la identificación grupal siempre implica categorización; en cambio, la categorización crea de modo inmanente la posibilidad de la identificación grupal, aunque no es una condición necesaria.

Algunos modelos teóricos sobre la identidad han intentado establecer vinculaciones estrechas entre la conformación de la identidad individual y la identidad colectiva. Tal vez el esfuerzo teórico más significativo lo conforme el modelo propuesto por Tajfel (1970; 1978). Para desarrollar su modelo teórico sobre la conformación de la identidad social, Tajfel (1978) sostiene que la identidad “personal” es la internalización de identificaciones colectivas, muchas de ellas estereotipadas. Esta identidad social adquiere, en ciertos casos y ciertas situaciones sociales, un aspecto decisivo en el comportamiento individual. Por tal motivo, la pertenencia de un sujeto a ciertos grupos sociales resulta sumamente significativa para los individuos, en tanto que se conforma como pauta para la

conformación de la identidad social, al tiempo que opera como “límite” para la auto-evaluación de sus comportamientos. En algún punto, esta identidad social opera como representación colectiva que vincula el ser con la expectativa de rol de dicho ser. Tajfel (2008) señala, al mismo tiempo que la pertenencia al grupo en sí misma resulta suficiente para que sus miembros actúen de modo discriminatorio con aquellos que no pertenecen al grupo, independientemente de la situación social o el contexto específico de significación de tal identidad grupal. En este sentido, esta operación de rechazo hacia los otros (los no miembros) se acentúa por la exageración en el establecimiento de similitudes entre los miembros del grupo, y la exacerbación de las diferenciación con los no miembros. Tales similitudes o diferencias no necesariamente son “objetivamente” reales, sino “significativamente” reales para los miembros del grupo. Por otra parte, Tajfel (1978) sostiene que la sociedad en su conjunto está organizada en torno a categorías. La sociedad no es igualitaria, sino más bien se caracteriza por una distribución desigual de poder entre sus integrantes. También sus miembros cuentan con cuotas diferenciales de recursos, lo cual implica que, en términos del comportamiento individual, la “estructura” de la sociedad (poder y recursos son condiciones estructurales) incide en el mismo. La auto-evaluación que hacen los actores sociales la producen en torno a una identidad social conformada por la categorización social. De este modo, los grupos sociales se conforman como el espacio específico en cual los actores sociales llevan a cabo procesos cognitivos de “simplificación”, comparación y evaluación con identidades colectivas que operan como límites o representaciones sociales de lo que es esperable “hacer” en virtud de dicha identificación. Las representaciones sociales asociadas a la estereotipación resultan necesarias para el quehacer cotidiano. Al igual que Lippmann (1922), Tajfel (1978) sostiene que estas “imágenes mentales” operan como simplificaciones necesarias de la realidad, cuantiosa en información; sin ellas, los actores sociales no serían capaces de actuar e interactuar, debido a las complejidades de los procesos evaluativos de cada situación social específica. Las imágenes mentales operan, entonces, como “atajos” que habilitan los procesos de interacción social.

La interacción individual se da en el seno de los grupos sociales. De tal modo, tanto la comparación como la evaluación que hacen los actores sociales resultan necesarias para el establecimiento y mantenimiento de los límites grupales. Es decir, colaboran en la producción y en la reproducción de los elementos distintivos necesarios para sostener la diferencia externa y la semejanza interna. En este sentido, los comportamientos discriminatorios hacia otros grupos deben ser entendidos como prácticas reafirmantes de la propia identidad grupal (Tajfel, 1978). En su pretensión de auto-validación, o evaluación positiva de sus comportamientos, los miembros de un grupo promueven interacciones con otros miembros de otros grupos en los cuales los comportamientos discriminatorios asumen un carácter de evaluación social positiva de sus comportamientos originarios.

Tajfel y Turner (1979) desarrollaron la llamada teoría de la auto-categorización. Dicha perspectiva teórica intenta explicar los modos de conformación de la cohesión grupal, concentrando su atención en los procesos psicológicos asociados a ello. En este sentido, señalan que la estereotipación, en particular cuando la misma resulta internalizada a nivel subjetivo del actor, opera como generadora de un sentido de semejanza con los otros miembros del grupo que permite mantener y sostener la estabilidad del mismo. Al mismo tiempo, la internalización de los estereotipos (construcciones sociales colectivas) implica la consideración del mundo social en la vida individual. De este modo, es altamente probable que los individuos se adjudiquen distintas categorías según su evaluación particular del contexto o situación social en la que se encuentren. En su evaluación, también los individuos involucran la evaluación de las contingencias a las cuales se enfrentan en su vida cotidiana. Por su parte, Tajfel (1981) sostiene que la internalización de estereotipos no sólo se da en términos de una simplificación cognitiva que habilita la interacción, sino también opera de modo concurrente a la preservación de un sistema de valores e incluso a la creación o sostenimiento de una ideología grupal específica.

La perspectiva teórica iniciada por Tajfel y Turner (1979) cuenta con seguidores tanto como con opositores. Tal vez la crítica más significativa es el sustento empírico desde el cual se realizan ciertas afirmaciones. En este sentido, Baker (1989) sostiene que los

experimentos de laboratorios conducidos por Tajfel para la elaboración de sus conclusiones se encuentran basados en pequeños grupos, y en virtud de ello, las derivaciones realizadas a grupos sociales de mayor envergadura parecieran ser improbables. Por su parte, Jenkins (2008) critica que:

“A pesar de las ambiciones originales de Tajfel, la teoría de la identidad social permanece como una perspectiva individualista: los grupos son, por lo menos, tomados como realidades, como elaboraciones simplificadas y reificadas del paisaje humano, la interacción es enormemente ignorada, y la identificación parece solo tomar lugar dentro de las cabezas de las personas” (Jenkins, 2008: 118).

La perspectiva individualista del modelo de Tajfel (1978) conduce a considerar la identificación como una “cosa” que es internalizada por los actores; de este modo, se evita considerar el aspecto procesual de la identificación, en particular aquella que se produce en el intercambio simbólico que implica toda relación social. Sin embargo, y a pesar de estas críticas, la teoría de la identidad social de Tajfel resalta ciertos elementos que merecen ser considerados desde una perspectiva constructivista de la identificación social. Por un lado, el modelo reconoce que las identificaciones grupales tienen una incidencia en el comportamiento individual. Al mismo tiempo, y anclado en las posturas más clásicas del interaccionismo simbólico temprano de Mead (1934), se sostiene que la identificación es un proceso básico, genérico, y constitutivo de la condición humana.

Resulta importante señalar que la categorización, entendida como el proceso de “ubicar” a las personas, incluso de modo arbitrario, en una categoría colectiva (aquello que se ha especificado como identificación externa u objetiva) es significativa en términos de la identificación. Es decir, la categorización tiene incidencia en el modo en el cual los actores se identifican. Por ello, no es posible considerar que la identificación colectiva es sólo producto del modo en el cual los miembros de un grupo se reconocen a sí mismos, sino que la misma se define también en términos del contexto intergrupalo. Al igual que la identificación individual, en donde la alteridad resulta fundamental para la definición de la

propia identidad, en el caso de la identidad colectiva, la relación entre el grupo de pertenencia y los grupos de referencia (situación de intergrupalidad) resulta primordial para asignar los sentidos sociales significativos para la definición de la identificación. En este sentido, toda identificación colectiva es significativa en términos individuales. Es decir, para un individuo, el modo en el cual intenta significar el mundo que lo rodea se encuentra permeado por las identificaciones colectivas de las cuales forma parte.

La teoría de la identidad social propuesta por Tajfel (1978), en consecuencia, encuentra puntos de contacto significativos con la perspectiva constructivista elaborado en el seno de la teoría sociológica. Sin embargo, la teoría de la identidad social no ha tenido un amplio trabajo o desarrollo por fuera de la psicología social. Tal vez existen ciertos aportes que son recuperados por la teoría antropológica, especialmente por aquella heredera de los trabajos de Barth (1976), si bien su posición se acerca más al estructural-funcionalismo.

2.6. La perspectiva antropológica de la identidad de Barth

El problema de la identidad es objeto de conocimiento para el conjunto de las ciencias sociales. Sin embargo, ciertos campos disciplinares han sido más fructíferos que otros en el desarrollo de perspectivas teóricas que abocan al estudio de la identidad social. En el campo antropológico, la preocupación por la identidad ha venido vinculada a los modos de conformación de la identificación étnica. En este sentido, la perspectiva propuesta por Barth (1976) puede ofrecer líneas de reflexión valiosas para pensar los procesos de identificación. Barth (1976) explica, con relación a los grupos étnicos, que:

“Si nos concretamos a lo que es socialmente efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social (...) Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades

étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth, 1976: 15).

Barth (1976) sostiene que no existen relaciones de paridad entre las distintas unidades sociales (entendidas estas como grupos sociales, ya sean por adscripción categorial o bien por adhesión). Cuando un grupo social asume ciertos rasgos como “similares” o “diferentes” de otro grupo, no lo hace sobre una base de que tales rasgos son “objetivos”, sino más bien porque resultan significativos para ellos mismos. Por tal motivo, ciertos rasgos culturales pueden ser considerados por un grupo social como señales distintivas o emblemas de diferencia; por otro lado, algunos rasgos culturales pueden ser obviados o incluso directamente negados por el grupo social.

Los contenidos culturales que asumen como significativos los grupos sociales para fundar estas operaciones de diferenciación pueden ser clasificados analíticamente en dos órdenes distintos: por un lado, las señales o signos manifiestos, que los grupos sociales exhiben como indicadores de su identidad (en general, podría ser el modo de vestir o el lenguaje); por otro lado, las orientaciones de valores básicos (fundamentalmente, las normas morales).

La pertenencia a cierta categoría cultural por parte de un grupo social implica que las personas que conforman parte del mismo cuentan con cierta identidad básica, y por ello, con un conjunto de valoraciones y normas que implica el juicio sobre los otros y sobre ellos mismos de sus conductas e interacciones. Sin embargo, señala Barth (1976):

“Pero ninguna de estas clases de “contenidos culturales” se infiere de una lista descriptiva de los rasgos o diferencias culturales; ni a partir de principios básicos se puede predecir cuáles rasgos serán subrayados y considerados importantes para la organización” (Barth, 1976: 16).

Con ello, Barth (1976) advierte que aquello que conformará parte de la identidad de un agrupamiento no se debe estrictamente a condiciones “objetivas”, sino a “decisiones” (voluntarias o contingentes) de los propios agrupamientos, quienes, en última instancia, son los que “decidirán” que rasgo cultural priorizarán o desconocerán. En este sentido:

“El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión” (Barth, 1976: 17).

Todo grupo social, por lo tanto, dispone de una cantidad de medios de diferente naturaleza con los cuales se conserva como tal; la conservación de los grupos se basa no sólo en la afiliación o el reclutamiento de los miembros de manera acabada o definitiva. Por el contrario, los medios utilizados por los grupos sociales como factor de diferenciación de los “otros” implican una permanente expresión y ratificación de la identidad del grupo.

Barth (1976) sostiene que los grupos étnicos mantienen su integridad en virtud del mantenimiento de límites, los que les permite perpetuarse como unidades culturales. La premisa sostenida para los grupos étnicos, es en realidad, extrapolable para toda organización social. La preocupación fundamental para poder pensar las diferentes unidades culturales debe anclarse, pues, en los distintos modos que asumen las conductas de los miembros de cada unidad cultural significativa. En tanto que los grupos sociales diferentes mantienen relaciones interactivas, se implica de ello la existencia de criterios y señales de identificación, al tiempo que una estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales. Por lo tanto, la estructura de interacción entre grupos sociales diferentes implica, de modo concurrente, la existencia de ciertas normas o preceptos que regulan las situaciones de contacto entre ellos, y por lo tanto, habilita el intercambio en ciertas áreas de actividad, al mismo tiempo que supone la presencia de

otras normas y códigos que prohíben la interacción en otros sectores interactivos. Por ello, Barth (1976) sostiene que:

“Si existe un acuerdo entre las personas respecto a estas prescripciones, el convenio respecto a códigos y valores no necesita extender más allá de lo que es aplicable a las situaciones sociales específicas en que se interactúa” (Barth, 1976: 18).

La ventaja operativa de la perspectiva teórica del Barth (1976) con relación a la identificación radica, justamente, en el hecho que revitaliza la importancia de la interacción para la definición identitaria. La idea fundamental que propone, pues, el autor se funda en la noción de que la identidad se define situacionalmente, a partir de los procesos interactivos y los intercambios simbólicos que se desarrollan en ciertas situaciones sociales específicas. Por otro lado:

“Considerada como status, la identidad étnica está sobrepuesta a la mayoría de los demás status y define las constelaciones permisibles de status, es decir, de personalidades sociales que puede asumir un individuo con tal identidad” (Barth, 1976: 20).

Barth (1976) entiende que la identidad estipula al conjunto de status que un agente o colectividad ocupa en una determinada estructura socio-cultural. Los status, y sus roles vinculados, pueden ser múltiples y variados; sin embargo, la definición de una identidad étnica condiciona el margen de posibilidad de emergencia de otros status posibles, y en virtud de ello, del desempeño de roles socialmente admisibles en esa colectividad. La identificación exige, por otro lado, un proceso de categorización, es decir, una asignación de ciertas categorías sobre una colectividad, en base a los requisitos organizacionales de otra, que determinarán o al menos propondrán una serie de asignaciones distintivas unas de otras. Barth (1976) explica, en consecuencia:

“Para visualizar los requisitos básicos para la coexistencia de una diversidad étnica, yo sugeriré que primero nos preguntemos qué se requiere para que surjan distinciones étnicas en una zona dada. Obviamente, los requisitos organizacionales son, primero, una categorización de los sectores de la población en categorías de status exclusivas e imperativas y, segundo, una aceptación del principio de que las normas aplicadas a una categoría pueden ser diferentes de las aplicadas a otra” (Barth, 1976: 21).

Barth (1976) sostiene que los grupos sociales, con el objeto de mantener sus límites, sostienen categorías sobre los otros asociadas a un conjunto distinto de normas de valor. En la medida que tales orientaciones valorativas sean mayores, tanto más serán las restricciones para que se generen situaciones interactivas entre los distintos grupos adscriptos o adheridos a dichas categorías. Las orientaciones de valor de cada grupo operan como elemento de sanción que desincentivan la pretensión de mantener relaciones interactivas entre ellos. Por ello, concluye Barth (1976), las identidades no sólo son impuestas, sino también aceptadas por los sujetos; la adhesión a cierto código de normas o valores se reproduce por el hecho de que “actuar de otro modo” sería considerado impropio por miembros de la misma identidad.

Por otro lado, las sanciones que colaboran en el mantenimiento de la identidad de los grupos sociales no solamente provienen de los miembros de tales agrupamientos, sino también de aquellos que se presentan como diferentes. Señala Barth (1976):

“Dondequiera que las identidades sociales estén organizadas y reguladas por tales principios, existirá la tendencia a una canalización y estandarización de la interacción y a la aparición de aquellos límites que mantienen y generan la diversidad étnica dentro de los sistemas sociales circundantes más amplios” (Barth, 1976: 22).

Desde esta perspectiva, la interacción de distintos grupos sociales se funda en la noción de interdependencia, es decir, sobre la consideración de cierta complementariedad de los diversos grupos sobre alguno de sus rasgos culturales propios. Los espacios de

complementariedad generan los ámbitos en donde los grupos sociales diversos pueden mantener relaciones de intercambio; por el contrario, allí donde no existe tal complementariedad, no es posible pensar la interacción, o en tal caso, si la hubiese, no haría referencia a la identidad social de los grupos involucrados.

Allí donde existe la interacción, se produce una estandarización de las diferencias. De este modo, señala Barth (1976) que se produce una estereotipación de las personas sociales de los miembros del grupo, lo cual habilita la posibilidad de interacción en ciertas áreas de actividad. La estereotipación o tipificación de roles resulta fundamental para la emergencia de la interacción. Sin ella, los agentes sociales se verían obligados a establecer una definición de la situación social en cada una de las interacciones a las que se enfrente, lo cual redundaría en la inacción. Por ello, toda tipificación (y en virtud de ello, toda identificación) es relacional:

“Lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué identidades alternativas y conjuntos de normas están disponibles para el individuo” (Barth, 1976: 31).

Los individuos no disponen de una única identidad social. Por el contrario, su posición en una estructura institucional implica, en realidad, la existencia de un “haz de status” (Parsons, 1951), lo cual lo convoca a desempeñar los roles esperados en virtud de los status que ocupa, pero ello sólo es posible por medio de la definición situacional, que lo compele a desempeñar determinados comportamientos en detrimento de otros. De allí que el antropólogo explique que el individuo estipula su identidad en virtud de la acción que mantiene con los otros, lo que lo invita a seleccionar entre sus múltiples identidades cuál es la que debe “poner en acto” en esa definición situacional específica. Barth (1976) señala, pues, que:

“(…) la adscripción no está condicionada al control de bienes específicos y no se funda en normas de origen y compromiso; por lo contrario, en otros sistemas,

el comportamiento según el status y el desempeño adecuado de los papeles requerido para realizar la identidad, sí requieren de la posesión de ciertos bienes” (Barth, 1976: 35).

La perspectiva de la identidad que propone el autor, pues, intenta resolver las limitaciones que tienen aquellas perspectivas que entienden a la identidad como el resultado de ciertas características que los actores sociales “poseen” o pueden pretender poseer. La definición de la identidad es más compleja. En ciertos contextos sociales es posible pensar que el desempeño de roles en virtud de ciertos status que se ocupan puede estar condicionado por la posesión de ciertos bienes; sin embargo, no se trata de una condición necesario, sino más bien de una condición suficiente. Es posible pensar, según Barth (1976) contextos sociales en los cuales la definición de la identidad adscripta no se limite por el control de ciertos bienes específicos.

Por otro lado, resulta significativo analizar la dinámica de relaciones que se producen entre los grupos mayoritarios y los grupos minoritarios:

“Pero el aspecto general de las situaciones de las minorías reside en la organización de las actividades y de la interacción: dentro del sistema social en su conjunto, todos los sectores de la actividad están organizados por status abiertos a los miembros del grupo mayoritario; por el contrario, el sistema de status de la minoría tiene aplicación sólo para las relaciones dentro de la minoría, y esto sólo en algunos sectores de la actividad y sin que ofrezca base alguna para la acción en otros sectores apreciados por igual en la cultura de la minoría” (Barth, 1976: 40).

La referencia resulta valiosa, en tanto que permite explicar el modo en que los “límites” de los grupos operan como pautas de mantenimiento que de la propia identidad grupal. Es decir, la identificación opera de modo tal que los propios grupos establecen límites para que sus miembros se sientan identificados con él, pero al mismo tiempo son los otros

grupos (y no necesariamente “mayoritarios”) los que también operan como demarcaciones. Por ello Barth (1976) sostiene que:

“Por lo tanto, la persistencia de la unidad dependerá de las persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites” (Barth, 1976: 48).

Sin embargo, es necesario advertir que la historicidad de un grupo no se relaciona necesariamente con la historia de una “cultura”. La cultura como tal es en realidad inaprehensible. Sin embargo, ello no significa que no pueda ser recuperada. Lo que resulta necesario es reconocer que todo elemento de la cultura actual son resignificaciones que se generan en el propio decurso de la historia del grupo social que, dentro de ciertos límites, se conforma como una unidad continúa. Por ello, no debe pensar en la cultura actual como algo que es “dado” desde el pasado, sino más bien como una permanente actualización que se gesta en el seno de los grupos humanos que, pretendiendo mantener sus límites a partir de la diferenciación con los “otros”, conforman elementos simbólicos distintivos en permanente cambio y transformación. Por ello, señala Barth (1976):

“Gran parte del contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico. Por esta razón, cuando se traza la historia de un grupo étnico en el curso del tiempo, no se está trazando, simultáneamente y en el mismo sentido, la historia de una “cultura”; los elementos de la cultura actual de ese grupo étnico no han surgido del conjunto particular de elementos constitutivos de la cultura del grupo en el pasado, ya que el grupo tiene una existencia continua organizada dentro de ciertos límites que, a pesar de las modificaciones, la señalan como una unidad continua” (Barth, 1976: 49).

Por otro lado, también en el campo de la antropología simbólica, Eidheim (1976) propone reflexionar sobre la importancia de la interacción para la definición de una identidad, sea colectiva o individual. La identidad no se basa, según entiende este antropólogo, en una unidad o consenso respecto de las definiciones identitarias de los grupos. Más allá de la existencia de un marco de posibilidad para la interacción de los grupos o individuos, la identidad es también objeto de conflicto, de disputas por las definiciones que unos hacen de los otros. Por ello:

“El hecho de que la corriente de interacción en la esfera pública sea continua no significa que las relaciones están basadas en un convenio real y mutuo respecto a una identidad compartida” (Eidheim, 1976: 69).

Eidheim (1976) asume para la definición del ámbito de la interacción una perspectiva estructural-funcionalista. El ámbito o “esfera” de la interacción se conforma a partir de la existencia de un conjunto de relaciones sociales que convocan al intercambio no sólo simbólico, sino también estrictamente interactivo. Por lo tanto, un sistema es una unidad analítica, aunque se encuentra sustentada sobre una realidad empírica comprobable: la interacción real de los actores en la esfera de lo público. Tales interacciones se encuentran habilitadas por la existencia de un orden valorativo y normativo, que operan como unidades del intercambio interactivo. Por ello, los valores y normas son unidades circulantes del sistema social. En este sentido, Eidheim (1976) afirma que:

“He utilizado el término esfera de interacción (...) se puede usar alternativamente el término sistema y definir este sistema como un campo de relaciones donde circulan valores intercambiables, tomando este intercambio en un sentido amplio y conductista. Luego, los sistemas surgen como consecuencia de la distribución local de los recursos de intercambio en la población (Eidheim, 1976: 71).

El sistema, al menos en términos analíticos, se encuentra conformado por un conjunto de personas que interactúan. Toda interacción se conforma a partir de la existencia de otro, por lo cual la misma puede ser pensada como la orientación mutua de la conducta entre díadas o pares de actores. Todos los actores, en tanto que incorporados en una estructura institucional, ocupan status que son definidos dentro de los límites del sistema, y que en razón de ello, convocan a la conformación de identidades distintas en virtud de tales definiciones. Los comportamientos esperados por los actores que conocen la definición del “otro en el sistema de relaciones estructurado habilitan la posibilidad de los intercambios conductuales (y simbólicos). Por ello:

“En este sistema las personas con diferentes identidades interactúan en diadas o conjuntos de papeles rigurosamente definidos y existen “acuerdos” para el intercambio si se alcanzan ciertos objetivos pragmáticos afines” (Eidheim, 1976: 71).

Los procesos de clasificación que operan en los procesos de intercambio interactivo pueden ser conocidos a partir del sistema de valoraciones propio de la delimitación local en la cual se encuentran contenidos los diversos grupos sociales que asignan dichos criterios clasificatorios. La identidad asume una dimensión organizacional, en tanto que operan como definidores de la conducta. Existen modos de comportamiento que asumen objetividad; sin embargo, los modos legítimos de hacer se manifiestan por las dicotomías que se hacen visibles en los procesos de intercambio, en donde los actores involucrados asignan identidades más o menos definidas, y en virtud de las mismas, definen los comportamientos esperados como “aceptables” o “repudiables. Eidheim (1976) afirma entonces que:

“Las formas de conducta que tienen importancia clasificatoria para los actores sólo pueden comprenderse mediante el descubrimiento y sistematización de los valores y sanciones locales. Las formas de conducta pueden ser “objetivas”, como lo es, por ejemplo, el lenguaje, o pueden ser resultados o consecuencias

del carácter general de la conducta interétnica, como lo es la toma de posición. El potencial organizacional de las identidades en dicotomía se manifiesta claramente en los ámbitos de la vida cotidiana” (Eidheim, 1976: 74).

Resulta significativo el señalamiento que, a este tema, hace Blom (1976), al referir a la existencia de estereotipos peyorativos o prejuicios. Los mismos adquieren una existencia perdurable en el tiempo, en tanto operan como categorizaciones que dan cuenta de diferencias culturales, generalmente estableciendo jerarquías. Sin embargo, la asignación de categorizaciones prejuiciosas son consideradas “indeseables”, en tanto que son objeto de cuestionamiento moral, incluso cuando las mismas se sustentan sobre cierta estructura valorativa que legitima las estereotipaciones injustificadas. Por ello, Blom (1976) sostiene:

“Sin embargo, aunque con frecuencia se conservan ciertos estereotipos y prejuicios referidos a la categorización de las diferencias culturales, aquellos nunca son considerados directamente aplicables a las relaciones entre individuos de distintos antecedentes culturales y formas de vida” (Blom, 1976: 97).

Blom (1976) asume una mirada antropológica valiosa para comprender los procesos de identificación al entender que las identidades étnicas no son una derivación necesaria de la existencia misma de la diferencia. La diferencia, como tal, se implica en la asignación distintiva de significados sociales a un conjunto limitado de acciones que adquieren relevancia en el intercambio interactivo. Por ello, diferencia no es resultado de la variedad de la cultura, sino su condición de posibilidad. A este respecto, señala Blom (1976):

“Trato de demostrar que la organización de las identidades étnicas no depende de la diversidad cultural per se, como generalmente se supone en la antropología, sino que depende, antes bien, de la asignación de significados sociales particulares a un limitado conjunto de actos” (Blom, 1976: 97).

Las diferencias sociales, pues, deben ubicarse en otro nivel. Dan cuenta de aspectos organizacionales de las colectividades, que encuentra su expresión en distintas maneras de codificación. Una de ellas, tal vez la más evidente, sea el lenguaje. Pero el lenguaje por sí mismo no es la causa fundamental de las diferencias ni de los límites que las mismas imponen. Por el contrario, es la expresión de códigos compartidos de significación que manifiestan límites sociales a nivel de la organización de la sociedad. Por ello, se puede afirmar que:

“[Ciertos estudios] sugieren que las considerables diferencias de lenguaje entre los distintos tipos de grupo que mantienen un frecuente contacto no son responsables por sí mismas del establecimiento y la conservación de los límites sociales. Estas diferencias reflejan más bien aspectos de organización social en un proceso de codificación social y, por la misma razón, sirven como medios de identificación respecto a los valores particulares de grupo, ya sea porque están sancionados internamente, ya porque son impuestos al grupo por extraños” (Blom, 1976: 109).

La perspectiva antropológica revisada ofrece, pues, líneas de reflexión que resultan útiles para pensar la identificación como un proceso complejo, en el cual adquiere relevancia la definición social de los límites dados por la propia organización social de la colectividad.

2.7. El modelo constructivista de Deaux y Martin

En la vasta literatura existente sobre los procesos de identificación social, existen al menos dos grandes perspectivas teóricas, cada una de ellas heredadas de una tradición teórica anclada en distintos campos disciplinares. Por un lado, la perspectiva sociológica ha sido rica y prolífica en la producción teórica sobre la identificación, y en general, ha resaltado la importancia de las estructuras sociales en la conformación de las identidades y los roles que de ella devienen. El modelo de Stryker (1980) sobre la conformación de la identidad social, conocido como teoría de la identidad, se enmarca en esta línea de trabajo, y revisa

los modos y las propiedades que las estructuras sociales poseen, y en consecuencia, provocan la conformación de lazos identitarios con los “otros”. Por otro lado, la perspectiva proveniente de la psicología social, cuyo mayor exponente es el ya citado Tajfel (1981), enfatiza sobre los modelos individuales, tanto de cognición como de motivación, que condicionan la formación de las relaciones con los “otros”, dando origen a una perspectiva de análisis que recupera la capacidad de agencia del sujeto.

En síntesis, podría afirmarse que existen dos grandes perspectivas que resaltan dos aspectos primordiales de la identificación: por un lado, la dimensión objetiva, referenciada por la influencia que asumen las estructuras sociales; por otro lado, la dimensión subjetiva, cuyo mayor énfasis está colocado en la capacidad significativa de los agentes sociales. Esta “división”, ya esclarecida previamente al referenciar el modelo constructivista de Jenkins (2002), atraviesa al conjunto de las ciencias sociales en general, y a la perspectiva sociológica en particular. Las antinomias objetivismo-subjetivismo, referenciadas por Giddens (1984) o Bourdieu (1997; 2001) dan cuenta de estas perspectivas que tradicionalmente se han presentado como opositoras e incapaces de ser integradas en un único modelo explicativo.

Deaux y Martin (2003) explican que de manera reciente, durante la última década, ha existido un renovado interés por las teorías de la identificación, y en virtud de ello, una revisión de las posiciones teóricas clásicas sobre los procesos de conformación de la identidad social. Tal interés perdurable ha provocado que varios especialistas hayan expresado incertidumbres respecto de la posibilidad de integrar en un único modelo teórico las teorías de la identidad que asumen una perspectiva objetivista (tal el modelo de Stryker) o subjetivista (la teoría de la identidad de Tajfel). Entre ellos, las críticas a la posibilidad de una adecuada integración de miradas teóricas ofrecida por Hogg (1995) han sido las más radicales, quien sostiene que resulta imposible incorporar ambas perspectivas, en tanto que ellas provienen de posiciones ontológicas y epistemológicas demasiado distintas. En tal caso, señala Hogg (1995) las relaciones posibles de establecer entre ellas sólo resultan superficiales y, en virtud de ello, sin valor teórico. Sin embargo,

otros teóricos de la identidad (Stets y Burke, 2000) señalan que es posible establecer relaciones significativas y profundas entre las perspectivas teóricas de la identificación, lo que colaboraría en conformar un marco teórico enriquecedor para la reflexión empírica de la identidad.

Deaux y Martin (2003) se enmarcan dentro de la concepción inaugurada por la perspectiva constructivista de la identificación, y en virtud de ello, proponen desarrollar un modelo explicativo capaz de incorporar tanto la dimensión objetiva de la realidad social, expresada por la existencia de estructuras sociales, como la dimensión subjetiva de la misma, vinculada con la capacidad significativa del agente social. Para ello, proponen el desarrollo de un modelo teórico que, en términos generales, se dispone a:

“distinguir entre dos niveles de contexto – categorías sociales amplias y relaciones interpersonales más inmediatas – y describir el inter-juego entre los dos niveles que permite dar cuenta de distintas formas de identificación” (Deaux y Martin, 2003: 101).

La posibilidad de integrar las miradas objetivista y subjetivista en un único modelo teórico se sustenta sobre la existencia de elementos comunes (no necesariamente idénticos) entre ambas perspectivas. Tanto la teoría de la identidad social de Stryker (1980) como la de Tajfel (1981) sostienen una premisa básica común: las características ambientales operan como influencias sobre las relaciones entre los individuos, y en consecuencia, sobre las relaciones entre y con los grupos sociales, por medio de los procesos de identificación. Es decir, aunque con distintos niveles heurísticos, en ambas perspectivas se fundamenta la importancia que asume el contexto social en la identificación. Por ello, señalan Deaux y Martin (2003) que:

“en estas teorías, el principal producto de interés son los efectos de la identificación en un sentido individual del “self” y en las actitudes hacia los “otros”, y las acciones que están motivadas por estos entendimientos socialmente derivados” (Deaux y Martin, 2003: 102).

En la tradición de pensamiento sociológico sobre la identificación, varios pensadores (i.e. Thoits (1997)) han señalado la importancia que asume la conformación de la identidad social para el sostenimiento y mantenimiento del orden. Tal orden es entendido como el conjunto de acciones sociales organizadas en torno a roles recíprocos; las expectativas de rol sólo pueden ser conocidas a partir de comportamientos sociales cuyas bases se encuentran en la perpetuación de identidades, lo cual en última instancia conforma el orden socio-normativo vigente de un colectivo social. Sin embargo, las perspectivas sociológicas que recuperan los cuestionamientos provenientes de la psicología social advierten que, en términos generales, los agentes sociales no operan como simples “marionetas”, y que en consecuencia, las personas no se encuentran siempre dispuestas a asumir roles sociales prescritos, y aún más, a asumir tales roles como una definición propia de su identidad. Las teorías de la identificación heredadas de la psicología social advierten que los agentes muchas veces actúan de manera “estratégica”, es decir, buscando de manera activa la membresía a grupos sociales que se presentan como más ventajosos para ellos en virtud de sus propias motivaciones e intereses, lo cual resalta la capacidad de agencia del sujeto con relación a los procesos de identificación. En resumen:

“El énfasis de la teoría sociológica es estructural-funcionalista, y habla del mantenimiento del orden social; la teoría psicológica refuerza el conflicto entre las estructuras sociales y los individuos, e intenta explicar el cambio social” (Deaux y Martin, 2003: 102).

Sin embargo, Deaux y Martin (2003) advierten que ninguna de estas teorías está “equivocada” en sus fundamentos, sino que hacen referencia a niveles de contexto social distinto. Si bien parecieran que explican los procesos de identificación desde el mismo punto de partida, la realidad es algo distinta. En este sentido, la teoría sociológica aplicada a los procesos de identificación realiza un énfasis en la relación entre actores sociales que desempeñan roles específicos a la vez que complementarios. Por el contrario, las teorías ancladas en la psicología social establecen análisis de las relaciones sociales a partir de las membresías a categorías grupales compartidas. En este sentido, categorías tales como el

género o la etnicidad han sido referencias casi obligadas en este enfoque. Por ello, la pretensión del modelo teórico de Deaux y Martin (2003) intenta establecer relaciones entre ambas perspectivas teóricas, y para ello, parte del contexto social de identificación como el punto de partida para vincular ambas perspectivas. Según Deaux y Martin (2003):

“El rol del contexto permanece de alguna forma poco teorizado, especialmente en términos de las motivaciones que puede habilitar y las oportunidades estratégicas que enfrenta” (Deaux y Martin, 2003: 102).

En este sentido, el modelo de identificación propuesto por Tajfel (1981) pone énfasis en los modos en que los individuos logran distinguir entre sus propio grupo y otros, basado en los procesos de categorización y comparación social. Si bien existe una referencia al contexto social en el modelo de Tajfel (1981), lo cierto es que existe poco interés en el desarrollo teórico del autor de las características específicas de los otros grupos. La identificación se entiende a partir de las relaciones entre los dos grupos y el entendimiento del individuo de la posición en su propio grupo con relación al otro.

El modelo de Turner (1999) de la teoría de la identidad social parte de la noción de auto-categorización: la misma responde a la percepción inmediata que hacen los actores sociales de su ambiente, de modo tal que las personas se definen a sí mismas a partir de los grados de semejanza y diferencias existentes con aquellos que los rodean. Por ello, la identificación resulta siempre fluctuante, en virtud de que diferentes contextos sociales condicionan diferentes modos o aspectos de conformación de la identidad. Sin embargo, el modelo de Turner (1999) recupera las características del contexto a partir de la definición primaria que los agentes sociales hacen, fundadas en su percepción individual por procesos psicológicos; no existe una consideración del carácter relativamente autónomo que podrían asumir los contextos sociales como objetivaciones.

En los desarrollos teóricos recientes sobre la identificación, vinculados con las perspectivas teóricas referidas previamente, Hogg (2001), por ejemplo, concentra su atención en los procesos de identificación en pequeños grupos u organizaciones. En este

tipo de grupo social, los límites del grupo a menudo son delimitados por la organización misma. Por ello:

“(...) la investigación está más propensa a enfatizar el grado con el cual las personas se identifican con aquella categoría, tal como la misma es provista a ellos mismos; se presta menos atención a los modos en los cuales el contexto en sí mismo puede ser negociado” (Deaux y Martin, 2003: 103).

Las teorías sociológicas de la identificación generalmente hacen un énfasis mayor al contexto social. En la mayoría de los desarrollos teóricos elaborados desde esta perspectiva, la identidad es considerada como necesariamente definida a partir de las interacciones sociales que se desenvuelven en cierto contexto social. Entre los modelos vinculados con esta perspectiva, el más reconocido es el propuesto por Stryker (1980). Para él, la propiedad más significativa de la estructura social es justamente que define los límites, y a causa de ello, la estructura social opera tanto como barrera como facilitadoras de la interacción. La condición de la estructura social como habilitante a la vez que condicionante de la interacción se relaciona a sus propiedades estructurales: la estructura facilita el ejercicio de las identidades que resultan consistentes con sus límites, al tiempo que impide la interacción por fuera de ellos. En este sentido, el modelo de Stryker (1980) se funda sobre un sistema compartido de significación, en el cual las expectativas de rol son definidas socialmente e internalizadas subjetivamente por los actores sociales. Por tal motivo, la auto-cognición de los actores se encuentra socialmente definida en un contexto de significados sociales y acción. Sin embargo, el modelo teórico de Stryker ha sido criticado por su concepción relativamente estática de la dinámica ambiental. En este sentido, Deaux y Martin (2003) sostienen que:

“Si bien la Teoría de la Identidad [de Stryker (1982)] focaliza en las estructuras sociales en las cuales las identidades son formadas, falla en tomar en cuenta dos elementos claves que creemos completan la dinámica persona-sociedad: (1) la variabilidad de la identidad, la cual reconoce que las categorías grupales y los roles asociados con tales categorías fluctúan en significado y status; y (2)

la especificación de los procesos psicológicos por los cuales las personas negocian su membresía en estas categorías y los significados compartidos que las definen” (Deaux y Martin, 2003: 103).

El modelo de identificación propuesto por Deaux y Martin (2003), en consecuencia, pretende el reconocimiento de dos contextos distintivos de la identificación: por un lado, el contexto cognitivo y representacional modelado a partir de la membresía a cierta categoría; por el otro lado, el contexto interpersonal fundado en relaciones recíprocas específicas con otros. En este sentido, las conceptualizaciones del “yo mismo” están vinculadas a ambos contextos por medio de diferentes formas de actividad tanto cognitivas como sociales. Para los autores, la distinción de estos contextos puede enriquecer las formas de participación en ambos, y en consecuencia, permitir un análisis estructural que incremente nuestro entendimiento de los procesos identitarios anclados en contextos sociales específicos.

La primera forma de contexto es entendida por categorías a gran escala que forman el sustrato básico de la teoría de la identidad social. Se tratan de categorías tales como la etnicidad, la religión o la nacionalidad, y en virtud de ello, ofrecen identidades colectivas. Sin embargo, la identidad no es mero etiquetaje; por el contrario, debe ser entendida como un sistema de significados tanto cognitivos como representacionales compartido, los cuales son compartidos por amplios segmentos de la sociedad. Este sistema compartido de significaciones y representaciones opera como límite de significación para un conjunto de características esperadas de parte de aquellos que comparten una categoría, y en virtud de ello, también operan como restricciones para el comportamiento y modos de enunciación de la membresía al grupo que pertenecen.

Las personas no cuentan con una única identidad grupal como elemento de definición propia; por el contrario, cuentan con múltiples identidades, si bien es cierto que alguna o algunas de ellas resultan de mayor importancia subjetiva que otras. También resulta cierto que las identidades pueden solaparse. En general, las identidades intra-grupales son

definidas en yuxtaposición con identidades extra-grupales. De este modo, señalan Deaux y Martin (2003) que:

“Frecuentemente, los significados llevados por las membresías de grupo se centran en cuestiones de poder y status, en los cuales las locaciones de los miembros del grupo son definidas en términos de dominancia o marginalidad (...) las jerarquías de dominación en cualquier sociedad dada son altamente consensuales: este punto sugiere que una vez que una jerarquía de poder es establecida, los miembros de diferentes grupos tienden a definirse de acuerdo a ella” (Deaux y Martin, 2003: 106).

Por ello, este punto puede operar como una fuerza motivacional para la negociación y el cambio identitario. En general, los individuos difieren en el conjunto de identidades colectivas que reclaman como auto-descriptivas. En gran medida (aunque no de modo determinante), estas diferencias se encuentran sustentadas en las oportunidades y constreñimientos que los agentes encuentran en sus propios ambientes. Por ello, la identificación con cierta categoría social puede ser pensada como una función de su socialización y experiencias inmediatas. Pero al mismo tiempo, los agentes pueden también pensar en categorías grupales a los cuales les gustaría pertenecer, y en virtud de ello, siguen cursos de acción que les permitiría reclamar la membresía a tales grupos.

De lo anteriormente expresado, puede concluirse que la membresía categorial crea el contexto para la identificación social. No sólo ofrece una “etiqueta”, sino también una potencial red social de otras personas que comparten dicha categoría. Es menester señalar que la categoría, al mismo tiempo, implica la recuperación de ciertos significados sociales asociados a la misma, que operan como caracterizadores de la membresía al grupo categorial.

El modelo de identificación de Deaux y Martin (2003) señala un segundo contexto clave: la red interpersonal, el conjunto de relaciones sociales. Las identidades sociales son producidas y reproducidas por medio de las redes interpersonales de la vida cotidiana. Sin

dudas, las redes están conformadas por personas que comparten una membresía a una categoría social, y que considera a la persona en virtud de esa membresía. Por ello, las categorías a la cual pertenece el agente habilitan o crean oportunidades para establecer relaciones sociales con otros de similares categorías. Por ello, en los contextos de la vida cotidiana, la identidad social es habilitada por un conjunto concreto de comportamientos que son definidos en virtud de membresías compartidas en cierta categoría social. La participación en una red social ciertamente ofrece soporte para una identidad particular. De este modo, Deaux y Martin (2003) afirman que:

“Basado en el grado en el cual la membresía de uno en una categoría grupal es reconocida y aceptada por otros, esta identidad mayor puede ser reforzada o, alternativamente, devaluada y eventualmente abandonada, dependiendo de las redes en las cuales uno participa. Donde la identificación social es caracterizada más a menudo por consideraciones de status, creemos que una cuestión crítica de las redes interpersonales es el grado de apoyo que proveen para la identidad colectiva.” (Deaux y Martin, 2003: 107).

Por ello, aquellas redes sociales que no ofrecen soporte a una categoría social elegida o asignada, seguramente generará las condiciones para modificarse de alguna forma. Los procesos intra-grupales, en gran medida, resultan importantes para el mantenimiento de una identidad colectiva. Las redes intra-grupales pueden ofrecer al agente social contextos para la satisfacción de varias funciones relacionadas con la identificación, tales como la cooperación intra-grupal, la comparación social e incluso la competencia inter-grupal. Estas funciones requieren la validación y el soporte de los otros, al tiempo que la acción coordinada con otros miembros del grupo.

Al tiempo que las redes de interacción pueden ofrecer este soporte para las identidades particulares, también son instancias en las cuales las identidades grupales pueden ser sujetas a negociación. La identidad es tanto mantenida como redefinida en los procesos de interacción entre los miembros del grupo. Estas interacciones pueden operar como instancias de rechazo o refuerzo de ciertas identidades, y al mismo tiempo, como puntos

de partida para expansiones o modificaciones de definiciones identitarias a lo largo del tiempo. Por ello, este modelo de entendimiento de la identificación que vincula diferentes niveles de contexto en el cual las mismas son definidas permite que:

“(…) en contraste con las cuestiones relativamente estables de la estructura social mayor, los intercambios concretos entre miembros de redes sociales permite una interpretación más dinámica de los significados sostenidos por estas identidades en un contexto local” (Deaux y Martin, 2003: 103).

De este modo, si bien los individuos realizan ciertas elecciones acerca de las personas con las cuales mantendrán interacciones e intercambios, estos procesos se ven influenciados primariamente por identidades de gran escala, las cuales ofrecen acceso a las personas con similares características a ellas o bien quienes validan sus identidades al asumir roles sociales recíprocos. En este sentido:

“Para sobrellevar los constreñimientos estructurales que limitan las elecciones de uno en la formación de las relaciones cotidianas, las personas forman acoplamientos a categorías sociales de gran escala. Estas categorías, cuando son reclamadas subjetivamente, pueden proveer formas de auto-expresión y auto-evaluación que alcanzan más allá del contexto inmediato y ofrecen importantes fuentes de motivación” (Deaux y Martin, 2003: 108).

En resumen, el modelo de Deaux y Martin (2003) establece relaciones entre los procesos socio-psicológicos que se desenvuelven en la identificación a partir de dos niveles de contexto: por un lado, el contexto categorial y por otro lado, las redes interpersonales. Ambos ambientes asumen distinto grado de concreción para el agente social. El contexto categorial refiere a un aspecto de carácter simbólico de la realidad social, lo cual habilita una expansión de los límites auto-definidos. En cambio, las redes interpersonales se perciben de manera más efectiva, en tanto que sus consecuencias son apreciables en la vida cotidiana, en acciones y comportamientos concretos. Ambos ambientes operan de modo concurrente e interrelacionados, de modo tal que, a los efectos de tener una

comprensión profunda del proceso de identificación, resulta necesario incorporar ambas dimensiones en un modelo explicativo coherente. Sólo un modelo que incorpore ambas dimensiones de análisis permite advertir el carácter habilitante y limitante del contexto social, en el cual los agentes sociales desarrollan estrategias para establecer relaciones con los otros.

2.8. Reflexiones finales sobre la identidad social

La identidad social es una temática sociológica y antropológica que ha suscitado enorme interés en el campo de reflexión de estas disciplinas. En el campo de la Sociología, la identidad ha estado presente desde los desarrollos teóricos fundacionales, asumiendo una mayor relevancia con los adelantos iniciados por la corriente interaccionista norteamericana. Por otro lado, el desarrollo del constructivismo social, en sus diversas variantes teóricas, ha ofrecido una rica bibliografía que considera a la identificación un objeto de estudio no solamente teórico sino también empírico. Desarrollo similar ha tenido la temática en el campo de la Antropología, especialmente en las sub-disciplinas de la Antropología Cultural y la Antropología Simbólica.

Referir al problema de la identidad haciendo mención de ella con esa denominación puede conducir a un error conceptual severo: considerar la identidad como “algo” dado, de modo adscripto, en virtud de la diferenciación social que opera desde el nacimiento de los actores sociales, a partir de sus distintas posiciones en la división social del trabajo (y del conocimiento). El paradigma constructivista, por ello, prefiere el uso del término identificación, el cual permite asir de manera más precisa las características de un proceso constitutivo de la personalidad social. Como proceso, la identificación se encuentra sujeta a transformación en el curso de la vida tanto individual como colectiva. Al igual que otros procesos sociales, la identificación se conforma a partir de una dialéctica objetiva-subjetiva, o como la denomina Jenkins (2008) interno-externo.

Toda identificación se sustenta sobre el señalamiento de semejanzas y diferencias, y para poder establecerlas, resulta necesaria la orientación hacia una alteridad a la cual referirse.

Por lo tanto, la identificación no se sostiene a partir de la existencia de semejanzas o diferencias “intrínsecas”, sino más bien a la determinación de tales semejanzas o diferencias en el contexto de una relación social con la otredad. No sería posible la identificación sin esta orientación hacia el otro. La identificación, por otro lado, comporta una instancia tanto individual como colectiva, de modo tal que al momento de referir a la identidad social, es necesario advertir que el agente se encuentra atravesado por múltiples identificaciones, y que cada una de ellas opera con efectividad en diversos contextos sociales, y no necesariamente de modo exclusivo. Allí donde varias identificaciones se ponen en juego en una misma definición situacional, puede sobrevenir las tensiones y los conflictos.

La identificación, por otro lado, en tanto proceso, no se conforma de manera monolítica y perenne, de una vez y para siempre, sino que la misma (o las mismas) se encuentran en permanente resignificación. Esto resulta de especial relevancia si se considera que la capacidad de los actores sociales de integrarse al tejido social de manera “adecuada” se encuentra subordinada a la efectividad en la actualización (a la capacidad de poner en acto) las expectativas de rol que se desprenden de sus múltiples identificaciones.

De todas las identidades sociales, probablemente la de mayor significación política desde la emergencia de la Modernidad ha sido la identidad ciudadana. La conformación de los modernos estados liberales encontraron, hacia finales del siglo XVIII, en la noción de nación, el elemento de unificación e identificación que les permitiese encontrar un nuevo fundamento de la legitimidad en el individuo poseedor de derechos y obligaciones, y no en la figura del súbdito, perteneciente a los sistemas políticos del Antiguo Régimen. Con el ciudadano, y la idea de nación entendida como “comunidad imaginada” se inicia un camino nuevo en el desarrollo de la identidad política. Estas identidades ancladas en el imaginario nacional no se encuentran exentas de tensiones y conflictos, especialmente en el contexto contemporáneo que muchos han llamado de globalización o multiculturalidad (términos que no son lo mismo, pero refieren a la problemática vinculada con la cuestión de la identidad ciudadana). A los efectos de esta investigación, resulta menester indagar en los aspectos teóricos de la conformación de la identidad ciudadana, en tanto es la que

se encuentra en una aparente tensión irresoluble con relación a otras pautas de identificación, específicamente la identificación religiosa.

CAPITULO III

LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD CIUDADANA

3.1. Aproximaciones al concepto de ciudadanía

La noción de ciudadanía es central en la reflexión politológica contemporánea. En términos amplios y generales, es posible considerar que ciudadano es todo aquel miembro de la sociedad civil, entendida ésta a partir del surgimiento del Estado Moderno.

El concepto de ciudadanía clásico, de corte liberal, entiende que el ciudadano es portador de derechos y sujeto que se encuentra obligado al cumplimiento de ciertos deberes. Existe de tal modo una correlación entre individuo que integra la sociedad civil y el Estado, instituto político que detenta el monopolio de la violencia física legítima (Weber, 2002). La ciudadanía también comporta una institución, y tal como señala Marshall (1949), implica la asignación de un status que otorga derechos en tanto miembro pleno de una comunidad determinada. Todo ciudadano se considera un igual con aquel que detenta el mismo status, y en virtud de ello, es posible hablar de una igualdad en términos de derechos y obligaciones entre los miembros de la comunidad. Con el advenimiento de la Modernidad, el espacio institucional de ejercicio de la ciudadanía se ve limitado por la existencia del Estado Moderno. Sólo en el ámbito estatal es posible el ejercicio de los derechos civiles a los cuales se vincula la noción liberal más clásica de la ciudadanía (Vieira, 1999).

Marshall (2005) sostiene entonces que, en virtud del análisis socio-político de la ciudadanía, es necesario establecer una cierta periodización, o más bien, una disección del concepto de ciudadanía en al menos tres partes. Cada una de ellas responde a diversos

“elementos”, y el autor nombra a cada uno de ellos como el elemento civil, político y social (Marshall, 2005).

El primero de ellos, el civil, se corresponde con la noción más tradicional de ciudadanía en el imaginario social, vinculado con la posesión de ciertos derechos que resultan necesarios para el ejercicio de la autonomía individual, tales como el derecho de la propiedad privada, la libertad de expresión, la atribución de un juicio justo o debido proceso, y la libertad religiosa, entre muchos otros. En algún punto, este elemento social de la ciudadanía es heredado de los procesos revolucionarios burgueses del siglo XVIII, y encuentra en las Declaraciones de Derechos (del Hombre y del Ciudadano, en Francia, o de Virginia, en Estados Unidos) los documentos fundacionales donde el reconocimiento de ciertos “derechos naturales” del hombre se transforman en derechos civiles con debido reconocimiento por la autoridad estatal. Sin embargo, de todos los derechos enunciados, no de modo exhaustivo, el derecho al justo proceso judicial comporta un orden distinto, en términos de Marshall, en tanto implica la posibilidad del ciudadano de defender sus otros derechos civiles frente a otros sujetos, lo cual implica una consideración previa no expresa que se basa en la noción de igualdad jurídica o formal frente a todos los demás. La institucionalidad del Estado es quien reconoce y resguarda el elemento civil de la ciudadanía, y su espacio institucional por excelencia lo comportan los tribunales de justicia.

Por otro lado, Marshall (2005) advierte la existencia de un segundo elemento de la ciudadanía, al que denomina “político”. Tal elemento se vincula directamente con el ejercicio de las atribuciones de los ciudadanos de participar en el sistema político, sea tanto como miembro de alguna institución que lo conforma, o bien en su condición de elector para que otro miembro de la comunidad pueda hacerlo. El ejercicio de la ciudadanía política también cuenta con instituciones propias y específicas de actuación, tales como el Parlamento, los partidos políticos y toda aquella organización institucionalizada que admita la participación política de la ciudadanía.

Por último, Marshall (2005) entiende que la ciudadanía cuenta con un elemento “social”, el cual se vincularía con una diversa variedad de atribuciones o derechos vinculados con el bienestar económico y la seguridad social. También se incluiría aquí el conjunto de elementos que se relacionan con los modos de actuar “civilizados”, que le permitirían al sujeto llevar adelante una vida plena en la sociedad de la que forma parte. Al igual que las anteriores, también existen un conjunto de instituciones de la estructura institucional en donde se desarrollan estos derechos sociales, siendo sin dudas la escuela y los servicios de seguridad social los espacios privilegiados para ello.

Históricamente, la distinción realizada previamente no resultaba tan clara, en tanto que las diversas instituciones que contenían el desarrollo de los tres elementos previamente enunciados se encontraban “fusionadas”. Marshall (2005), citando a Maitland, señala que:

“Cuanto más nos remontamos en nuestra historia, más imposible se nos hace notar claras líneas de demarcación entre las diversas funciones del Estado: la misma institución es una asamblea legislativa, un consejo gubernamental y un tribunal de justicia...” (Maitland, en Marshall, 2005: 22).

Sin embargo, Marshall discute esta noción, en tanto que advierte que en la sociedad pre-moderna no existía una noción de igualdad en los términos concebidos actualmente; la constante de la conformación de la estructura estratificacional en la sociedad feudal se basaba en la prescripción de la desigualdad y en la pertenencia a distintos y casi inamovibles estamentos sociales. La noción de desigualdad estamental cancelaba toda posibilidad de comprender un principio de igualdad entre los ciudadanos, el cual comporta el elemento transversal que “unifica” los tres elementos descritos por Marshall (el civil, el político y el social).

Sin dudas, el desarrollo de los tres elementos que conforman la ciudadanía según Marshall ha realizado un recorrido histórico de conformación diverso, con alejamientos significativos y reuniones en ciertos contextos específicos. Según el propio Marshall (2005)

“su evolución implicó un proceso doble de fusión y separación. La fusión fue geográfica, la separación funcional” (Marshall, 2005: 23). Con ello, advierte que el conjunto de instituciones responsables por el reconocimiento y desarrollo de los espacios de gestión y actuación de estos derechos fueron diferenciándose funcionalmente, estableciendo especializaciones en el ejercicio de sus funciones, al tiempo que se concentraban a nivel nacional, dejando de lado las diferencias entre un reconocimiento meramente local hasta arribar al nivel nacional.

Las consecuencias históricas de este doble proceso de fusión y separación fueron enormes. Por un lado, se advirtió que cada una de ellas siguió su “propio camino” de desarrollo, sujetas a sus propios tiempos y con las peculiaridades y particularidades específicas de cada caso. Pero al mismo tiempo, aquellas instituciones que originalmente tenían una ligazón con la comunidad o el espacio local, al tornarse “nacionales”, se alejaron significativamente de la vida de los grupos sociales. De este modo, el Parlamento, como espacio privilegiado del elemento político de la ciudadanía, se volvió algo distante, al tiempo que los tribunales de justicia, espacio reservado para el elemento civil de la ciudadanía, requería ahora de la mediación de expertos legales, conocedores de tecnicismos y demás.

Por ello, Marshall (2005) advierte que la realidad histórica refrenda este proceso de separación de los elementos constitutivos de la ciudadanía. El autor señala que “tan completo fue el divorcio entre ellos que es posible, sin exagerar demasiado la exactitud histórica, asignar el período formativo de la vida de cada uno a un siglo diferente: los derechos civiles al XVIII, los políticos al XIX y los sociales al XX. Estos períodos deben tratarse con razonable elasticidad y existe evidente superposición, en especial entre los últimos dos” (Marshall, 2005: 24). Por ejemplo, el período formativo de los derechos civiles debe “estirarse” de modo tal que incluya procesos de reconocimiento previos tales como las leyes de tolerancia religiosa, el instrumento del hábeas corpus, al tiempo que de modo posterior el reconocimiento de la libertad de prensa, por ejemplo.

Siguiendo el desarrollo en términos históricos, los derechos civiles en su etapa formativa resultan de un proceso de agregación gradual, a veces más lenta, a veces más veloz, de nuevos derechos a la condición previamente existente de que todos los hombres (miembros adultos varones de la comunidad) eran libres. Tal como señala Marshall, en Inglaterra del siglo XVII la condición generalizada de la comunidad consistía en la libertad individual de todos los hombres. Por ello, “los términos “libertad” y “ciudadanía” eran intercambiables. Cuando la libertad pasó a ser universal, la ciudadanía cambió de institución local a nacional” (Marshall, 2005: 28).

El desarrollo histórico de los derechos políticos es claramente posterior, recién hacia el siglo XIX, en tanto que la noción de ciudadanía civil ya se encontraba lo suficiente cristalizada. Hacia el siglo XIX ya es posible hablar de una condición general del “ciudadano”. Sin embargo, Marshall advierte que la generalización de los derechos políticos para aquella época no consistió en una verdadera adición de nuevos derechos a una base ya consolidada de atribuciones ciudadanas, sino más bien en el otorgamiento generalizado de antiguos derechos que se encontraban “distribuidos” imperfectamente entre los miembros de la comunidad. “En el siglo XVIII los derechos políticos eran imperfectos no en su contenido sino en su distribución, es decir, según las pautas de la ciudadanía democrática. La Ley de 1832 hizo poco, en un sentido puramente cuantitativo, para remediar esa imperfección” (Marshall, 2005: 29). No fue hasta el siglo XIX donde la ciudadanía política se extendió de modo masivo, en tanto que previamente era un privilegio de las clases pudientes económicamente. En Argentina, incluso, la extensión real del sufragio como derecho político fundamental, no sucedió hasta mediados del siglo XX, como resultado de una serie de luchas previas que, poco a poco, y de manera paulatina, permitieron el acceso de la totalidad de la población al ejercicio de sus derechos políticos. Marshall sostiene que, en términos del desarrollo del capitalismo moderno, resultaba adecuado que la sociedad de corte capitalista considerara a los derechos políticos como subordinados a los civiles. A razón estricta, será solo a partir del siglo XX cuando los derechos políticos sean incorporados como parte de una idea de ciudadanía más plena.

No obstante, en el desarrollo histórico propuesto por Marshall quedan pendientes de “incorporación” los derechos sociales. Tal como afirma el autor, “la fuente original de los derechos sociales era la membresía de las comunidades locales y las asociaciones funcionales. Esa fuente fue suplementada y progresivamente reemplazada por la ley de pobres y un sistema de regulación de salarios que eran de concepción nacional y administración local” (Marshall, 2005: 31).

El desarrollo de los derechos sociales no puede ser escindido de la generalización de la educación y de una necesaria reconstrucción histórica de la misma. Para Marshall, la ciudadanía social encuentra estrechos lazos de contacto tanto en lo concerniente a la ampliación de derechos en el ámbito de la “fábrica”, o sea, del sistema económico productivo vigente de la sociedad, tanto como en el desarrollo de una educación que complementa necesariamente el desarrollo pleno del componente social de la ciudadanía. La formación educativa de las siguientes generaciones, a la luz de la perspectiva marshalliana, asume un carácter fundamental, en tanto que supone la acción estatal de ampliación de la base ciudadana, al concentrar su atención en la formación de la siguiente generación de ciudadanos. Por ello, “la educación de los niños tiene un peso directo sobre la ciudadanía, y cuando el Estado garantiza que todos los niños deben ser educados, sin duda tiene presente los requerimientos y la naturaleza de la ciudadanía” (Marshall, 2005: 34). Esta consideración sobre la necesidad de tutela estatal justifica la violación del principio liberal del *laissez faire*, en tanto que no se puede pretender que los niños elijan autónomamente la formación educativa, en virtud de su incapacidad para asumir tal actividad si no es por medio de la imposición y la disciplina. De igual modo, el Estado asume que muchos padres también son incapaces para advertir la importancia que asume la educación en la formación ciudadana futura de sus hijos, y en virtud de ello, se impone la necesidad de que el Estado, en beneficio del colectivo social, asuma el rol preponderante de conformación de los futuros ciudadanos. No obstante, Marshall descrea de esta “posición amable” del Estado, quien evalúa la incapacidad, tanto de los niños como de los padres, de entender la importancia que asume la formación educativa en la conformación de una ciudadanía plena. Por el contrario, asume que el Estado, en el

seno de las democracias participativas desarrolladas a lo largo del siglo XIX, necesitaba de electores, al mismo tiempo que el mercado requería desesperadamente de trabajadores calificados y técnicos que contaran con la educación suficiente para su desenvolvimiento y crecimiento. De este modo:

“El deber de mejorarse y civilizarse es por lo tanto un deber social, y no sólo personal, porque la salud social de una sociedad depende de la civilización de sus miembros. U una comunidad que pone en vigencia ese deber ha empezado a comprender que su cultura es una unidad orgánica y su civilización una herencia nacional. Se sigue que el desarrollo de la educación elemental pública durante el siglo XIX fue el primer paso decisivo en el camino del restablecimiento de los derechos sociales en el siglo XX” (Marshall, 2005: 35).

Este esbozo del desarrollo histórico de la noción de ciudadanía elaborado en el texto clásico de Marshall permite entonces alcanzar algunas conclusiones preliminares sobre dicha concepción. Marshall sostiene que “la ciudadanía es una condición *otorgada* a aquellos que son miembros plenos de una comunidad” (Marshall, 2005: 37). En virtud de ello, tal condición habilita a que todos los ciudadanos poseen una condición de igualdad en relación a derechos y deberes. Sin embargo, el autor advierte que la institución de la ciudadanía ha seguido un desarrollo en paralelo con el desarrollo del capitalismo moderno. En tanto que la ciudadanía supone un “paradigma” de la igualdad como fundamento básico para el goce de derechos y el cumplimiento de deberes, pareciera ser que se opone en términos valorativos y normativos con la noción de base del desarrollo del sistema económico capitalista, que sin dudas se sustenta sobre una noción de desigualdad. Marshall afirma que:

“(…) Es cierto que la ciudadanía, aún en sus formas más tempranas, era un principio de igualdad, y que durante ese período fue una institución en desarrollo. A partir del punto en que todos los hombres eran libres y, en teoría, capaces de gozar de derechos, creció enriqueciendo el conjunto de derechos que

ellos eran capaces de gozar. Pero esos derechos no estaban en conflicto con las desigualdades de la sociedad capitalista; por el contrario, eran necesarios para el mantenimiento de esa forma particular de desigualdad (...) Los derechos civiles eran indispensables para una competitiva economía de mercado” (Marshall, 2005: 41).

La reflexión sobre el modelo educacional instaurado en las democracias modernas resulta pertinente para ilustrar el modo en que el desarrollo de la ciudadanía civil e incluso social se produjo a la par de la consolidación del sistema de desigualdad económica (y social) que necesariamente trae aparejado el modo de producción capitalista. El sistema escolar, institución fundamental del Estado moderno, podría considerar al niño como un fin en sí mismo, es decir, ofrecerle al alumno un conjunto de saberes, conocimientos y habilidades que operaran como acervo personal para el desarrollo autónomo de su vida futura, independientemente de cual fuese su desarrollo ulterior en el sistema social. Sin embargo, es sabido que la educación, controlada por el Estado por medio de currículos, estatutos e instituciones especializadas, condiciona la formación educativa a la ocupación. El desarrollo contemporáneo del sistema de competencias educativas es la expresión máxima de un sistema de formación educativa que concentra su atención ya no en la posesión de saberes para el desarrollo autónomo de la individualidad del sujeto, sino para la adecuación más o menos poco conflictiva a un modo de producción y organización de la vida económica. Es decir, la educación se encuentra al servicio de la inserción de los nuevos actores sociales al mercado de trabajo, y en virtud de ello, se ha generado la expectativa de que la formación educativa comporte una serie de saberes específicos para que los alumnos adquieran la calificación necesaria que los habilite a un empleo de buena calidad. En este sentido, advierte Marshall que “a menos que se produzcan grandes cambios, parece probable que el plan educacional sea adecuado a las demandas ocupacionales” (Marshall, 2005: 67). Siguiendo la argumentación de Marshall, las referencias a la conformación de los hábitos que el propio Bourdieu identificaba en la conformación de las diferencias sociales del sistema educativo francés no son muy distantes (Bourdieu y Passeron, 2010).

Bourdieu y Passeron (2010) sostienen en su obra *La reproducción* una tesis que cuestiona poderosamente las ingenierías sociales al servicio de los poderes burocráticos de una organización política históricamente condicionada. Ambos autores sostienen que en el imaginario social francés, las instituciones educativas, en particular las escolares públicas, conformaban la cristalización de ciertos valores e ideas afianzadas y cristalizadas desde larga data. Tales ideales se encontraban anclados en los principios republicanos y democráticos, fundados en la noción de igualdad. De tal modo, se consideraban en esas representaciones imaginarias a la educación y sus instituciones un mecanismo apto para la resolución de las asimetrías sociales de origen. La tesis de Bourdieu y Passeron justamente intenta impugnar tal imaginario, en tanto sostienen que el otorgamiento de títulos y reconocimientos (credenciales) que el propio sistema educativo ofrece a sus “graduados” sólo sirve como medio de legitimación y reforzamiento de las profundas desigualdades sociales, culturales y, fundamentalmente económicas, de la sociedad. Tales desigualdades se hacían manifiestas al revisar el colectivo social que obtenía las credenciales al final del curso académico que la propia institución educativa proponía. De ese modo, era posible advertir que en su gran mayoría los miembros de las clases más aventajadas podían acceder a la obtención de los reconocimientos educativos, a pesar que la propia institución escolar se presentaba a sí misma como “igualadora” e “igualitaria” (Bourdieu y Passeron, 2010). La tesis final sostenida por los autores es, en consecuencia, la reproducción de la desigualdad material, pero “traducida” ahora en términos simbólicos: sólo acceden a los títulos que otorga el sistema educativo aquellos miembros capaces, dotados de las capacidades intelectuales requeridas por el propio sistema. Este modo de operar de las instituciones educativas impide visualizar de primera mano que, frente a la “veladura” de las diferencias de capacidades intelectuales, opera la verdadera *distinción*, basada en posesiones diferentes de capital económico, cultural y simbólico en el espacio social (Bourdieu y Passeron, 2010).

La argumentación marshalliana sobre ciudadanía y educación le permite concluir una idea de potencia notable:

“(...) mediante la educación y sus relaciones con la estructura ocupacional, la ciudadanía funciona como un instrumento de la estratificación social (...) La condición social adquirida por la educación es llevada al mundo portando el sello de la legitimidad, porque ha sido conferida por una institución creada para darle al ciudadano sus justos derechos” (Marshall, 2005: 70).

Bottomore (2005) propone un desarrollo crítico de la obra de Marshall en relación a la noción de ciudadanía elaborada por éste último. En principio, el desarrollo histórico de las sociedades contemporáneas enfrenta a las colectividades sociales al desenvolvimiento de nuevas problemáticas inadvertidas. Tal como afirma el autor, “han surgido una multitud de nuevas cuestiones sobre la ciudadanía que se deben examinar en un marco más amplio, idealmente a escala mundial, pero de todos modos con referencia a los diversos tipos de países industrialmente desarrollados, y a los problemas de ciudadanía en las sociedades cuyas población dista de ser homogénea” (Bottomore, 2005: 106).

Para ello, Bottomore parte de la distinción elaborada por Brubaker (1989; 1992), quien concentra su atención en las transformaciones en la estructura social que supone la reconfiguración de los estados nacionales como producto de las masivas migraciones de la posguerra, tanto en América como en Europa. En este sentido, Brubaker distingue entre dos nociones de ciudadanía: la *formal* y la *sustantiva*. La primera se corresponde con la noción sociológica de comprender a la ciudadanía como la pertenencia a un agrupamiento adscrito de nación o comunidad. La segunda, en cambio, refiere a la noción más cercana a la posición marshalliana de un conjunto de derechos o atribuciones expresados en estatutos civiles, políticos y sociales, lo cual implica necesariamente una participación política en las cuestiones vinculadas con el gobierno. A partir de esta distinción, Brubaker sostiene que:

“Aquello que constituye la ciudadanía – la variedad de derechos o el modelo de participación - no está necesariamente vinculado con la pertenencia formal a un

Estado. La ciudadanía formal no es una condición ni suficiente ni necesaria para la ciudadanía sustantiva (...)" (Brubaker, en Bottomore, 2005: 106).

La referencia textual resulta elocuente y certera si se la somete a un análisis no demasiado profundo. Ciertamente, la ciudadanía formal no es una condición suficiente para el ejercicio de la ciudadanía sustantiva, en tanto que la pertenencia a un Estado no asegura el goce de derechos políticos, civiles o sociales, sea por limitaciones de derecho o de *hecho*. El interés por los asuntos del gobierno no puede desprenderse del goce de tal ciudadanía formal ni mucho menos. Al mismo tiempo, la ciudadanía formal tampoco es condición necesaria para el ejercicio de la ciudadanía sustantiva, aunque esto pareciera ser menos evidente: ciertos elementos de la ciudadanía actúan de modo independiente de la participación formal en el Estado, tales como la participación libre de asociaciones, partidos políticos e incluso, la libertad de asociación vinculada a prácticas religiosas específicas.

Bottomore (2005) considera que esta distinción entre ciudadanía formal y sustantiva también es el resultado de los diversos procesos históricos a los cuales se vieron sometidos los estados en sus modos de conformación y consolidación. Sirva como ejemplo las modalidades diferentes de conformación de la noción de ciudadanía del modelo revolucionario francés y la del *Volk* alemán. En el primer caso, la idea de ciudadanía se construye a la par del marco institucional y concentración territorial del Estado, entendido como institución política, y no necesariamente como una unidad cultural compartida. En cambio, en el caso alemán, la noción de ciudadanía asume un carácter particularista, concentrado en la noción de un desarrollo de comunidad nacional construida en torno a sentimientos, valores y, fundamentalmente, una unidad lingüística y racial.

Sea como fuese, la posición fundacional de Marshall deja de lado una serie de preocupaciones contemporáneas sobre la ciudadanía que resulta menester revisar e indagar. Entre ellas, y sin pretensión de ser exhaustivo, la cuestión del género, las múltiples etnias o las diversidades religiosas, parecieran no tener un adecuado

tratamiento en la perspectiva marshalliana, o bien un desarrollo inacabado. De estas problemáticas “nuevas” vinculadas a la noción de ciudadanía, resulta de especial interés concentrar la reflexión sobre la cuestión de la diversidad etno-cultural, profundizada a partir de los procesos migratorios de la posguerra, y acelerada por el desarrollo exacerbado de las tecnologías de la comunicación y la información.

Tal como afirma Bottomore (2005), “aún donde existe la ciudadanía formal, los derechos sustantivos de ciudadanía pueden no ser adquiridos en la práctica, o sólo en grado desigual, por grupo étnicos [y religiosos] particulares” (Bottomore, 2005: 111). Bottomore sostiene que, si se concentra su atención en una interpretación amplia de los derechos sociales, de modo tal que incluyan a la educación, la atención médica, el empleo y la vivienda adecuada, resulta claro que, incluso en el seno del Estado Benefactor, muchos de ellos se encuentran restringidos a ciertos grupos sociales conformados sobre bases étnicas, culturales o religiosas. En este sentido, el caso de los Testigos de Jehová, objeto de estudio de esta tesis, importa además una condición adicional de complejidad para el análisis. La negación, o al menos la limitación, de algunos de estos derechos sociales, no parecieran ser objeto de una acción sistemática de parte del Estado para con ellos, sino más bien de una propia reclamación de este grupo religioso. Mientras resulta claro que no hay limitaciones para el goce de ciertos derechos sociales, tales como el acceso al empleo, sí es posible advertir que existen tensiones importantes para el goce de derechos sociales tales como el acceso a una educación que reconozca las peculiaridades de las creencias religiosas de este grupo, o bien el acceso a un sistema de salud que reconozca ciertas condiciones y exclusiones que su sistema de creencias exigen ser respetadas.

Bottomore advierte que las dificultades para ciertos grupos sociales “diferentes etno-culturalmente” para acceder de manera adecuada a estos derechos sociales han operado como incentivos positivos para la conformación de movimientos sociales que propugnan por la conformación de una ciudadanía distinta a la de corte tradicional, tal como ha sido esbozada previamente. No obstante, no en todos los casos ha sido así. El caso de los Testigos de Jehová resulta paradigmático para reflexionar el modo en que un grupo

religioso (relativamente homogéneo en términos culturales) no ha operado activamente en la pretensión de asumir una posición “reformista” con relación a la ciudadanía. Su posición ha resultado, en este sentido, más “pasiva” y sujeta a la resolución “pacífica” de los conflictos que pudieran suscitarse en el marco del ejercicio ciudadano.

No obstante, la reflexión de Bottomore sobre el problema que plantea la idea de “doble ciudadanía” plantea cuestiones interesantes que podrían extrapolarse adecuadamente a la problemática que es objeto de análisis de esta tesis. Bottomore (2005) advierte que “la doble ciudadanía plantea importantes cuestiones políticas en relación a la nación y la nacionalidad, en especial respecto de las *“lealtades dobles”* (...) (Bottomore, 2005: 135; las cursivas son propias). Tal como advierte el autor, la cuestión de la doble ciudadanía plantea cuestiones entre nociones tales como ciudadanía, residencia y derechos individuales. Los derechos individuales se encuentran disociados de la ciudadanía formal, y en el caso de organismos supranacionales, tales como la Unión Europea, se otorgan derechos civiles y sociales, aunque con ciertas limitaciones, con independencia de sus nacionalidades. No obstante, la ciudadanía formal sigue persistiendo como una pauta identitaria fundamental, en especial en las poblaciones de ciertas naciones que pretenden sostener una identidad distinta y separada, construida sobre la base de una tradición histórica y el desarrollo de una cultura y un conjunto de instituciones muy antiguas. Sea como fuese, el problema de la “doble ciudadanía” planteado por Bottomore (2005) se construye sobre la existencia de dos instancias institucionales mundanas (el estado nacional y la existencia de instancias supranacionales de nacionalidad). La dificultad para analizar el caso de los Testigos de Jehová es que tal “doble nacionalidad” se construye en instancias “de planos diferentes”: por un lado, la inserción en una estructura institucional constituida históricamente, a la que podemos denominar Estado Nacional; y por otro, la pertenencia a una sociedad teocrática ultramundana, que no admite ni reconoce los mismos parámetros de actuación que el tradicional Estado nación.

Por otro lado, afirma Bottomore que:

“Esta discusión hace evidente que la ciudadanía formal y la sustantiva plantean cuestiones de tipos muy diferentes; en un caso, relativas a la identidad nacional y al rol histórico de las naciones como forma de organización moderna preeminente de una comunidad política, en el otro respecto de los derechos, y en particular de los derechos sociales, de los individuos que viven en una comunidad” (Bottomore, 2005: 136).

De este modo, Bottomore (2005) cuestiona y problematiza la idea de ciudadanía, intentando concentrar su análisis en un fundamento distinto de la misma. La pretensión es considerar si la ciudadanía resulta el marco conceptual adecuado para el desarrollo de derechos individuales. La propuesta bottomoriana consistiría, entonces, en la posibilidad de que un individuo sea capaz de poseer un conjunto de derechos humanos en el seno de una comunidad, con independencia del origen nacional y, en consecuencia, de su ciudadanía formal.

Si bien es cierto que existe un relativo consenso sobre el conjunto de los derechos civiles y políticos de los cuales son objeto los ciudadanos (y que han sido resultado de una progresión histórica de reconocimiento y goce), también resulta claro que el establecimiento del conjunto de tales derechos no ha sido confirmado de una vez y para siempre: siempre son susceptibles de mayor extensión. Por ejemplo, el caso de los derechos civiles; las libertades fundamentales (de expresión, asociación, pensamiento, religiosa) se encuentran bien establecidas, pero existen cuestiones que aún hoy son objeto de profundos debates y discusiones. Por otro lado, es posible afirmar que las mayorías de los países industrializados (y muchos en vías de tal desarrollo) son democracias políticas; sin embargo, existen aún lidias que cuestionan la calidad democrática de tales sociedades y ponen en cuestión si sus instituciones políticas (en sentido amplio) habilitan la expresión de los diversos grupos sociales que conforman parte de ellas.

La preocupación por la conformación de sociedades multiétnicas también ha sido objeto de la reflexión socio-política de la escuela italiana de pensamiento. En particular, Sartori (2001) ha intentado discutir la idea de la multiétnicidad y su vinculación con el pluralismo, en diversos pero complementarios niveles de análisis.

Para ello, el autor italiano sostiene que el análisis del pluralismo debe realizarse al menos en tres niveles: el pluralismo como creencia, el pluralismo social y el pluralismo político (2001).

El primer nivel de análisis se vincula necesariamente con la construcción de una cultura secularizada. En este sentido sostiene que:

“en el nivel de los sistemas de creencias se puede hablar de una cultura pluralista con la misma extensión de significado con la que hablamos de una cultura secularizada. En efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista. Y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes reveladas no toleran contra-fes)” (Sartori, 2001: 31)

Según Sartori, el pluralismo es respetuoso de un multiculturalismo previamente existente, pero difícilmente sea capaz de construirlo, y ni siquiera se vea en la obligación de hacerlo. De algún modo, el autor sostiene que el pluralismo alimenta un “orden espontáneo” de cosas, y en virtud de ello, asume una posición de respeto multicultural pre-existente. Sin embargo, esta noción sustentada en el concepto del multiculturalismo se encuentra en fuerte controversia teórica actual: aquellos que abogan por el multiculturalismo se embarcan en una “necesaria” política de reconocimiento a los “diferentes”, siempre considerados como minoría, sin advertir que el pluralismo “real” implica un reconocimiento recíproco. Asumir la primera de las posturas sólo confirma que aquellos que abogan por la política de reconocimiento del “otro” como alguien diverso al que hay que integrar al conjunto del tejido social, sostienen al mismo tiempo una posición de supra ordinación que se sustenta en su condición de grupo social dominante en la

sociedad. Por ello, Sartori sostiene que “el pluralismo es hijo de la tolerancia y, por tanto, está “llamado” a desconocer una intolerancia que es, en resumidas cuentas, un odio cultural que reivindica una superioridad cultural alternativa” (Sartori, 2001: 33).

Con relación al concepto de tolerancia, Sartori señala que:

“Tolerancia no es indiferencia, ni presupone indiferencia. Si somos indiferentes, no estamos interesados: fin del discurso. Tampoco es verdad, como se suele mantener, que la tolerancia suponga un relativismo (...) Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas”. La cuestión es importante porque establece que el tolerar no es, ni puede ser, algo ilimitado” (Sartori, 2001: 41).

La concepción de tolerancia sostenida por Sartori claramente entra en contradicción con posturas contemporáneas del paradigma de la “interculturalidad”. Para los pensadores de dicho paradigma, la tolerancia implica necesariamente una toma de posición con relación a un conjunto de ideales fundamentales que no son puestos en discusión frente a un conjunto alternativo contrapuesto. De allí que Sartori entienda que la tolerancia, entendida desde la concepción intercultural, suponga cierto relativismo. Pareciera ser que existe un núcleo duro de valoraciones sociales fundamentales de la colectividad que no pueden ponerse en discusión, pues si así fuera, no tendría sentido la conformación identitaria social de dicha comunidad. Por ello, Sartori afirma que:

“La tolerancia está siempre en tensión y nunca es total. Si a una persona alguna cosa tratará de llevarla a cabo, de realizarla; de lo contrario, es difícil creer que verdaderamente le importe. Pero no intentará realizarla por cualquier medio, a toda costa” (Lucas, 1985; en Sartori, 2001: 42).

Sartori se pregunta:

¿Cómo se llevan entre sí el pluralismo y comunidad? ¿Cómo se relacionan? ¿Una comunidad puede sobrevivir si está quebrada en sub-comunidades que resulta que son, en realidad, contra-comunidades que llegan a rechazar las reglas en que se basa un convivir comunitario? (Sartori, 2001: 49).

El cuestionamiento del pensador italiano adquiere relevancia en el contexto de aquellas comunidades contra-culturales que sostienen imaginarios radicalmente distintos a los de la colectividad mayor. La cuestión es compleja, en tanto que Sartori sostiene que si dicha comunidad sostiene un conjunto de valores, traducidos en “reglas”, que operan de modo tal que rechazan el convivir cotidiano de la comunidad, ¿cómo se espera que se los pueda integrar en la misma? Ello implicaría necesariamente un desmembramiento de los lazos sociales comunitarios y una transformación radical del imaginario colectivo en “otra cosa”, en una comunidad radicalmente distinta. Por ello, Sartori entiende la necesidad de trazar un límite, en tanto que:

“El que una diversidad cada vez mayor, y por tanto, radical y radicalizante, sea por definición de un “enriquecimiento” es una fórmula de perturbada superficialidad. Porque existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; mantengo que el criterio que gobierna la difícil navegación que estoy narrando es esencialmente el de la reciprocidad, y una reciprocidad en la que el beneficiado (el que entra) corresponde al benefactor (el que acoge) reconociéndose como beneficiado, reconociéndose en deuda. Pluralismo es, sí, un vivir “juntos” en la diferencia y con diferencias; pero lo es – insisto – si hay contrapartida. Entrar en una comunidad pluralista es, a la vez, un adquirir y un conceder (...)” (Sartori, 2001: 54).

La postura de Sartori resulta clara con relación a la concepción de pluralismo sostenida en los párrafos previos. Una comunidad pluralista implica, a los ojos del pensador italiano, la necesidad de ofrecer una “contraprestación” por el hecho de haber sido aceptado en el seno de una comunidad que asume la tolerancia frente a las diferencias. La pregunta

fundamental con relación a ello es el carácter de la contrapartida exigida por las sociedades pluralistas tolerantes. ¿Resulta suficiente con el cumplimiento de las formalidades administrativas-burocráticas de la ciudadanía? ¿O dicha contrapartida refiere a un elemento más sustantivo de la ciudadanía, tal como ha sido esbozado previamente? Si se considera a la ciudadanía como el mero cumplimiento de formalidades ciudadanas (pago de impuestos, cumplimiento de normas sociales, incluso sufragio), la contra-ciudadanía pareciera no ser un problema en ciertas colectividades que no cuestionan el ejercicio formal de la ciudadanía, sino su condición sustantiva. Tal es el caso del objeto de estudio de esta tesis.

Los Testigos de Jehová asumen una posición particular con relación al ejercicio ciudadano. Su condición de creyente no anula su condición de ciudadano, al menos en términos formales. Sustentado sobre el mandato bíblico de “dar al César lo que es del César, y a Dios lo que corresponde a Dios”, los Testigos de Jehová asumen un compromiso firme de cumplimiento de las normas sociales de la comunidad a la cual se incorporan, lo que incluye ciertamente el cumplimiento de ciertas obligaciones que el ejercicio ciudadano implica. Sin embargo, su condición identitaria ciudadana se diluye a partir de su adhesión o adscripción a la identidad religiosa como creyente Testigo de Jehová. Los miembros de esta comunidad no advierten una concepción sustantiva de ciudadanía, sino más bien una concepción meramente instrumental. Claro está, esto no se encuentra libre de tensiones y rupturas que merecen la pena revisar y esclarecer.

Tales tensiones se advierten en las contradicciones reconocidas en el trabajo de campo con relación a la revisión de las “prácticas ciudadanas”. Se entiende por prácticas ciudadanas al conjunto de actividades que el ciudadano ejerce en tanto tal es su condición, y que implica una serie de derechos que puede reclamar y un conjunto de obligaciones que debe cumplir. Los Testigos de Jehová señalan efusivamente que, en tanto ciudadanos, no reclaman ni esperan nada del sistema político vigente, en tanto que se encuentran sometidos a un gobierno teocrático, en manos de Dios. Sin embargo, sus reclamaciones, algunas más formales que otras, se fundamentan en el goce del derecho

de libertad religiosa. De tal modo, si bien no existe una “creencia” en que el Estado, y todo su aparato burocrático, pudiera ofrecer “soluciones” a sus problemas, sí existe una reclamación de base, que consiste en el reconocimiento del derecho a su diversidad religiosa, que en el seno de la comunidad del Estado nacional, se encuentra en condición de minoría.

Por otro lado, los Testigos de Jehová sostienen que “son buenos ciudadanos”, dado que cumplen con todas las obligaciones que el Estado transmite a su población. En este sentido, no admiten una posición contra-ciudadana, tal como afirmaría Sartori. Sin embargo, desde la posición del propio autor italiano, ¿debería el Estado asegurar el goce de la libertad religiosa a la comunidad de los Testigos de Jehová, cuando por parte de tal colectividad minoritaria no existe “contraprestación” alguna para con dicho Estado? ¿O resulta suficiente que la “contraprestación” sea el cumplimiento formal de las obligaciones ciudadanas, sin que ello comporte un sustrato sustantivo en el ejercicio de la ciudadanía? Sartori se pregunta:

“¿Debe y puede existir una ciudadanía gratis, concedida a cambio de nada? Desde mi punto de vista no. El ciudadano “contra”, el contra-ciudadano es inaceptable” (Sartori, 2001: 55).

A partir de los dichos de Sartori, entonces es posible admitir que una sociedad abierta o pluralista es una comunidad en la cual las diversidades son aceptadas y existe un respeto mutuo y recíproco, independientemente del grado de poder o supra ordinación de los grupos existentes en ella. Sartori señala que el respeto mutuo implica al mismo tiempo concesiones recíprocas (Sartori, 2001).

“Si una sociedad es culturalmente heterogénea, el pluralismo la incorpora como tal. Pero si una sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturalizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda. Pero no supone que la diversidad tenga que multiplicarse, y tampoco sostiene,

por cierto, que el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente (...) la tolerancia no ensalza tanto al otro y a la alteridad: los acepta. Lo que equivale a decir que el pluralismo defiende, pero también frena la diversidad” (Sartori, 2001: 62).

De este modo, Sartori advierte que la posición pluralista colabora en la noción de integración social. Todo proceso de homogeneización social implica un “mal”, al tiempo que toda asimilación resulta un “bien”; en tanto el pluralismo es “tolerante”, resulta un modo pacífico que permite asegurar la integración social y opera como reaseguro contra la desintegración social.

La preocupación de Sartori (2001) por la vinculación existente entre pluralismo y multiculturalismo se traduce en la necesidad de arribar a una adecuada y acertada definición del término “multiculturalismo”.

“(...) el prefijo “multi” del multiculturalismo no sólo dice que las culturas son muchas, sino también supone que son variadas, de distinto tipo. En el cesto de los multiculturalistas, “cultura” puede ser una identidad lingüística (por ejemplo, la lengua que nos constituye como nación), una identidad religiosa, una identidad étnica, y para las feministas una identidad sexual sin más (...)” (Sartori, 2001: 70).

La referencia al multiculturalismo no solo implica, por lo tanto, multiplicidad, sino en un sentido más profundo, diversidad. Existen muchas “culturas” y, de modo concurrente, muchas “diversidades”. La diversidad implica, por lo tanto, un conjunto de pautas identitarias que operan como factor de diferenciación social. Sin dudas, en las sociedades multiculturales, existe “una cultura” que se presenta como “dominante” o “hegemónica”, y por ello, el resto de las culturas son integradas a ella, no sin luchas, conflictos, y muchas veces, rechazo. Los modos de integración de las diversidades culturales a la cultura “hegemónica” implican, por lo general, complejos procesos de “negociación” constante,

en donde el mismo status de ciudadano es resignificado, al menos por las colectividades que pretenden su “incorporación” en el colectivo social mayor. El caso de los Testigos de Jehová resulta paradigmático en este sentido. Su re-significación de la ciudadanía como instancia meramente formal del desarrollo de la vida cotidiana del creyente, implica el resulta de una “negociación identitaria”, en donde el ciudadano deja de tener una concepción particular, y pasa a ser un status superficial, anclado en el cumplimiento de formalidades vacías de contenido y significado. Dice Sartori:

“Se reivindica una identidad, por regla general, si está amenazada; y suele estar amenazada; y suele estar amenazada porque se refiere a una minoría que se considera oprimida por una mayoría” (Sartori, 2001: 70).

Sartori sostiene que la noción misma de multiculturalismo resulta engañosa, en tanto que pareciera ser que esconde, a la vez que muestra, una realidad que resulta insoslayable para el observador portador de sentido común: el mundo es diverso, y la existencia de múltiples lenguas, religiones y etnias pareciera no ser motivo suficiente para la creación ad hoc del término o concepto “multiculturalismo”. Por ello, el autor italiano afirma que la noción generalizada en los estudios culturales que ponen en el centro del debate teórico la problemática del multiculturalismo no advierte que este último es un término que encierra una ideología, un “proyecto ideológico” (Sartori, 2005).

Sartori refuta la tesis de Taylor (1994), para quien:

“(…) nuestra identidad en parte está formada por el reconocimiento, por el frustrado reconocimiento y con frecuencia por el desconocimiento de los otros, y por tanto, que la demanda de reconocimiento que surge de los grupos minoritarios o “subalternos” se hace urgente por la conexión entre “reconocimiento e identidad” (...) el no reconocimiento o el desconocimiento puede infligir daño, puede ser una falsa, torcida y reducida manera de ser” (Sartori, 2001: 77).

La idea de reconocimiento se encuentra presente en la discursividad de los Testigos de Jehová en lo referido a la noción de ciudadanía. Tal vez allí es donde aparecen más claramente las tensiones entre las diferentes maneras de considerar al status ciudadano como un elemento de diferenciación social que otorga identidad social. Los Testigos de Jehová sustentan parte de su identidad religiosa en el hecho histórico de haber sido objeto de persecución por parte de gobiernos, en distintos momentos históricos, distintos contextos y con consecuencias notablemente diferentes. En el caso argentino, la prohibición de la práctica del culto, a partir del retiro de su condición de religión “aceptada” por el Estado en la Secretaría de Culto, ha operado como un elemento significativo en la conformación de la identidad religiosa. En este sentido, identidad ciudadana, en tanto implica el reconocimiento de derechos fundamentales tales como la libertad religiosa, libertad de opinión o de expresión, ha operado como contraparte necesaria para “reafirmar” una identidad religiosa que encuentra un elemento de legitimación en el hecho de la “persecución o la prohibición”, es decir, en su negación. De este modo, la negación del “reconocimiento” ha implicado una reafirmación de la identidad religiosa, la cual ha sido a su vez legitimada por los propios mecanismos de la creencia religiosa de los Testigos de Jehová. Es decir, la recuperación de ciertas secciones del texto bíblico que refieren a la negación de la comunidad de creyentes en el seno de sociedades donde la cultura “hegemónica” los rechaza, opera como elemento de reafirmación de la misma creencia religiosa.

Agrega Taylor (1994), recuperado por Sartori en su texto:

“Según Taylor, la política del reconocimiento exige que todas las culturas no sólo merezcan “respeto” (como en el pluralismo), sino un “mismo respeto”. Pero ¿por qué el respeto tiene que ser igual? La respuesta es: porque todas las culturas tienen igual valor. Aunque no lo parezca, esto es un salto acrobático. E inaceptable” (Sartori, 2001: 79).

La cita previa pareciera ser contraria a la aceptación de la diversidad en sociedades multiétnicas o multiculturales. Sin embargo, si la misma es incorporada en la línea de argumentación propuesta por el pensador italiano, resulta claro que Sartori vincula la noción de respeto con la del ejercicio ciudadano y, por oposición, con la posición contra-ciudadana. Es decir, el contra-ciudadano, aquel que no pretende la incorporación, sino la alteración completa del conjunto valorativo-simbólico de la colectividad a la que pretende integrarse, no puede ser objeto de “respeto”, en tanto que opera como elemento de digresión y desintegración social. Tal es el límite al pluralismo del cual hablaba Sartori en las referencias previamente citadas.

Sin embargo, resulta evidente que ciertas colectividades se incorporan en otras mayores en condiciones de subordinación, y por ello, en detrimento del ejercicio pleno de la ciudadanía por parte de sus miembros. Con ello, se plantea la necesidad de cuestionarse si hace falta una acción positiva por parte del Estado para “igualar” las condiciones de ejercicio de la ciudadanía de todos sus miembros, tanto de aquellos pertenecientes a los grupos sociales dominantes como aquellos que no lo son. En este sentido, dice Sartori:

“El tratamiento preferencial se concibe como una política correctora y de compensación capaz de crear, o recrear, “iguales oportunidades”, o sea, iguales posiciones de partida para todos. Por tanto, el objetivo de la “acción afirmativa” es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la ceguera de las diferencias de la ley igual para todos. Así pues, el objetivo sigue siendo el “ciudadano indiferenciado” (Sartori, 2001: 83).

Sartori concluye que los teóricos del multiculturalismo no advierten las consecuencias que tienen sus posiciones sobre la comunidad pluralista. La tesis central del politólogo italiano consiste básicamente en afirmar que, lejos de reconocer diferencias previamente existentes, las políticas de reconocimiento fabrican y crean diferencias con tal potencia que las naturalizan en la ciudadanía (Sartori, 2001: 89).

“Hasta ahora se ha mantenido siempre que el principio de ciudadanía produce ciudadanos iguales – iguales en sus derechos y deberes de ciudadanos – y que viceversa, sin ciudadanos iguales no puede haber ciudadanía (...) la ciudadanía postula la neutralidad o ceguera del Estado respecto de las identidades culturales o étnicas de su demos” (Sartori, 2001: 99).

Esta noción pareciera ser sólo legítima en el contexto del Estado-nación; en contextos de estados no nacionales o supranacionales esta afirmación pareciera carecer de sentido. Por ello, Sartori (2001) critica la tesis que postula que la crisis de la ciudadanía es atribuible a la crisis del Estado-nación.

“En todo caso, el hecho es que la integración se produce sólo a condición de que los que se integran la acepten y la consideren deseable. Si no, no. La verdad banal es, entonces, que la integración se produce entre integrables y, por consiguiente, que la ciudadanía concedida a inmigrantes inintegrables no lleva a integración sino a desintegración (...) Ser ciudadano no significa sólo disfrutar de bienes –derechos subjetivos, sino comprometerse en contribuir a su producción” (Sartori, 2001: 114).

Esta reflexión resulta fundamental para aplicar al caso de estudio de los Testigos de Jehová. En el sentido propuesto por Sartori, pareciera ser que los miembros de esta comunidad de creyentes, por el mero hecho de “cumplir” con obligaciones formales ancladas al status de ciudadano, no operan activamente en la producción de los bienes públicos primarios. La instancia deliberativa en la producción y conformación de políticas públicas no forma parte del ideario de los creyentes Testigos de Jehová. “No esperar nada de la política” implica un descreimiento, y por consecuencia, una deslegitimación de la política como praxis transformadora de la realidad social de la que conforman parte. El cumplimiento de formalidades tales como el pago de impuestos, la asistencia a los actos electorales o la aceptación de otras obligaciones sólo instrumentalizan la política, en tanto que la misma deja de ser considerada como un elemento de transformación del orden

social vigente. La política es una esfera “cancelada” por la creencia religiosa, en tanto que la praxis transformadora se encuentra en el monopolio del poder divino.

Sin embargo, existen tensiones de difícil resolución. Si bien no es una postura sostenida por la Asociación de los Testigos de Jehová en Argentina, es sabido que existen reclamaciones formales al Estado Argentino por impedimento de libertad por el ejercicio del derecho de objeción de conciencia. El trabajo de campo ha relevado que varios Testigos de Jehová han sido objeto de privación de libertad, tanto durante el período del Onganiato como de la última dictadura militar. En muchos casos, se han realizado reclamos formales de reparación por tales eventos¹⁰, si bien, es necesario señalar una vez más, tales reclamaciones no son formalmente presentadas por la Asociación. Sin embargo, los casos señalados dan cuenta que en el imaginario de los creyentes existen contradicciones con relación a su status de ciudadano, en contraposición (y a la vez concurrencia) al de creyente.

Más allá de esto, sí existe por parte de la Asociación de los Testigos de Jehová una referencia constante al reconocimiento por parte del Estado de su condición de religión aceptada por la Secretaría de Culto. Este reconocimiento se vincula, al menos discursivamente, a dos elementos importantes. Por un lado, a la necesidad de diferenciación de los Testigos de Jehová de otras creencias no reconocidas, popularmente nominadas en el colectivo imaginario como “sectas”, y que asumirían un carácter negativo. Por otro lado, a la exigencia de tal reconocimiento para fundar sobre el mismo el ejercicio de otros derechos que son objeto de fuerte discusión por parte de los no creyentes, como el ejercicio de ciertas prácticas sanitarias vinculadas con la transfusión de sangre o la negación a prestar honores a los símbolos patrios. La Asociación de los Testigos de Jehová funda el derecho de sus creyentes a la objeción de conciencia en la libertad fundamental religiosa, y a partir de ello, habilita una política de reconocimiento

¹⁰ Según la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, se tiene registro de una demanda colectiva de quinientos treinta Testigos de Jehová que reclaman a la justicia argentina por privación ilegítima de la libertad, violación del derecho de libertad de conciencia, libertad de expresión y libertad religiosa. Un desarrollo amplio de estas cuestiones y otras relacionadas se desarrolla en el capítulo VIII.

de la diferencia sustentada sobre ella. Sin embargo, en términos de Sartori, ¿existe “contraprestación” en el ejercicio ciudadano? Es decir, se apela a la condición de ciudadano “subordinado”, pero reconocido por el Estado, a la vez que se cancela toda política sustantiva de ejercicio de la ciudadanía por su condición de creyente en un gobierno teocrático.

Las nociones teóricas de pluralismo y multiculturalismo que han sido trabajadas previamente muchas veces son objeto de confusión conceptual. Sartori señala que:

“El pluralismo no ha sido nunca un “proyecto”. Ha surgido a trompicones de un nebuloso y sufrido proceso histórico. Y aunque sí es una visión que valora positivamente la diversidad, no es una fábrica de diversidad, no es un creador de diversidades (...) El multiculturalismo, en cambio, es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas” (Sartori, 2001: 123).

En este sentido, resultan claros los motivos por los cuales Sartori prefiere la utilización del pluralismo como concepto significante de la realidad diversa que suponen nuestras sociedades contemporáneas. El término multiculturalismo implicaría una utilización ideologizada de las diversas identidades sociales. Por ello:

“El pluralismo no refuerza, sino que atenúa las identidades con las que se encuentra, mientras que el multiculturalismo crea “identidades reforzadas” (...) por la coincidencia y la superposición, por ejemplo, de lengua, religión, etnia e ideología” (Sartori, 2001: 127).

Allí donde el pluralismo operaría como integrador de las identidades sociales diversas, el multiculturalismo operaría como un factor de tensión de las mismas. Frente a la

pretendida intención de integrar la diversidad, el multiculturalismo fragmentaría el tejido social por medio del refuerzo de las diferencias socio-culturales y, en consecuencia, de las identidades sociales en permanente proceso de “negociación”.

Guerrero (2010) invita a reflexionar el concepto de ciudadanía en el contexto de las transformaciones que supone la actual sociedad de la información, o modernidad radicalizada (Castells, 2010; Giddens; 2001). En los entramados sociales actuales, caracterizados por las amplias movilidades sociales y geográficas de grupos humanos, las minorías étnicas, religiosas, sexuales y demás operan como un incentivo positivo para la reflexión desde el campo de las Ciencias Sociales para una revisión, e incluso resignificación del concepto de ciudadanía. En este sentido, la autora sostiene la necesidad de repensar la tradicional vinculación de ciudadanía y derechos civiles, políticos y sociales de Marshall (1949) y vincular la “nueva” noción de ciudadanía a la luz de los derechos humanos (Guerrero, 2010). La autora sostiene que la concepción de ciudadanía debe ser revisada a partir de la propia noción del sujeto o agente de los derechos humanos, en tanto que la tradición liberal occidental ha asumido como una constante que la ciudadanía es condición necesaria para tener derechos humanos. Al referir a este último conjunto de derechos, la autora explica que los mismos pueden ser diferenciados en tres generaciones distintas: la primera corresponde a derechos individuales, civiles y políticos, fruto de las luchas burguesas de los siglos XVIII y XIX; la segunda se relaciona con los derechos económicos, sociales y culturales, producto de las revoluciones socialistas del siglo XIX; la tercera y última se corresponden con los derechos a la diferencia cultural y el desarrollo, resultado de las constantes demandas de las minorías nacionales y diversos grupos étnicos (Guerrero, 2010).

Sea cual fuese la generación de derechos sobre la que se discuta, es preciso señalar la necesidad de encontrar una fundamentación de los mismos que evite caer en justificaciones totales o absolutas, pues inevitablemente este curso de acción conduce a la exclusión del entendimiento de diversas maneras de sentir, pensar y obrar; en última instancia, una justificación absoluta de derechos propugna por una posición dogmática de

reconocimiento de los mismos, lo que conduce a efectos contraproducentes, donde las minorías, sean cuales fueran, no encontrarían una afirmación de sus modos específicos de significar el mundo.

Por ello, Guerrero (2010) sostiene “la propuesta de no sumisión de los derechos humanos a la ciudadanía, en el sentido de que los derechos humanos tienen un mayor alcance y capacidad para establecer relaciones de respeto que las exclusivamente políticas. A los derechos humanos los considero como conceptos ético-políticos, y al de ciudadanía como político” (Guerrero, 2010: 51).

Por su parte, O’Donnell afirma que la noción de la democracia política, al menos en Occidente, se sostiene sobre el origen y mantenimiento de la estructura del Estado Nacional, incluso en el contexto tan discutido en la academia de su crisis o posible “desaparición”. El politólogo argentino afirma entonces que la ciudadanía adquiere una doble forma:

“La ciudadanía está implicada por el régimen democrático y los derechos que éste asigna a los /las ciudadanos/as, especialmente los derechos participativos de votar, ser elegido y en general tomar parte en diversas actividades políticas. La otra cara de la ciudadanía —derivada de la nacionalidad— es un estatus adscripto, atribuido antes de cualquier actividad o acción voluntaria, por el hecho de pertenecer, ya sea jus solis o jus sanguinis, a la nación [...]. La ciudadanía se extendió prácticamente sobre toda la población adulta de un Estado, pero fue otorgada como un atributo de la nacionalidad por un Estado que tanto por razones domésticas como internacionales intentaba controlar a la población y a sus lealtades [...] y define la categoría de personas que los estados soberanos reconocen como objetos legítimos de sus respectivos poderes soberanos” (O’Donnell, 2004).

De este modo, la tesis de O'Donnell y Tilly (1994) se sostiene sobre la noción de construcción de ciudadanía en el seno del Estado-Nación. Los ciudadanos, afirman, conforman en el seno de esta estructura socio-política una forma de conciencia colectiva que les permite reconocerse como un "nosotros", y que en términos operacionales se manifiesta en la construcción de una historia común, un pasado compartido, formas de solidaridad que encuentran como límites los propios de los Estados Nacionales. Por ello, la ciudadanía es el resultado de un proceso histórico que implica la posesión de ciertos derechos y obligaciones, todos ellos anclados en la adscripción a una comunidad territorial que se comporta, al mismo tiempo, como comunidad política. La adquisición de nuevos derechos por parte del ciudadano se dio a partir de la identificación de oposiciones entre aquellos grupos sociales que "merecían" ser incluidos y entre aquellos que detentaban la potestad para "incluir". La posición de Marshall (1949) respecto de la ciudadanía implica, al mismo tiempo, la noción de que todo *miembro pleno* de una comunidad nacional disfruta de la igualdad que los habilita al reclamo frente a la privación en el ejercicio de sus derechos, sean del tipo que sea. La perspectiva asumida por el autor claramente referencia a una realidad histórica de origen europeo, occidental, capitalista, y corte decimonónico.

Sin embargo, la concepción de ciudadanía de Marshall puede ser discutida a la luz de las particularidades que asume la conformación del Estado-nación en el contexto latinoamericano. En este sentido, América Latina se caracterizó por la conformación de un Estado-Nación que vino acompañada de una imposición sumamente poderosa de la "cultura nacional" frente a las diversidades existentes de las culturas locales. Frente a este proceso de imposición o asimilación cultural, lo que resultó como esquema revelado es que muchas culturas locales quedaron en condiciones de inequidad con relación a esa pretendida "cultura nacional".

De este modo, Guerrero (2010) sostiene que:

“Entre los grandes retos que se le presentan a los derechos humanos y a la ciudadanía se cuenta el problema de redefinir la justicia social, porque los reclamos de las diferencias étnicas y culturales no se resuelven en el entendimiento de la ciudadanía como hasta hoy se la definió, puesto que los derechos de identidad y la diferencia suponen condiciones cualitativas que no se cumplen con apelar al individuo autónomo dueño de sí mismo y de sus propiedades” (Guerrero, 2010: 51).

De tal manera, Guerrero asume una posición crítica respecto de la noción clásica de ciudadanía de Marshall, dado que el contexto particular de conformación de los Estados-Nacionales latinoamericanos supuso la conformación de un “nosotros” nacional que desconoció de base toda diferencia social. De hecho, el desarrollo de la institucionalidad del Estado, en el caso particular argentino, implicó la pretendida tarea de conformar ese “ser nacional” por medio de la transmisión ad hoc de elementos de conformación de la identidad imaginada. En ese proceso de conformación identitaria, muchas de las diferencias fundamentales de los grupos minoritarios fueron subsumidas en un conjunto de valoraciones simbólicas específicas. Tanto la institución escolar como la sanidad operaron como instrumentos adecuados y pertinentes para la conformación colectiva de la identidad “argentina”. Ese proceso de conformación histórica de la identidad nacional encuentra plena vigencia en la actualidad, en tanto que la estructura institucional del Estado nacional no se ha visto alterada en sus bases. De allí la relevancia que adquiere el estudio del caso de los Testigos de Jehová, en tanto que como creencia religiosa minoritaria, interpelan a estas instituciones fundamentales de conformación de la identidad nacional al impugnar sus prácticas cristalizadas. Las creencias religiosas de los Testigos de Jehová rechazan los mecanismos de socialización que operan como reproductores de la identidad ciudadana, y en virtud de ello, impugnan sus “pretendidos” resultados.

Ya ha sido previamente que la noción de ciudadanía opera como criterio de igualación de la diversidad, en tanto que conforma una base relativamente “homogénea” desde la cual

los sujetos pueden actuar e interactuar en el seno del Estado Nacional. Por ello, señala Guerrero que:

“Es importante señalar que la ciudadanía ha aportado la posibilidad de igualar a los humanos y superar las jerarquías entre los individuos y grupos, que impedían que la ley fuese aplicada del mismo modo para todos. Este fenómeno de la superación de las desigualdades trajo consigo la participación democrática. Sin embargo, existen otros ejes de desigualdad que no pueden ser abordados desde este tipo de igualación (...)” (Guerrero, 2010: 54).

Guerrero (2010) sostiene que la concepción de ciudadanía implica un cierto tipo de igualación, pero que la misma no agota ni elimina otras formas ideologizadas de diferenciación social, lo cual implica en última consecuencia, la subordinación de ciertos grupos minoritarios a los criterios de segregación que cierto grupo mayoritario logra legitimar. El criterio de diferenciación, claro está, está construido en última instancia en una posición valorativa que nada tiene que ver con el ejercicio de los derechos humanos, según la autora. Si se parte de la noción de “derecho humano” como un concepto ético-político, el mismo resulta más amplio y abarcador que la igualación provista por el concepto de ciudadanía, en su concepción clásica. De este modo:

“Uno de los aspectos que cabe destacar es que si la ciudadanía se refiere a un cuerpo homogéneo de miembros iguales, sin jerarquías que los discriminen, entonces la argumentación sobre esta diada asume que la ciudadanía y los derechos humanos son compatibles, y no se problematiza que los derechos humanos excluyan a quienes no tengan esa categoría. Pero si se atiende a la incapacidad de la ciudadanía nacional para incorporar a todos aquellos humanos que no son parte de la llamada mayoría, aparecen cuestiones de otra índole, que exigen reflexionar sobre esa exclusión, ya que la organización de la sociedad basada en los derechos o las reivindicaciones que se deriven de la

pertenencia grupal es diametralmente opuesta al concepto de ciudadanía (...)
(Guerrero, 2010: 59).

Esta concepción de la díada ciudadanía-derechos humanos resulta relevante a los efectos del análisis del caso bajo estudio. Los Testigos de Jehová asumen una posición ambivalente con relación a la misma. De hecho, esto es advertible en los casos que se han presentado reclamaciones por privación de la libertad a causa del ejercicio de la objeción de conciencia, en donde los creyentes afectados han apelado tanto al Estado Nacional como institución reparadora, como a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos¹¹. De este modo, la concepción tanto de ciudadanía como de derechos humanos resulta “instrumentalizada” en virtud de los reclamos realizados. Sin embargo, la negación de la condición ciudadana en otros aspectos (más allá de los meramente vinculados con el cumplimiento de las obligaciones formales) resulta una constante. Guerrero advierte, además, que:

“Aspectos muy relevantes para las implicaciones políticas, ya que las reclamaciones de derechos a la diversidad cultural no tienen por qué significar permanecer a la saga de la participación política, puesto que el no reconocimiento de esos derechos va de la mano de su descalificación para participar en la vida pública” (Guerrero, 2010: 62).

¹¹ En México, por ejemplo, las reclamaciones por violaciones a los derechos humanos que son objeto los niños en edad escolar han sido documentadas por diversos organismos, desde la Secretaría de Educación Pública hasta diversos organismos de derechos humanos. Allí se deja constancia de que los niños en edad escolar han sido objeto de suspensiones, expulsiones y maltrato tanto físico como psicológico. En el caso de Argentina, las reclamaciones a organismos internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos han girado en torno a la privación ilegítima de la libertad a causa de la objeción de conciencia durante la última dictadura militar. Sin embargo, tales reclamos también se han habilitado directamente en el seno de las instituciones del Estado Argentino, lo cual implica un “doble frente”. En este sentido, se apela de manera concurrente a la concepción de ciudadanía, en el sentido estricto de Marshall (1949) y la noción contemporánea de derechos humanos, recuperada por Guerrero (2010). Para el análisis pormenorizado del reclamo de los Testigos de Jehová ante la CIDH, los alcances de las demandas y sus solicitudes, véase <http://www.cidh.org/annualrep/78sp/Argentina2137.html>. (Documento electrónico en línea, recuperado el 10-11-14).

3.2. La ciudadanía y el multiculturalismo

Kymlicka (1996) es probablemente uno de los pensadores políticos que más ha concentrado su atención sobre el problema de la ciudadanía en contextos de diversidad cultural. Si bien su preocupación fundamental consiste en la consideración de las minorías étnicas, su teorización sobre la ciudadanía resulta pertinente para todo grupo social que, por condiciones adscriptas o adquiridas, pueda ser considerado como una minoría en un Estado. En este sentido, el autor canadiense sostiene que la tradición de pensamiento de la teoría política pre-moderna y moderna ha considerado al cuerpo político como un todo homogéneo, bajo el modelo idealizado de la polis, en la cual los ciudadanos comparten una serie de elementos socio-culturales comunes, tales como el lenguaje, la religión y una historia común. No obstante, la realidad empírica obliga a repensar esa concepción ideal de ciudadanía, en tanto que los Estados se presentan como construcciones políticas diversas, donde prima la heterogeneidad, la diversidad y, en virtud de ello, la necesidad de problematizar los contextos culturalmente complejos de los modernos estados nacionales (Kymlicka, 1996).

Históricamente, los gobiernos han asumido distintas posiciones respecto de cómo integrar políticamente a las minorías culturales en sus comunidades políticas: algunos han seguido la estrategia de la eliminación física (conocida como “limpieza étnica”), asumiendo posiciones que van desde la expulsión forzada hasta el genocidio; en otros casos, se siguió la asimilación forzada de la cultura dominante, lo cual implicó la aceptación, siempre combatida, de los elementos socio-culturales de la cultura hegemónica en detrimento de los propios de la minoría cultural considerada; por último, otra estrategia aplicada fue la segregación, tanto física, como económica, política y social, lo que condujo a la consideración de esas minorías culturales como “extranjeros”, y en virtud de ello, a la privación del goce de ciertos derechos fundamentales, especialmente derechos políticos (Kymlicka, 1996).

Finalizada la Segunda Guerra Mundial, la perspectiva liberal consideró que la problemática vinculada con las minorías culturales se vería resuelta a partir de la consideración de un nuevo estatuto de los derechos: los derechos humanos. La seguridad de que todo individuo fuera portador de una serie de derechos fundamentales de carácter individual, y que los mismos fueran protegidos por el Estado, resolvería la cuestión sobre las minorías culturales, abandonando así la preocupación acerca de si tales minorías requerían una protección adicional. En este sentido:

“Muchos liberales de posguerra han considerado que la tolerancia religiosa basada en la separación de la Iglesia y el Estado proporciona un modelo para abordar las diferencias etnoculturales. Desde esta perspectiva, la identidad étnica, como la religión, es algo que la gente debería poder expresar libremente en su vida privada, pero que no concierne al Estado. El Estado no se opone a la libertad de las personas para expresar su filiación cultural concreta, pero no abona tales expresiones; más bien, adaptando la frase de Nathan Glazer, el Estado se comporta con desatención benigna” (Kymlicka, 1996: 16).

Sin embargo, la secularización estatal no asume tal condición de desatención. El caso del Estado Nacional argentino es un claro ejemplo de conformación de un estado secular con imaginario católico dominante, resultado de condicionantes históricos que encuentra su origen en el mismo proceso de conformación del estado nación. Si bien el Estado Nacional se presentaba como un estado laico, en su fase constitutiva ya legitimaba la religión católica como imaginario dominante, a pesar de su pretendida secularización. El texto constitucional de 1853 daba cuenta de ello, en tanto se sostenía al culto católico como religión “preferida”, o bien estipulaba condicionantes de prácticas religiosas católicas para el ejercicio de ciertos mandatos, tales como el de presidente y vicepresidente¹². Si bien la

¹² Recuérdese que el texto constitucional de 1853 sostenía, a partir de la fórmula elaborada por Alberdi, que “la Confederación adopta y sostiene el culto católico y garantiza la libertad de los demás”. Finalmente, la fórmula aceptada en el texto constitucional, en su artículo 2, fue la de “el gobierno nacional sostiene el culto católico apostólico romano”. De este modo, la fórmula pretendía resolver las dificultades suscitadas por la dificultosa relación entre Estado e Iglesia, en el contexto peculiar de conformación del Estado Nacional, el

reforma constitucional de 1994 eliminó muchas de las referencias al catolicismo en el texto, el Estado nacional sigue manteniendo una impronta católica que resulta innegable. Tal como afirman Villalpando et al (2006), el régimen adoptado por el Estado Nacional en su etapa de formación implicaba “libertad de cultos, sin igualdad de cultos” (Villalpando et al., 2006: 199). Por otro lado, tal como afirman los autores,

“Varios de los problemas que desde el punto de vista de la discriminación se planteaban en la Constitución de 1853 han sido salvados con la reforma constitucional de 1994 (...) Persiste el status privilegiado de la iglesia Católica y el beneficio financiero que recibe...” (Villalpando et al., 2006: 204).

De este modo, la caracterización del Estado Nacional argentino como un estado que opera con “desatención benigna”, en tanto que no abona la expresión de cierto imaginario de ideas en detrimento de otro, es objeto de polémica.

Por otro lado, Kymlicka afirma que:

“Los miembros de grupos étnicos y nacionales están protegidos contra la discriminación y los prejuicios; tienen por tanto libertad para intentar mantener todos aquellos aspectos de su herencia o identidad étnica que deseen, siempre que ello no entre en contradicción con los derechos de los demás. No obstante, sus esfuerzos son puramente privados, por lo que no les corresponde a organismos públicos conceder identidades o discapacidades legales a la pertenencia cultural” (Kymlicka, 1996: 16).

La formulación del autor resulta significativa en tanto que las identidades colectivas serían entonces el resultado de una “lucha” o “negociación” entre diversas colectividades, en el marco de un diseño institucional que establecería las “reglas de juego”. Sin embargo, el

cual esperaba recibir una corriente inmigratoria “civilizatoria”, con lo cual la necesidad de reconocer la libertad de culto era casi menester.

Estado no debiera operar más que como árbitro, en tanto que su función se sostendría en el establecimiento del marco normativo en el cual se desarrolle tal querella.

Kymlicka sostiene que la problemática de los derechos de las minorías no puede subsumirse en la categoría de los derechos humanos. Éstos resultan ineficaces para la resolución de conflictos y controversias específicos de los Estados multiculturales. En virtud de ello, el autor sostiene que “las minorías culturales son vulnerables a injusticias significativas en manos de la mayoría (...)” (Kymlicka, 1996: 18). Por tal motivo, es menester considerar los derechos de las minorías en coexistencia con los derechos humanos, así también el modo en cómo tales derechos de minorías culturales encuentran límites en los principios de la libertad individual, la democracia y la justicia social (Kymlicka, 1996).

La tradición liberal de pensamiento político ha reemplazado históricamente los términos “comunidad” o “fraternidad” por el de “ciudadanía” (Kymlicka, 1996). De este modo, se ha privilegiado esta denominación con la pretendida intención de solidificar las relaciones y vínculos existentes en la comunidad política; la consideración de la existencia de derechos diferenciados basados en el grupo social específico sólo podría conducir a un debilitamiento de las relaciones de solidaridad e identidad cívica compartida que sostiene y mantiene unida a la sociedad “liberal” (Kymlicka, 1996). En este sentido, el autor canadiense sostiene la necesidad de demostrar que los derechos de las minorías son coherentes no sólo con la libertad y la justicia, sino también con las exigencias y necesidades de una democracia liberal estable, lo cual implica los requerimientos de una identidad cívica compartida que se sostenga a lo largo del tiempo.

“En una sociedad que reconoce los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia de grupo (...) he descrito estos derechos como formas de ciudadanía diferenciada” (Kymlicka, 1996: 240).

No obstante, para cierta tradición de pensamiento liberal (Rawls, 1989; Porter, 1987), la ciudadanía consiste en la consideración individualista de las personas, todas ellas con iguales derechos ante la ley. Glazer (1983) sostiene que la noción de ciudadanía cumple un rol fundamental para el sistema político: fomenta y cultiva el sentimiento colectivo de solidaridad social, brindando estabilidad y unidad a la sociedad política. No obstante Kymlicka replica a estas objeciones con el siguiente señalamiento:

“(...) la salud y la estabilidad de las democracias modernas no sólo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos; es decir, de su sentimiento de identidad y de cómo consideran a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente pueden competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos (...)” (Kymlicka, 1996: 241).

Kymlicka (1996) sostiene, a partir del diagnóstico realizado, que la consideración de una ciudadanía diferenciada no conduciría a un deterioro del sentimiento compartido de solidaridad social sobre el que se basa toda sociedad política. Sin embargo, para argumentar en favor de su tesis, afirma que resulta menester diferenciar tres formas de ciudadanía diferenciada: derechos poli-étnicos, derechos de representación y derechos de autogobierno (Kymlicka, 1996).

Tal vez la diferenciación pueda resultar de utilidad para ciertas minorías étnicas, que entienden que los derechos de representación operan como reivindicaciones para la inclusión. Sin embargo, resulta necesario preguntarse qué sucede cuándo el grupo social considerado no pretende representación alguna, en tanto que considera ilegítima la estructura institucional del gobierno mundano (tal es el caso de los Testigos de Jehová, para quienes el único gobierno legítimo lo constituye el conformado y liderado por Jehová, y el cual resulta ultra-mundano). Sin embargo, Kymlicka (1996) reconoce, sin hacer mención específica de ellos, que existen comunidades culturales que no pretenden satisfacer este derecho de representación. En sus palabras:

“Algunas reivindicaciones de derechos poliétnicos adoptan la forma de alejamiento voluntario del conjunto de la sociedad, aunque ciertamente ello es más frecuente en el caso de las sectas religiosas que en el de las comunidades étnicas per se. Los amish y otras sectas cristianas lograron que se les eximiese de los mecanismos de integración habituales (como, por ejemplo, el servicio militar y la escolarización obligatoria de los niños). Pero, a mi entender, son unos casos atípicos. Además, es importante señalar que estas exenciones a los grupos religiosos tienen orígenes y motivaciones muy distintas de las de la actual política del multiculturalismo” (Kymlicka, 1996: 244).

Kymlicka sostiene que los derechos poli-étnicos se encuentran lejos de fomentar la “guettización” de la sociedad. La política actual del multiculturalismo es la de la integración de las minorías étnicas o religiosas al conjunto de la sociedad política, y según el propio Kymlicka, es lo que la mayoría de los grupos sociales minoritarios exigen; los casos que pretenden una posición al margen de la sociedad deben ser considerados como atípicos y excepcionales. (Kymlicka, 1996). Resulta necesario considerar que las decisiones que condujeron a que ciertos grupos minoritarios a mantenerse marginados de la sociedad fueron tomadas a principios del siglo XX, en gran medida como respuesta a pedidos peculiares de grupos religiosos de distinta denominación, pero que son caracterizados por el autor como minorías sectarias. El multiculturalismo como política oficial del gobierno se inicia a principios de la década del '60 del siglo XX, de modo tal que “la mayoría de las políticas diferenciadas en función del grupo se han amparado en el multiculturalismo, y su objetivo es acomodar a estos nuevos grupos étnicos-religiosos, no dejarlos al margen del conjunto de la sociedad” (Kymlicka, 1996: 244).

Por otro lado, Kymlicka sostiene que no existe evidencia empírica que sostenga que el reconocimiento de los derechos poliétnicos conduzca a una amenaza a la unidad o la estabilidad política de un Estado. Por el contrario, las posiciones en contra del reconocimiento de tales derechos se debe, a su juicio, a los prejuicios de incorporar al

colectivo social a minorías que no cumplan con los “requisitos” de las sociedades occidentales modernas: ser blancos y cristianos. De este modo afirma que:

“Cuando se intentó acomodar a los grupos no blancos y no cristianos, la gente empezó a quejarse por la tribalización de la sociedad y por la pérdida de una identidad común, ¡aunque en realidad el objetivo fundamental de estos nuevos derechos poli-étnicos es fomentar la integración! Es difícil no llegar a la conclusión de que gran parte de la reacción contra el multiculturalismo se debe a un temor racista o xenófobo ante estos nuevos grupos inmigrantes” (Kymlicka, 1996: 246).

Por su parte, Kymlicka disiente de la posición clásica de Marshall (1949) respecto de la necesidad de una igualación de las minorías en sus condiciones materiales de existencia como un aliciente positivo para la conformación de un sentimiento de ciudadanía y solidaridad social. La exclusión de ciertos grupos culturales minoritarios no se debe de modo exclusivo a privaciones de índole material; si bien en muchos casos también son objeto de privaciones materiales, no resultaría suficiente el ofrecimiento de prestaciones materiales como único factor de integración social en una cultura compartida.

En otro sentido, Kymlicka (1996) argumenta en favor de los derechos de autogobierno que pueden, y de hecho en muchos casos lo hacen, reclamar ciertos grupos culturales minoritarios. Todo hace pensar que el reconocimiento de este tipo de concesión por parte de los Estados conduciría necesariamente a una posición separatista. Tal como afirma el autor:

“Si aceptamos que la ciudadanía es la pertenencia a una comunidad política, entonces hemos de aceptar también que los derechos de autogobierno origina necesariamente un tipo de ciudadanía dual, así como potenciales conflictos sobre cuál es la comunidad con la que los ciudadanos se sienten más identificados” (Kymlicka, 1996: 250).

Por ello, pareciera ser más correcto o adecuado para los estados democráticos multinacionales incorporar a estas minorías culturales por medio del otorgamiento de mecanismos de autogobierno, y evitar caer en el error de conformar una estrategia de ciudadanía común. La pretendida asimilación de las diferencias culturales por medio de esta estrategia sólo conduciría a formas exacerbadas de secesión. Por ello, las minorías nacionales no han visto con buenos ojos las pretensiones de los estados de imponer elementos de cohesión cultural, en tanto que entienden vulneran, ante todo, sus capacidades para tomar decisiones frente a la mayoría (más allá de los sentimientos negativos que se desprenderían de la imposición de una lengua o tradición a que no sienten como propia).

No obstante, tal como señala Kymlicka (1996), muchos Estados han pretendido, sin éxito, destruir las identidades separadas de las minorías por medio de los más variados mecanismos. Sin embargo, “a pesar de los siglos de discriminación legal, de prejuicios sociales o de la más absoluta indiferencia, estas minorías nacionales conservaron su sentimiento de tener una identidad nacional” (Kymlicka, 1996: 253). Por ello, desde la teoría política, la respuesta a la problemática de la integración ha tomado dos rumbos aparentemente distintos, pero conducentes a una situación de no reconocimiento de la diversidad: por un lado, la creencia de que si una comunidad política se encuentra dividida de modo radical a partir de sus diferencias culturales, pareciera ser que la noción de ciudadanía común es inútil y resulta preferible la secesión (Walzer, 1983); por otro lado, la ya implementada asimilación de las identidades diferentes y su consecuente perjuicio para los grupos culturales minoritarios.

Por otro lado, Kymlicka (1996) se cuestiona acerca de los límites de la tolerancia en el marco de las democracias liberales. En este sentido, afirma, tales democracias son capaces de adoptar múltiples formas de diversidad cultural, pero no la totalidad de ellas. Por ello, afirma que los principios liberales imponen dos límites fundamentales a los derechos de las minorías: por un lado, resulta injustificable que una minoría cultural restrinja los derechos civiles y políticos de sus propios miembros sociales; por otro lado,

resulta inaceptable que un grupo minoritario posea o le sea reconocido un derecho que permita oprimir o restringir libertados a otros grupos, sean incluso también minoritarios. Por ello, Kymlicka señala que:

“Una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritario, e igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios. A mi entender, un sistema de derechos de las minorías que respete ambas limitaciones es impecablemente liberal. Es coherente con, y en realidad fomenta, los valores liberales clásicos”
(Kymlicka, 1996: 212).

La referencia resulta válida para problematizar la noción de igualdad esperada por los Testigos de Jehová y la posibilidad del ejercicio de la libertad en el sentido que Kymlicka refiere. El trabajo de campo relevado durante la elaboración de esta tesis reconoce que el control social al interior del grupo de los Testigos de Jehová es significativo. Tal como se refiere en otras secciones de este escrito¹³, los grupos religiosos de carácter sectario asumen mecanismos de control social importantes, tanto en términos verticales como horizontales. De este modo, algunos autores cuestionan la posibilidad de un ejercicio libre de la individualidad en el seno de estos movimientos, en general, y en el caso de los Testigos de Jehová, en particular¹⁴. Por ello, resulta legítimo asumir la postura crítica de Kymlicka (1996) con relación al pretendido ejercicio liberal de la igualdad por aquellos grupos identitarios minoritarios que no aseguran un ejercicio pleno de la libertad de sus miembros. La cuestión resulta polémica, en tanto que la crítica a márgenes limitados en el ejercicio de la libertad en el seno del grupo religioso proviene fundamentalmente de ex miembros, y no de aquellos que conforman parte plena de la comunidad de creyentes. Por otro lado, los límites al ejercicio de la libertad individual es el objeto principal de

¹³ Véase el desarrollo vinculado con el modo de organización sectario, en general, y la estructura organizacional de los Testigos de Jehová, en particular. Tales digresiones se encuentran en el capítulo VI de esta investigación.

¹⁴ Para un desarrollo en detalle de los mecanismos de control social en la Organización de los Testigos de Jehová, véase BECKFORD, Robert (1983).

crítica de los medios de comunicación de masas. Para los Testigos de Jehová, se trata de una difamación.

La consideración de la diversidad de los distintos grupos sociales minoritarios, desde la postura de Kymlicka, sólo es legítima en el seno de sociedades que propugnen por principios liberales. En este sentido, afirma que:

“He defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo si, y en la medida en que, estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo principios liberales” (Kymlicka, 1996: 213).

En virtud de ello, el autor se cuestiona:

“¿Qué sucede cuando el grupo no tiene ningún interés en gobernar a otros, ni en privarles de sus recursos, sino que simplemente quiere que le dejen en paz para gobernar su propia comunidad de acuerdo con sus normas tradicionales y no liberales? (...) En realidad, ¿no es básicamente intolerante forzar a una minoría nacional o a una secta religiosa pacíficas, que no significan ninguna amenaza para nadie ajeno al grupo, a que reorganicen su comunidad de acuerdo con nuestros principios liberales de libertad individual?” (Kymlicka, 1996: 213).

Tal pareciera ser la expectativa de las minorías religiosas que rechazan el orden social existente, sin pretensión de modificarlo, sino de asumir una “coexistencia pacífica”, en donde el grupo mayoritario no imponga condiciones al minoritario, y el minoritario no exija el alejamiento de los principios liberales al mayoritario. Sin embargo, el caso de los Testigos de Jehová pone en tensión esta posibilidad. Los Testigos de Jehová no cuentan con una estructura organizacional e institucional que pueda proveerles de ciertos bienes públicos primarios de manera exclusiva, tales como instituciones educativas confesionales o centros de salud propios. Los Testigos de Jehová utilizan, en su condición de ciudadanos

argentinos, el sistema escolar, tanto público como privado, laico. Misma situación ocurre con el sistema de salud. No existen hospitales “exclusivos” de los Testigos de Jehová, en los cuales se lleven adelante prácticas médicas acordes a sus creencias religiosas. Los Testigos de Jehová tampoco reclaman tales instancias, en tanto entienden que el sistema institucional argentino “debe” reconocer la diversidad y las necesidades específicas de la minoría religiosa. Por ello, los Testigos de Jehová se relacionan con los hospitales públicos y privados para informar y capacitar incluso a los médicos sobre prácticas médicas alternativas a la tradicional transfusión de sangre. También establecen vínculos con las escuelas para informar sobre la actitud que los niños tomarán frente a ciertas prácticas escolares habituales.

Kymlicka (1996) evalúa que el principio de tolerancia se encuentra profundamente imbricado con los principios liberales. Las raíces de esa íntima vinculación deben revisarse históricamente, con el desarrollo de la tolerancia religiosa como referencia empírica concreta de dicha relación. De modo más o menos directo, para el liberalismo, la tolerancia religiosa se resignificó bajo la noción de la libertad de conciencia individual. “En la actualidad, esta idea consiste en un derecho básico individual a la libertad de culto, a propagar la propia fe, a cambiar de religión o, dado el caso, a renunciar enteramente a ella. Impedir que un individuo ejerza estas libertades implica violar uno de los derechos humanos fundamentales (Kymlicka, 1996: 215). Sin embargo, si la sociedad no asegura el cumplimiento de los principios liberales fundados en la conciencia *individual* (el subrayado es necesario para reforzar el carácter individualista de la posición sostenida por el autor canadiense), pareciera no ser legítimo el reconocimiento de la libertad religiosa, incluso cuando la misma suponga un derecho fundamental. Con ello, Kymlicka pretende establecer límites claros sobre el ejercicio de la tolerancia a las diferencias socio-culturales de los grupos minoritarios en el marco de desarrollo de las sociedades liberales. A partir

del ejemplo del caso histórico de los millet¹⁵ en el seno del Imperio Otomano, Kymlicka sostiene que:

“Muchas veces se pide la implantación de este sistema en nombre de la tolerancia, aunque no es el tipo de tolerancia que históricamente han defendido los liberales. Estos grupos no quieren que el Estado proteja el derecho de cada individuo a expresar, cuestionar y revisar libremente sus creencias religiosas. Por el contrario, esto es precisamente a lo que se oponen. Lo que quieren es tener poder para restringir la libertad religiosa de sus propios miembros” (Kymlicka, 1996: 218).

Por ello, Kymlicka afirma que la perspectiva liberal ha sostenido históricamente la tolerancia, pero entendida ella como libertad de conciencia individual, en vez de libertad de culto colectiva. La primera habilita la protección tanto del individuo frente a su grupo de pertenencia, como del mismo grupo frente al Estado. En este sentido, pareciera ser que para Kymlicka las nociones de autonomía y tolerancia son parte de una diada inseparable asumida por el liberalismo desde sus propios orígenes.

Por su parte, Rawls (1985) afirma que:

“Es esencial subrayar que los ciudadanos, tanto en sus asuntos personales como en la vida interna de las asociaciones a las que pertenecen, pueden considerar sus fines y lealtades últimas de una manera muy distinta de la implica la vida política. Los ciudadanos pueden tener, y normalmente tienen en un determinado momento, afectos, devociones y lealtades de las que creen que no pueden ni deben distanciarse, y de hecho no se distancian, para evaluarlas objetivamente desde su concepción del bien puramente racional. Para ellos, puede ser simplemente impensable distanciarse de determinadas convicciones religiosas,

¹⁵ Los millet era unidades políticas de autogobierno de origen musulmán, cristiano y judío que se desarrollaron durante siglos en el Imperio Otomano, y que permitía que los miembros de estos grupos religiosos se administrasen bajo sus propias reglas.

filosóficas y morales o de determinadas adhesiones y lealtades permanentes. Tales convicciones y adhesiones forman parte de lo que podríamos llamar su “identidad no pública”” (Rawls, 1985:241).

En respuesta a la posición rawlsiana, Kymlicka sostiene que el Rawls pareciera no dar por supuesto que los compromisos que asumen los agentes puedan ser objeto de revisión o afirmación de modo autónomo. En este sentido, pareciera ser que existen fines esenciales y constitutivos de la identidad, los cuales no pueden ser sometidos a ningún tipo de examen o valoración por fuera de la misma estructura valorativa que sustenta dicha identidad. Sin embargo, dice Kymlicka (1996), Rawls sostiene que:

“En tanto ciudadanos, seguimos pensando que tenemos un interés supremo en nuestra capacidad de autonomía, aun cuando como individuos privados consideremos que no tenemos ni valoramos esta capacidad. La concepción rawlsiana de la persona autónoma sigue estipulando el lenguaje de la justificación pública en el que la gente discute sus derechos y responsabilidades como ciudadanos, aunque pueda no describir la “identidad no pública” de los mismos” (Kymlicka, 1996: 220).

Kymlicka critica la posición rawlsiana de “escisión” del agente social en términos de una “identidad pública”, que le permitiría aceptar la noción de la autonomía en contextos exclusivamente políticos, y una “identidad no pública”, la que supondría que la noción de autonomía no puede afirmarse como un valor general. Por el contrario, Kymlicka sostiene que la aceptación del valor de la autonomía para fines políticos habilita necesariamente a su aceptación como un valor general, aplicable incluso en contextos reservados de la vida privada¹⁶.

¹⁶ En este sentido, el relato que hace Kymlicka sobre el caso de la Iglesia hutterita canadiense resulta esclarecedor para reforzar su crítica al liberalismo político sostenido por Rawls. Kymlicka relata que “Consideremos el caso canadiense de Hofer versus Hofer, relativo a la potestad de la Iglesia hutterita sobre sus miembros. Los hutteritas viven en extensas comunidades agrícolas, llamadas colonias, en las que no

“Si los miembros de una comunidad religiosa consideran que sus fines religiosos son fines constitutivos, y por tanto no tienen capacidad para distanciarse y someterlos a examen, ¿por qué tendrían que aceptar una concepción política de la persona que da por supuesto que tienen tal capacidad (y un “interés supremo” en el ejercicio de la misma)?” (Kymlicka, 1996: 221).

Otra crítica sostenida por Kymlicka a la posición liberal de Rawls se funda en la falta de una adecuada justificación de este último respecto del porqué debería aceptarse que las personas asuman una posición comunitarista en el ejercicio de su vida privada y una posición liberal individualista en el desempeño de su vida pública o política. Es cierto que Rawls sostiene que en distintos ámbitos de actuación, las personas son capaces de mantener puntos de vista diversos sobre sí mismos y los valores que persiguen, siempre que ellos no incurran en una contradicción tal que les impidiera actuar en consecuencia. No obstante, Kymlicka sostiene que tal posición no se encuentra adecuadamente argumentada por Rawls, y que incluso la misma entra en contradicción plena con otras cuestiones vinculadas tales como la cuestión del disenso intra-grupal (Kymlicka, 1996: 223).

existe la propiedad privada. Una colonia hutterita expulsó a dos de sus miembros de toda la vida, acusándolos de apostasía. Estas personas reclamaron la parte que les correspondía de los activos de la colonia, que habían ayudado a crear con sus años de trabajo. Cuando la colonia se negó a ello, los dos antiguos miembros presentaron una demanda ante los tribunales, oponiéndose al hecho de que “en ningún momento de sus vidas tuvieron derecho a dejar la colonia sin abandonarlo todo, incluso su ropa, a sus espaldas” (Janzen, 1990: 67). Los hutteritas defendieron esta práctica basándose en que la libertad de religión protege la capacidad de la congregación para vivir de acuerdo con su doctrina religiosa, aun cuando ésta limitase la libertad individual. El Tribunal Supremo canadiense aceptó el razonamiento de los hutteritas. Pero no está nada claro que este razonamiento sea defendible en el lenguaje del liberalismo político de Rawls. Como señaló el juez Pigeon, disconforme con el fallo, la noción liberal común de libertad religiosa “incluye el derecho de cada individuo a cambiar su religión a voluntad”. Por tanto, las Iglesias “no pueden dictar normas cuyo efecto sea privar a sus miembros de esta libertad fundamental”. Y, consecuentemente, el alcance de la autoridad religiosa se ve “justamente limitado a lo que dicta la libertad de religión bien entendida; es decir, que el individuo no sólo tiene libertad para adoptar una religión, sino también para abandonarla a voluntad”. El juez Pigeon pensaba que era “prácticamente imposible” que los miembros de una colonia hutterita rechazasen sus enseñanzas religiosas, habida cuenta del elevado coste de cambiar su religión, y que por tanto en la práctica se veían privados de la libertad religiosa” (Kymlicka, 1996: 221 y ss.).

En definitiva, la crítica del pensador canadiense a la postura del liberalismo político rawlsiano se resume en la idea de que “se puede asegurar la tolerancia entre grupos sin proteger la tolerancia al disenso individual dentro de cada grupo (...) si queremos defender los derechos civiles de los individuos tenemos que trascender la necesidad de la tolerancia de grupo y dar cuenta del valor de dotar a los individuos de la libertad de formar y revisar sus fines últimos” (Kymlicka, 1996: 224).

“(...) Una vez abandonado el supuesto de que la autonomía es un valor general, los grupos religiosos y culturales deberían poder proteger los fines constitutivos de sus miembros mediante la restricción de determinados derechos individuales (...) Sandel defiende el derecho de los amish de retirar a sus niños de las escuelas, alegando que la libertad de conciencia debería entenderse como la libertad de seguir los propios fines constitutivos, no como la libertad de elegir la propia religión (Sandel, 1990)” (Kymlicka, 1996: 226).

Para los comunitaristas (Sandel, 1982), la identidad religiosa resulta tan fundamental para la conformación del ser social que resulta necesario que el Estado proteja tal identidad.

3.3. La perspectiva comunitarista.

Las transformaciones socio-culturales contemporáneas, desarrolladas en el marco de un inusitado contacto entre distintas unidades sociales y culturales, motivadas en gran medida por los fenómenos de globalización económica y cultural, permiten reconocer una serie de procesos sociales y políticos de enorme trascendencia. Los flujos migratorios, los contactos y flujos cada vez más frecuentes y profundos entre las diversas culturas, convocan a la necesidad de revisar la noción de ciudadanía a la luz de la cuestión de la identidad colectiva. García Rubio (2007) advierte que, al menos en términos teóricos, tales cuestionamientos sobre la identidad y la pertenencia de los colectivos humanos han sido revisados por tres planteamientos claramente diferenciados: la perspectiva liberal (cuyo énfasis se sostiene sobre la prioridad asignada a derechos y libertades individuales); la

perspectiva republicana (que propugna por una participación política activa de la ciudadanía); y la comunitarista (que impugna los presupuestos teóricos de las perspectivas previas).

El comunitarismo aparece como una doctrina filosófico-política que pretende revisar ciertos presupuestos teóricos básicos de las perspectivas liberal y republicana. En particular, discutirá sobre los “distintos modelos de ciudadanía” que se esbozan en tales constructos teóricos, con el objetivo de poder arribar a una concepción propia. En este sentido, García Rubio (2007) sostiene que la propuesta del republicanismo es, ciertamente, la más antigua de todas. Se funda sobre la noción del ciudadano. El ciudadano es aquel que se define a sí mismo a partir de los vínculos que establece con su ciudad, y tales vínculos son los que les permite garantizar su libertad. La libertad, valor fundamental para la perspectiva republicana, sólo puede ser garantizada por medio de un compromiso activo de la ciudadanía con el conjunto de las instituciones republicanas, así como también a partir del cumplimiento de las obligaciones que se desprenden de su condición. Sin embargo, al referir a la noción de ciudadanía, entendida como un colectivo social, el republicanismo rechaza la idea individualista e instrumental de la participación política que será recuperada por el liberalismo. Por el contrario, reconocerá la importancia del accionar colectivo, pero, sin embargo, tal organización no implica necesariamente que se asuman patrones de homogeneización social y política, ni tampoco reconocer una mirada unitaria de la sociedad. García Rubio (2007) explica que:

“El republicanismo ofrece elementos de lucha para restituir la idea de ciudadanía, por su llamada de atención sobre lo público, la necesidad de la participación y el vínculo entre libertad y disposición cívica. [Pettit] proporciona una sugestiva visión de la libertad política republicana y logra el propósito de redefinir el origen, la evolución y la actualidad de esta tradición (...) Pettit define el republicanismo desde la teoría de la libertad como no-dominación (liberty as non-domination), es decir, lo entiende como ausencia de poder arbitrario, sea éste actual o potencial” (García Rubio, 2007: 4).

De este modo, el republicanismo se concentrará también en la noción de la autonomía del ciudadano, pero no desde la mirada ideal de la libertad entendida en sentido liberal, sino a partir de la noción filosófico-política de la no-dominación. Esta manera de organizar la política se sustenta sobre la idea de la no-dominación como valor político supremo, y en última instancia, como justificación de toda acción política. La noción de la no-dominación de Pettit (1990) resulta valiosa como modelo para orientar nuevos modos de actuación política en el marco de políticas modernas, de carácter tanto integrador como universalistas.

Por otra parte, García Rubio (2007) reconoce la existencia de la perspectiva liberal, la cual se ha conformado como la visión hegemónica de la política y de la ciudadanía en el desarrollo de las sociedades contemporáneas. En términos filosóficos y políticos, el liberalismo considera que el individuo (así como sus derechos individuales) prima por encima de la colectividad. El desafío teórico de la corriente liberal, en consecuencia, ha sido intentar integrar la noción de una ciudadanía activa y comprometida en términos cívicos con la preeminencia otorgada a los derechos individuales. Para ello, el liberalismo considera que la política tiene un carácter instrumental: es uno de los medios posibles de los cuales se vale el ciudadano para lograr alcanzar sus fines particulares. Por ello, el liberalismo exige un espacio de “libertad negativa”; el Estado es el responsable de garantizar la coexistencia pacífica con el resto de la ciudadanía, al tiempo que debe preservar los derechos individuales. Sin embargo, y en virtud del privilegio de la libertad individual, los liberales consideran que el Estado debe ser limitado, de modo tal que se evite caer en una excesiva expansión del poder del mismo. En general, la actitud del liberalismo con relación a la política es de recelo y cuidado. Explica García Rubio (2007):

“El espacio privado cobra todo el protagonismo y, en ese contexto, el proceso democrático aparece como un compromiso estratégico de intereses y la participación política es instrumental. Sin duda, no todos los liberales tienen la misma visión de la ciudadanía. La división más clara se encuentra entre el enfoque libertario de Nozick (1988), que ven al Estado como una agencia de

protección de los derechos de la propiedad, y el liberalismo político de Rawls (1979), más centrado en la virtud cívica y el consenso —siempre desde el pragmatismo. Por su parte, Dworkin (1993) representa una vía en la que es posible la continuidad entre valores éticos y principios políticos” (García Rubio, 2007: 9).

Por último, se encuentra específicamente la perspectiva comunitarista. El comunitarismo asume una posición de denuncia, especialmente de los valores propugnados por el liberalismo político. Según los comunitaristas, las sociedades modernas, de tipo liberal, se caracterizan por el atomismo, la desintegración social, el quiebre de la unidad comunitaria a partir de la corrupción del espíritu público. Son sociedades donde se han perdido los valores de la comunidad, y por ello, los individuos se encuentran alejados de las tradiciones que los conformaban como colectividad. En este sentido, sostienen que los liberales desarrollan su posición teórica (y programática) sobre una falacia: el hombre, el individuo, no puede ser entendido por fuera de su comunidad, ni de su cultura y tradiciones. Por ello, los comunitaristas entienden que el bien común es el fundamento primordial sobre el cual debe organizarse la vía pública. Todo sujeto político no se encuentra aislado (como propone la falacia liberal), sino que forma parte de una comunidad. En este sentido, García Rubio (2007) explica que, para los comunitaristas, la idea de comunidad adquiere una relevancia especial, en tanto que:

“Una comunidad de memoria y creencias que le precede y a la que debe lealtad y compromiso. Como consecuencia, el bien comunitario se encuentra por encima de los derechos individuales. Desde el comunitarismo, hay un rechazo explícito de la neutralidad ética estatal. El Estado debe promocionar una política del bien común, adecuada a la forma de vida de la comunidad. La vida comunitaria es precisamente el espacio para la autorrealización individual” (García Rubio, 2007: 11).

El comunitarismo, entendido como conjunto de filosofías políticas y teorías morales, ha tenido un desarrollo contemporáneo, principalmente en el medio académico norteamericano. Sus representantes más importantes han sido Sandel, Walzer o MacIntyre. En general, y a pesar de las distinciones existentes entre las propuestas teóricas de estos autores, los comunitaristas manifiestan un fuerte rechazo a los postulados liberales, tanto de origen kantiano como de origen utilitarista. Para ellos, el individuo no se encuentra aislado, sino que forma parte de un colectivo mayor, al cual se vincula por medio de lazos morales y costumbres de la sociedad a la que pertenecen. Por ello, para los comunitaristas, la identidad individual es previa a cualquier fin que puedan elaborar o elegir previamente (García Rubio, 2007). El hombre se considera, esencialmente, un sujeto político, de modo tal que todo individuo debe ser considerado como “ciudadano”. La referencia a la noción de individuo no debe conducir al equívoco de considerarlo totalmente autónomo del contexto al cual pertenece; la vida del sujeto se encuentra fuertemente vinculada a los vaivenes de la comunidad, al tiempo que a las costumbres y tradiciones de la misma. El comunitarismo ha sido sumamente prolífico en el desarrollo de perspectivas teóricas o académicas, en especial a partir de los debates con autores liberales; pero al mismo tiempo, también ha convocado a la conformación de movimientos políticos que, reivindicando las premisas del comunitarismo, organizan la praxis política.

Existen, asimismo, ciertas escisiones dentro del comunitarismo “filosófico”. García Rubio (2007) sostiene que existe un comunitarismo “orgánico”, caracterizado por un modelo de comunidad que es recuperado a partir de los datos de la Historia. Dicha idea de comunidad se encuentra absolutamente ausente en las sociedades liberales contemporáneas. Sandel (1990) sería un ejemplo de esta vertiente. La otra vertiente es el llamado “comunitarismo estructural”, de carácter algo más relativo que la posición teórica previa. Los representantes de esta corriente sostienen que en el marco político y moral contemporáneo es posible encontrar aún vestigios de la noción de comunidad defendida por ellos. Walzer (1987) es un representante significativo de esta variante.

Independientemente de las diferencias que son posibles de encontrar, lo que resulta cierto es que existen un conjunto de nociones fundamentales sobre las cuales el comunitarismo acuerdo, y que problematizan la noción de la ciudadanía tal como la sostienen los pensadores políticos liberales. Para los comunitaristas, todo individuo es un ser social, de modo tal que su identidad individual se sustenta sobre la conformación de un conjunto de lazos sociales más amplios, y con los compromisos y roles que de ellos devienen. La justicia no puede ser entendida en términos individuales; por el contrario, la idea de bien no es una consecuencia de la noción de justicia. La participación comunitaria es la que convoca a la realización del bien, y por ello, es un bien en sí misma. De tal modo, si el bien se define de modo comunitario, el modo de vida de los sujetos debe darse en el seno de una sociedad que propugne por la vida colectiva. No existe, tal como explican los liberales, la posibilidad de reconocer la idea del bien en términos individuales e introspectivos; la idea de pertenencia a una comunidad heredera de una tradición y costumbre moral debe ser el camino que guíe la educación y la formación de los sujetos en la organización política y social. Por ello, la organización de la sociedad debe considerar como primordial la búsqueda del bien colectivo, del bien de la comunidad. En este sentido, explica García Rubio (2007:

“Puesto que el pluralismo de la sociedad moderna impide lograr una comunidad cívica con tradiciones propias y un ethos común, el ciudadano debe concentrarse en el aprendizaje y ejercicio de ciertas virtudes públicas en comunidades locales y grupos pequeños que intencionalmente producen una participación real y continuada” (García Rubio, 2007: 8).

El debate fundamental entre liberales y comunitaristas se ha desarrollado en torno a la idea de bien común, y a los imperativos que se desprenden del modo de comprender ese bien colectivo. De allí que los liberales propugnen por un Estado neutral, mientras que los comunitaristas rechazan la posibilidad de un bien colectivo si no fuese por medio de una política estatal que condujese al mismo. Sin embargo, no es adecuado considerar que el liberalismo político carece de una idea de bien común. En tal caso, lo que resulta

particular del liberalismo es el modo en que ese bien común es determinado o considerado. Para la corriente liberal, el bien colectivo es, en última instancia, la promoción de los intereses individuales que son miembros de la comunidad. De tal modo, la combinación de las preferencias individuales conduce a la noción de bien colectivo, lo cual es realizado por medio de procesos tanto económicos como políticos. En este sentido, Rawls (1995) sostiene que:

“todas las preferencias tienen el mismo peso, no en el sentido de que existe una medida socialmente acordada acerca del valor o la satisfacción inherente, según la cual todas estas concepciones resultan iguales, sino en el sentido de que no se las evalúa en absoluto desde el punto de vista social” (Rawls, 1995: 178).

En cambio, los comunitaristas parten de una idea contraria del bien común. Es la concepción de tal bien colectivo el que condiciona las preferencias de los individuos, de modo tal que cada individuo de la sociedad política evalúa sus preferencias a partir del criterio proporcionado por esa idea de bien común. La vida comunitaria es el fundamento de la valoración social de aquello que es bueno. En virtud de ello, la relevancia que se le ofrece a las preferencias individuales depende, en gran medida, del grado de adecuación de tales preferencias a la contribución del bien colectivo. De tal modo, no existe la idea de neutralidad, tal como la propugnan los liberales, sino más bien la búsqueda de fines sociales compartidos como definitorios de un modo de vida comunitario. Por ellos, señala García Rubio (2007):

“Un estado comunitarista es un estado perfeccionista, ya que conlleva una visión social del valor de formas de vida distintas. Así, deberá alentar a las personas para que adopten una concepción de lo bueno que se ajuste a la forma de vida de la comunidad y al mismo tiempo desalentar las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella. Una precisión relevante: mientras el perfeccionismo marxista valoraba las formas de vida de acuerdo con un criterio tradicional del

bien de la humanidad, el comunitarismo las valora según su conformidad con las prácticas existentes” (García Rubio, 2007: 13).

Dado que tanto liberalismo como comunitarismo no sólo importan valoraciones morales, sino también concepciones sobre lo social y la política que se encuentran asociadas a ellos, el debate existente entre las distintas posiciones que defienden diversos teóricos políticos intenta analizar los alcances y limitaciones de cada una de esas propuestas. Los comunitaristas sostienen que la perspectiva liberal se sustenta sobre una serie de equívocos, especialmente vinculados a la noción individualista e incluso contractualista de la vida social y política. La perspectiva ya clásica de Taylor (1994) sobre la vigencia del pensamiento comunitarista se sostiene sobre una concepción antropológica del hombre: todo hombre es un ser moral, y la vida humana no puede escindirse de la identidad personal de los sujetos. Para ello, critica la posición de J. Rawls (1995), quien sostiene que una “sociedad justa” se funda, ante todo, sobre ciertos principios de justicia que habilitarían la posibilidad de acuerdo entre los individuos para colaborar en una sociedad. Cada individuo rawlsiano posee “planes de vida”, que requieren de bienes primarios pertinentes para que puedan ser desarrollados. La justicia para Rawls (1995) se funda, pues, en la protección de derechos y libertades que habiliten a los hombres a la prosecución de tales “planes de vida”, al tiempo que ofrezca los recursos necesarios para alcanzar tal fin. Es una visión “igualitaria, siempre que se dé:

“(…) dentro del marco de una concepción de sociedad cuyo bien común sería defender y proteger la posibilidad de elaborar y realizar los planes de vida individuales, a la vez que asegurar la distribución igualitaria de los medios para llevarla a cabo” (García Rubio, 2007: 15).

En este sentido, Taylor (1994) propone discutir la noción de bien común, en tanto dicha idea sólo puede construirse sobre la posibilidad de desarrollo de la libertad y las identidades individuales en el marco de una sociedad en donde tales valores sean reconocidos de manera global. Otro autor comunitarista, Walzer (1983) propone una

visión del comunitarismo algo más moderado, en tanto que no entra en una posición de debate abierto y radical contra el liberalismo. El comunitarismo de Walzer (1983) sostiene que la justicia sólo puede construirse sobre una idea de igualdad “compleja”, de modo tal que se vuelve compatible con la noción de libertad, siempre que se haga un control de los bienes sociales. Lo fundamental es, pues, que ningún bien social prime sobre el otro. El modo de resolución para evitar esta “tiranía” de los bienes sociales radica, pues, en la necesidad de reducir la variedad de tales bienes en un proceso distributivo uniforme. Todos los bienes sociales cuentan con un significado social, y asociado a tal significado existen criterios específicos de distribución. Tales criterios deben ser diversos, no sólo en procedimientos, sino también en los procedimientos para su aplicación y en los intermediarios responsables de su concreción. Por ello, García Rubio (2007) afirma que:

“En la “sociedad compleja” contemporánea, los criterios de reparto de bienes en una esfera nunca deben dominar sobre la distribución de los bienes de las otras esferas. La injusticia y la tiranía vienen cuando el dinero puede comprar al poder político, o un cargo público, o una buena posición social; también cuando el status social proporciona ventajas sin demostrar el valor personal. Es necesario que ningún bien pueda servir de medio de dominación y es preciso evitar la concentración de cualquier forma de poder en unas cuantas manos” (García Rubio, 2007: 17).

La noción del igualitarismo no es una opción legítima para Walzer (1983), dado que la misma exigiría una distribución igualitaria de bienes, lo que obligaría a generar un poder estatal supremo, con la consecuente tendencia a la protección de los privilegios de los privados más poderosos. También ofrecería el escenario ideal para la aparición de monopolios de bienes dominantes. Es necesario, pues, la superación del simple igualitarismo, por una igualdad “compleja”, la cual resulta característica de las sociedades democráticas complejas. Todo ello conllevaría, pues:

“a un nuevo concepto de socialismo democrático descentralizado. Dicho concepto exige, a su modo de ver, un estado de bienestar dirigido por empleados locales “no alienados”, así como un mercado económico debidamente regulado, con participación pública, protección de las creencias religiosas, protección familiar y control de las fábricas por parte de los obreros (cogestión). Defiende una pluralidad de formas de vida, elegidas libremente, en el seno de una sociedad liberal. El sujeto ideal, desde la perspectiva comunitaria y de la justicia, es el ciudadano auto-responsable” (García Rubio, 2007: 18).

En conclusión, la posición comunitarista plantea una perspectiva que problematiza la clásica figura del ciudadano, entendido como mero sujeto individual que se vale de las instituciones públicas para la búsqueda y satisfacción de sus intereses individuales. El comunitarismo compele a revisar el carácter que asume la identidad ciudadana, especialmente en el marco de desarrollo de las sociedades contemporáneas, que asumen un grado de complejidad social mayor que el que originalmente dio origen a la perspectiva liberal más clásica.

3.4. Ciudadanía e igualdad. Invisibilizando las diferencias.

Galli (2010) sostiene que la noción de ciudadanía formal es “la gran abstracción moderna”, en tanto que implica hacer entrar a los hombres en un sistema de derechos y deberes considerado válido de modo universal, desatendiendo así las diferencias fundamentales que existen entre los miembros de los diversos grupos culturales. En sus palabras:

“Consiste por tanto en utilizar el mecanismo de mediación, de alienación productiva, por el que el sujeto moderno ha encontrado su propia identidad en su ser “naturaleza”, o sea miembro de la humanidad y por lo tanto titular de derechos, y, a partir de esta primera abstracción, ha construido luego otra, técnico-racional, o sea el Estado, que ha dado al sujeto una identidad distinta, la ciudadanía” (Galli, 2010: 52).

La idea de ciudadanía, desde esta perspectiva, se sustenta sobre la necesidad de la invisibilización de toda diferencia sociocultural, conformando entonces el sustrato de igualdad que la ideología liberal exige para sostener, de modo concurrente, el principio de autonomía individual. La conformación de una identidad ciudadana compele al individuo a dejar de lado las diferencias, sin que estas diferencias desaparezcan. Por decirlo de algún modo, quedan “suspendidas” a partir de su nominación como ciudadano. Sin embargo, en términos de la materialidad de la vida socio-política, las diferencias socioculturales de los individuos operan en el sentido de provocar un impacto concreto en sus vidas. La noción de ciudadano resulta, pues, necesaria para la conformación de un orden social. Por ello, Galli afirma que:

“Para Hobbes, es a través del movimiento (a la vez pactado y representativo) de identificación en el Estado de todas y cada una de las esencias humanas naturales como los hombres se convierten en ciudadanos, es decir, que adquieren la propia identidad pública, relegando toda diferencia cultural en sentido lato, toda inmediatez, a la esfera privada. La ciudadanía, aunque artificial, es la prosecución ordenadora de la naturaleza es un modo cualificado de darse la humanidad, de la cual no puede no incorporar el concepto base, la igualdad esencial de los hombres, y transformarlo en la igualdad de los ciudadanos ante la ley racional y válida erga omnes” (Galli, 2010: 53).

El status ciudadano ofrece, pues, una igualación en términos formales, más que sustanciales. Por otro lado, no podría ser de otro modo. Las diversas colectividades tienen un conjunto de valores y normas sociales distintas, que conforman parte de su universo simbólico, y por ende, operan como guías rectoras de sus comportamientos, en todos los órdenes o esferas de su vida. Asimismo, desde dicho universo simbólico se tejen las tramas de significación desde las cuales se le otorga sentido al conjunto de las prácticas sociales. Por ende, toda igualación formal en realidad pretende “eliminar” las diferencias sustantivas y constitutivas de los diversos grupos sociales. En términos de Galli (2010), en este proceso de “igualación” ciudadana se produce una despolitización de las diferentes

culturas, en tanto que pretende neutralizar las diferencias constitutivas específicas de la diversidad sociocultural. Por ello, afirma que:

“Desde este punto de vista hay que decir que la integración a través de la ciudadanía, entendida como conjunto de instituciones más formales (la legalidad) que sustanciales (los valores), no va más allá del esfuerzo de neutralizar y despolitizar las diferentes culturas, reducidas a un ámbito de existencia privado o, si tiene alguna relevancia pública, facultativo y electivo; en el caso específico quedan confiadas a la tolerancia con el Otro, con el distinto, que es ciertamente útil para fundar un hábito de civilidad, pero no para garantizar una legalidad vinculante mientras la política siga centrada sobre la relación entre Estado e individuo” (Galli, 2010: 55).

En este sentido, el desarrollo de la noción de ciudadanía se ancla en una concepción “parcial” del entendimiento de la diversidad socio-cultural. Existe, pues, una matriz de significación anclada en un paradigma occidental sobre el cual se sustenta la noción misma de estatalidad y ciudadanía. La igualación formal sobre la cual se sustenta ambas nociones implica una neutralización de las diferencias socio-culturales específicas de los diversos grupos sociales. Por ello:

“La estatalidad y la ciudadanía, incluso cuando no exhiben abiertamente su propia parcialidad, la propia “occidentalidad”, por cuanto pueden y quieren ser abiertas y tolerantes con las diferencias y las culturas, contienen en sí una tasa de abstracción formal y de neutralidad universal que queda siempre por debajo de las exigencias identitarias pero también emancipatorias que se expresan a través del vector “cultura”” (Galli, 2010: 57).

Desde este punto de partida, entonces Galli (2010) afirma que la cultura, en su sentido amplio, implica un elemento de diferenciación social que opera, de modo concurrente, a la conformación de la identidad social de los sujetos insertos en una plétora de grupos

sociales diversos. Por ello, la discusión sobre un Estado multicultural resulta estéril, en tanto no sea puesto en discusión la conformación misma de la noción de estatalidad, que descansa en una matriz de significación que, con pretendida fuerza igualadora, exige la “suspensión” de todas las diferencias. En este sentido:

“Las diversas soluciones del problema del multiculturalismo parecen dar por descontado aquello que no lo es: la centralidad de la cultura como forma inmediata de la identidad y de la identificación; o bien la persistente capacidad de la mediación del Estado para desarrollar una forma política a partir de una pluralidad de presuntas raíces éticas; o bien asimismo la “insuperabilidad” de la lógica de la ciudadanía, y en general, del pensar y del operar por abstracciones y esencias” (Galli, 2010: 58).

La referencia resulta importante, en tanto advierte sobre la posibilidad de pensar la política por fuera de las matrices tradicionales ofrecidas por la noción de ciudadanía y estatalidad. En tanto que las identidades sociales no son rígidas ni están sujetas a criterios de demarcación rigurosos, es posible advertir que las mismas resultan de procesos más complejos de entrecruzamientos e hibridación. Por ello, muchos grupos sociales con pautas socio-culturales específicas habilitan canales alternativos para pensar la política por fuera de los tradicionales. De este modo, lo político no es sólo aquello que se encuentra atravesado por la matriz estado-céntrica, sino por alternativas de praxis políticas mediadas por canales distintos. El caso de los Testigos de Jehová resulta paradigmático de este fenómeno, en tanto existe una abierta negación a la posibilidad de participación de “lo político” por las mediaciones institucionales tradicionales de la política estatal ciudadana. Frente a ellas, los Testigos de Jehová ofrecen a sus integrantes modos de “hacer política” anclados en mediaciones distintas. La negación de la condición ciudadana en su fase activa (como hacedor de “política”, y no mera aceptación de las obligaciones derivadas de la condición ciudadana) no implica una cancelación de la política en sí, sino la resolución de la misma por otros medios. La negación de la política como actividad cotidiana no implica su cancelación. Ciertamente, los Testigos de Jehová “hacen

política” siempre que interpelan, desde su condición identitaria alternativa, a las estructuras institucionales del Estado. Las exigencias de establecer vínculos institucionales con la escuela o la sanidad, sólo para ejemplificar, implican que es necesario llevar adelante una praxis política. Tal praxis no sólo debe entenderse a nivel de la Organización, como actor colectivo que representa los intereses de los miembros o creyentes de esta creencia religiosa, sino que debe pensarse a nivel de la praxis política individual, a la cual el Testigo de Jehová se enfrenta cotidianamente. Por ello, frente a la discursividad específica del Testigo de Jehová, quien sostiene la negación de la práctica política, por no corresponderse con el mandato bíblico, debiera revisarse si tal negación no implica en realidad un reemplazo; es decir, se niega la praxis política “ciudadana” y se habilita la praxis política “religiosa”. Por ello, la política, o ejercicio de la misma, asume un carácter distintivo en el caso de los Testigos de Jehová: su negación implica, en realidad, su afirmación sobre bases distintas a las “reconocidas” por la matriz de la ciudadanía formal y la estatalidad. Galli (2010) sostiene que:

“Hoy se puede rechazar el mundo de la abstracción dominante en nombre de identidades múltiples y multisituadas, de sujetos que tienen con las culturas relaciones de hibridación, de movimiento y de cruce, y no de adhesión rígida, y que por otra parte rechazan también al Estado como espacio exclusivo de la política, y a la ciudadanía como exclusiva forma de la subjetividad política” (Galli, 2010: 62).

Es sabido que la política implica no sólo la búsqueda de consensos y acuerdos que habiliten la posibilidad de un orden social más o menos estable; también supone la realización y puesta en escena del conflicto como un elemento formativo de la misma praxis política. La política asume distintas fases, todas ellas concurrentes, y que asumen un carácter dialéctico, en tanto se presentan como oposiciones necesarias para su concreción (Radomir, 1967). La asunción por parte del Estado de una concepción multicultural implica, por ende, la apertura a la posibilidad de un conflicto contingente que se habilita por el mero hecho de “salirse” de las estructuras institucionales

tradicionales del Estado Moderno, y de su concepción del hombre como ciudadano. Por ello, no resulta sorprendente que una verdadera valoración del multiculturalismo asumida por parte del Estado implicaría la necesidad de ese mismo Estado de entender al conflicto ya no como algo a eliminar o minimizar, sino más bien como el elemento fundacional sobre el cual se puede construir un orden social que integre de modo más legítimo las diferencias socioculturales. Los Testigos de Jehová son, en este sentido, un caso paradigmático de interpelación a las estructuras tradicionales del Estado, en tanto habilitan modos de praxis políticas no sujetas a la condición identitaria del ciudadano, sino a la del creyente de su fe religiosa. Por ello, afirma Galli (2010):

“(...) Aquella a la que alude la cultura, en su dialéctica, es una política que está libre de la obsesión moderna por la unidad formal y la homogeneidad ética, una política, por tanto, próxima al constitucionalismo en su interior y al federalismo en su exterior, y que ni esconde ni teme al conflicto. Dialéctica es de hecho, como debe ser, contradicción conflictual y al mismo tiempo energía consciente (...) es más bien apertura, a través de la dimensión de la cultura, a esa concreción que es la contingencia, el conflicto” (Galli, 2010: 72).

Ahora bien, las diferencias identitarias dan cuenta de un universo de diversidad en donde los distintos grupos sociales, sean del tipo que fuesen, operan como factores de conformación de dicha identidad, y a la vez como vehículos para la concreción de la praxis política. Es decir, la identidad social diversa encuentra su expresión concreta en “proyectos políticos” diversos. Si bien los Testigos de Jehová “niegan” la política, en su misma acción de negación, existe una afirmación poderosa de realizar la política por otros medios, al menos por aquellos habilitados por su propia creencia religiosa. Sin embargo, tal como se cuestiona Rocchietti (2010):

“Si las identidades se expresan como proyectos políticos, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Cómo llegan a existir? ¿Cómo se realizan? Su politicidad, supongo, tendría que enfrentar la cuestión de cómo adquirir

fortaleza para tornarse un proyecto universalizador, de la misma o de alternativa naturaleza que la de la hegemonía con poder estatal” (Rocchietti, 2010: 61).

Ciertamente, no todo grupo sociocultural es capaz de generalizar su proyecto político al punto de universalizarlo. Resulta claro que tal posibilidad se ve ampliamente reducida en el contexto de consolidación de una hegemonía cultural anclada en un paradigma o cosmovisión occidental, de matriz cristiana y estado-céntrica. Sin embargo, no pareciera ser necesario que los grupos sociales diversos encuentren su condición de politicidad en la posibilidad de generalizar su proyecto político. Claramente, los Testigos de Jehová no pretenden ello. Sin embargo, su vinculación con otros “proyectos” alternativos a los propuestos por ellos mismos exigen la puesta en práctica de la política en todas sus fases. Todo ello implica la conformación de consensos al mismo tiempo que la resolución de conflictos. Véase por ejemplo el modo de actuación frente a la institucionalidad estatal en lo referido a la educación, la sanidad o la objeción de conciencia. En todos los casos, se habilitan modos de actuación política que implica la necesaria vinculación con las instituciones del Estado, a pesar de negar abiertamente su participación en los modos tradicionales de actuación ciudadana. La Asociación de los Testigos de Jehová, por ejemplo, dispone de funcionarios responsables de establecer relaciones y vínculos de cercanía con hospitales públicos, por medio de los cuales transmiten su concepción religiosa y les hacen saber modos alternativos de atención médica que se adecuen a sus preceptos de fe. Algo similar sucede con la institución educativa. La función de establecer vínculos que faciliten la inserción de los niños y adolescentes en las escuelas recae sobre el líder de la comunidad regional, el llamado “anciano”, quien se encarga de contactarse con las autoridades escolares y les hace saber las actitudes que tomarán sus alumnos frente a prácticas corrientes, como el izado de la bandera, la participación en actos escolares y demás. Incluso la Asociación ofrece asistencia (aunque informal) para aquellos hermanos que, frente a un conflicto por objeción de conciencia, pretendan iniciar acciones legales contra alguna institución estatal. Sea como fuese, todas estas prácticas no son simplemente acciones; comportan comportamientos políticos concretos. Es decir,

implican una concepción de la praxis política que se subsume en un discurso que la niega, a la vez que la implica necesariamente. En este sentido, estas prácticas políticas no se encuentran exentas de una ideología, en el sentido amplio del término. Rocchietti (2010) afirma con relación a ello que:

“Toda cultura ejerce coerción sobre sus adherentes y los cohesiona en una corriente de historicidad común (lo heredado, lo vivido, lo proyectado, lo deseado, lo rechazado) lo cual es ventajoso pero también es fuente de malestar. Esa es su naturaleza sistemática. Por añadidura, la cultura es ideología, al menos en la concepción de pensamiento sobre el mundo, cosmovisión, weltanschung aunque no debiéramos dejar de lado su carácter enmascarador, arbitrario (...)” (Rocchietti, 2010: 62).

De este modo, la arena política presenta una diversidad de reclamaciones, disputas, luchas y clivajes más extensos, o al menos más amplios, que los considerados tradicionalmente. La disputa política no sólo se da a partir de los grandes relatos anclados en las ideologías que, desde la conformación del Estado Moderno, se han disputado una posición de dominio hegemónico en la estructura institucional. La cuestión ya no sólo implica una lucha entre liberalismo o socialismo, o bien entre socialdemocracia y estado ultramínimo. La arena política de las últimas décadas involucra a un conjunto de grupos socioculturales diversos que presentan, e incluso exigen, el reconocimiento de sus reivindicaciones, al entender que su posición en el sistema política es de subordinación frente a otros “relatos” dominantes. Sin embargo, su condición minoritaria frente a una hegemonía cultural mayor los somete a una condición marginal. Sin embargo, a pesar de ello, es significativo el proceso que se verifica. De este modo:

“Se ha abierto, en estas últimas décadas, un proceso de disputa por reivindicaciones concretas de los colectivos afectados por la discriminación y la dominación cultural. Los procesos de homogeneización sociocultural desplegados por los poderes hegemónicos de turno, han sido puestos en

cuestión por las reivindicaciones de las diversas minorías que articulan un discurso de inclusión y reconocimiento de su especificidad. Pero las injusticias no sólo son la falta de reconocimiento de la diversidad cultural o de las diferentes minorías sociales, las injusticias son, también, socioeconómicas” (Koldorf, 2010: 77).

3.5. La identidad nacional. La perspectiva de Eric Hobsbawm

Hobsbawm (1993) entiende que la identidad supone fundamentalmente la “pertenencia” a algún grupo humano; sin embargo, la misma siempre es producto de un contexto y definición social, generalmente anclada en la definición negativa de la exclusión. Es decir, la condición de miembro de determinado grupo, y por ello, la identidad que se origina a partir de allí, se define por la exclusión de los “otros” a dicho grupo. Por ello, Hobsbawm (1993) afirma que:

“Lo que entiendo por identificarse con alguna colectividad es el dar prioridad a una identificación determinada sobre todas las demás, puesto que en la práctica todos nosotros somos seres multidimensionales” (Hobsbawm, 1993: 5).

En virtud de ello, todos los seres humanos disponemos de múltiples identificaciones, y todas ellas operan de manera concurrente en los procesos de “asemejarse” con otros, y “diferenciarse” de algunos otros distintos a ellos. Sin embargo, las identificaciones operan de modo contextual, en tanto que se espera que el sujeto asuma, entre sus múltiples identificaciones, alguna de ella en determinada situación social, o bien cuando alguna autoridad externa fuerce tal elección. Muchas veces ello sucede porque tales autoridades consideran que las identificaciones concurrentes resultan incompatibles entre sí, o bien porque tal autoridad considera que una identificación tiene mayor jerarquía que otra.

Desde finales del siglo XIX y, fundamentalmente, el siglo XX, la identidad más fundamental que ha operado como privilegiada por sobre el resto ha sido la del Estado territorial. En

virtud de la clásica definición weberiana de Estado, el mismo pretende, bajo el principio monopólico de autoridad en un territorio determinado, ser la única institución que se arroga la capacidad de otorgar lo que se ha llamado generalmente la condición de “ciudadano”. Por ello, la identificación del sujeto como “ciudadano” lo compele, como consecuencia de la autoridad estatal, a reivindicar su derecho a obtener por encima de cualquier otra identificación posible, su lealtad, su amor, su fidelidad (todo ello englobado bajo la noción del patriotismo). Incluso en tiempos de conflictos interestatales, el Estado exige por parte del ciudadano el sacrificio de su propia vida.

La identidad ciudadana no es en absoluto natural. Hobsbawm (1993) afirma que seguramente este tipo de reclamación por parte del Estado hubiera resultado sorprendente e inimaginable para gobernantes y súbditos previo al siglo XVIII. Sin embargo, a partir de tal época, se desarrollan una serie de procesos socio-históricos que desembocaron en la conformación de los Estados Nacionales. Ciertamente, tal como sostiene Hobsbawm (1993):

“El principio de que la autoridad territorial es suprema y tiene poder exclusivo sobre ese territorio pertenece a la historia moderna. Como todo historiador medieval u orientalista sabe, son posibles otros modelos de Estado. Hasta podrían ser preferibles, especialmente cuando el manejo de los actuales problemas humanos se corresponde cada vez menos con la estructura de los Estados territoriales” (Hobsbawm, 1993: 6).

Según el historiador inglés, en la actualidad la identidad estatal puede ser considerada como universal, al tiempo que ofrece un modelo para aquellos grupos que buscan una expresión política para su existencia como colectividad. Sin embargo, sostiene Hobsbawm (1993) que dos ideas peligrosas han afectado al Estado territorial: por un lado, la noción de que todos los ciudadanos de un determinado Estado pertenecen a la misma comunidad o “nación”; por otro lado, que el elemento unificador entre tales ciudadanos debe encontrarse en elementos socio-culturales comunes, tales como una lengua compartida,

una religión común o una cultura en sentido más amplio. Por ello, no resulta extraño que los términos “Estado” y “nación” se utilicen como significaciones intercambiables. En última instancia, la confusión entre términos deviene de una consideración de distintos sustratos de significación sobre ambos términos: el Estado es una comunidad política, cuyo fundamento de definición primordial es la delimitación territorial; en cambio, la nación reconoce un fundamento antropológico o sociológico del término. El origen de la confusión, al decir de Hobsbawm (1993):

“(...) partió de modo natural del origen revolucionario de la “nación” política moderna, la cual se basaba en el concepto implícitamente democrático de soberanía del pueblo, que a su vez implicaba una voluntad política común y vínculos comunes de acción política –tales como el “patriotismo”- orientados al bien común” (Hobsbawm, 1993: 7).

La necesaria movilización política del “pueblo”, a partir del surgimiento de la política democrática, le confirió a la “nación” esta condición de actor político, y para ello fue necesario asimismo otorgarle el sentido de comunidad. Sin embargo, esa “comunidad” se encontraba escindida en múltiples diferencias. La homogeneidad de la “comunidad imaginada” fue, en términos concretos, una necesidad devenida de la acción política; nunca ha existido una comunidad humana que no reconozca en su interior heterogeneidades de diversa índole e intensidad. Por el contrario, la pragmática política provocó que todo gobierno nacional convocara a su “pueblo” a privilegiar la identidad nacional por encima de cualquier otra posible lealtad, sea que se encontrara sustentada sobre criterios de linaje familiar, adhesión religiosa o demás. Todo esto resulta fácilmente verificable en la realidad empírica: los modernos estados nacionales creados a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX fueron fundamentalmente heterogéneos: bajo el paraguas de la “comunidad nacional” se sostuvieron y reprodujeron otras identificaciones que no fueron abandonadas. En este sentido, explica Hobsbawm (1993):

“No obstante, por razones a menudo analizadas, es innegable que existe una tendencia en los Estados territoriales modernos a desarrollar una estandarización (u homogeneización) social y funcionalmente necesaria del conjunto de los ciudadanos, así como a fortalecer los vínculos que los mantienen unidos a un gobierno nacional. Cualquier medio que esté a disposición del Estado para establecer esta continuidad y cohesión será empleado con este propósito (...)” (Hobsbawm, 1993: 8).

Sin embargo, durante todo el siglo XIX el Estado ha demandado excesivamente a sus ciudadanos, los que a su vez han sido poco exitosos para sustraerse eficazmente a las mismas. De tal modo, el Estado desarrolla toda una serie de incentivos con el objetivo de conseguir la identificación de su ciudadanía con él.

Una confusión conceptual habitual consiste en confundir los conceptos de nacionalidad y etnicidad. Ciertamente no son lo mismo. El primero connota un cierto proyecto político, mientras que el segundo refiere al proceso sociológico de diferenciación de un grupo con relación al otro, lo cual se configura sobre la base de la nominación distintiva y la asignación de características diferenciadoras. En toda la historia de la humanidad, los grupos humanos han llevado adelante estos procesos de diferenciación social. Sin embargo, la etnicidad no es el resultado de un proceso natural, sino claramente social: es el modo en que un grupo humano se distingue de otro, y el modo específico en el cual configura y traza los criterios divisorios. Por tal motivo, toda etnicidad es o bien ficticia (si se la subsume en la idea de la nacionalidad) o bien arbitraria. En distintos momentos de la historia de un grupo social, la pertenencia a un grupo u otro cambia notoriamente, con lo cual toda definición de etnicidad es objeto de reclasificación. “Sin <<los otros>>, no hay necesidad de definirnos a nosotros mismos” (Hobsbawm, 1993: 9). Esto resulta especialmente significativo para pensar los procesos de diferenciación social. Es importante reconocer que muchas unidades étnicas no son “creadas” (es decir, definidas y nominadas como tal) por sí mismas, sino que lo son “desde afuera”, es decir, por “los otros”. Sólo vale la pena recordar el desarrollo del imperialismo del siglo XIX y XX para

advertir que las definiciones étnicas muchas veces estaban sujetas a reformas administrativas de los Estados metrópoli, lo cual en varios trágicos casos condujo a la definición de etnias comunes de grupos sociales claramente diferenciados, claro está, por ellos mismos. Sin embargo, como resulta sabido, la identificación opera también por medio de la clasificación, y en virtud de ello, resulta irrelevante a los efectos considerar el grado de arbitrariedad sobre tal clasificación: una vez establecida, opera de modo “real” sobre los colectivos sociales a la cual es asignada. Todo ello conduce ciertamente a una problemática:

“La “nación” o el “pueblo” político puede ser definido territorialmente, al menos en la era histórica de los Estados-nación. Sin embargo, no existe una forma igualmente resolutive para definir quién pertenece a una etnia, independientemente de cómo se la defina” (Hobsbawm, 1993: 10).

Por ello, Hobsbawm (1993) intenta recuperar una noción fundamental al momento de pensar la etnicidad. La misma no es objeto de una definición “objetiva” que establezca diferencias claras entre unos y otros. Los criterios de demarcación étnica son, y pueden llegar a serlo, sumamente arbitrarios. En particular, uno de los efectos más notables de esta arbitrariedad de definición se vislumbra en el accionar de los movimientos nacionales étnicos, quienes con el objeto de establecer definiciones precisas de quién forma parte del grupo y quiénes no, obligan a un tipo de acción política por medio del cual todos lo que conforman el “nosotros” deben considerar como enemigos a todos aquellos que forman el “ellos”. El resultado es un nivel de polarización de las relaciones sociales de identificación sumamente notable.

Un elemento generalmente soslayado en la reflexión teórica sobre la identidad étnica lo conforma el proceso de asimilación. Resulta claro que para ciertas colectividades, la asimilación de los no-miembros es limitada. Sin embargo, un proceso histórico de asimilación a nuevas nacionalidades resulta observable durante los siglos XIX y XX; en muchos casos, tanto la migración como la asimilación han operado como procesos que

generaron movilidad social en muchas sociedades durante ese periodo. Al decir de Hobsbawm (1993):

“La asimilación ilustra precisamente lo irreal de la identidad étnica, ya se trate tanto de una identidad supuestamente esencial o natural como excluyente. (...) el hecho de que los asimilados acepten una nueva identidad no necesariamente significa que nieguen la antigua” (Hobsbawm, 1993: 11).

Otro criterio de definición de las comunidades nacionales ha sido la religión. Sin embargo, es sabido que ciertas religiones que proclaman la universalidad como objetivo primordial, difícilmente puedan operar como definidoras de un grupo social. Es sabido que, en la práctica cotidiana, las religiones pueden, y lo hacen, operar como definidoras de grupos. Si se piensa en el desarrollo de la identidad estatal (el patriotismo de estado), es menester advertir que ya desde finales del siglo XVII, los Estados Nacionales se presentaban como no-religiosos, en tanto que el ejercicio monopólico de su autoridad se extendía sobre un pueblo pluri-religioso (y multi-étnico). Sin embargo, explica Hobsbawm, el diseño institucional del Estado laico muchas veces no es coincidente con lo que sucede a nivel del “pueblo real”. Por ejemplo, si bien la Constitución norteamericana es claramente laica, lo cierto es que en la definición del “ser norteamericano” no puede evitarse referir a la religiosidad puritana.

La conformación de los Estados Nacionales ha estado signada por la idea de que las “naciones” (independientemente del criterio utilizado para su definición) tenían el derecho de conformar un Estado. De este modo, se sobreentendía la correlación entre una única nación y un único Estado. Esto no resulta sorprendente, e incluso se convirtió en una realidad operativa frente al colapso de los imperios multiétnicos europeos. Sin embargo, esta noción claramente resulta problemática. Al decir de Hobsbawm (1993):

“Un Estado territorial multinacional que se identifique con una sola de sus “naciones” étnico-lingüísticas debe privilegiar ésta sobre las otras y por tanto

crea problemas. Esto ocurre incluso cuando es el Estado es democrático y tolerante con sus minorías” (Hobsbawm, 1993: 14).

Sin embargo, es posible que los Estados no asuman esa posición de tolerancia con respecto a las minorías. En muchos casos, estos Estados nacionales identificados con un único grupo étnico llevaron operaciones complejas para “convertirse” en Estados monoétnicos, monolingüísticos y monoculturales. Las operaciones pudieron ser varias y con consecuencias más o menos trágicas en los pueblos: desde la asimilación o conversión masiva por medio de los aparatos estatales, las expulsiones en masa o limpieza étnica, el genocidio, o la creación (sea legal o de facto) de un sistema de estratificación que jerarquiza a los ciudadanos, convirtiendo a los locales en sub-ciudadanos y a los extranjeros en el grupo social dominante. Explica Hobsbawm (1993):

“La preocupación esencial de ambas transformaciones es la creación de naciones-Estado y una identificación grupal idealmente co-extensiva al Estado y superior a todas las restantes identificaciones grupales. En último extremo, una identificación total con el Estado es difícil, aunque pueda darse el caso de un nacionalismo étnico que se expresa a sí mismo a través de religiones universales, divinas o seculares.” (Hobsbawm, 1993: 14).

Por otro lado, resulta notable al menos hace más de treinta años, la emergencia de nuevos movimientos que propugnan por el reconocimiento de su identidad, pero de modo distinto a los procesos previamente aquí esbozados. Hobsbawm denomina a estos movimientos como “movimientos *ghetto*”. Sus características fundamentales se fundan en su pretensión de auto-segregarse y excluirse de la sociedad en su sentido más amplio. No se pretende una asimilación. Resulta claro que estos grupos sociales se desenvuelven en una sociedad más amplia, y en virtud de ello, conviven e intercambian con otros grupos sociales, participan de la economía compleja e incluso se someten a la autoridad pública existente. Por ello, una función política fundamental de los líderes de los movimientos

ghetto consisten en la competencia con otros grupos sociales por al menos una parte de los recursos de la autoridad más ampliamente establecida.

Sin dudas, los contextos de profundo cambio social, tal como se percibe a partir de finales de la década del '70, conforman un terreno fértil para la conformación de nuevas identidades. Las transformaciones observables en diversas instituciones primordiales del orden social, tales como la familia, el empleo e incluso la educación, convocan a un estado de anomia y desorientación en el cual los grupos sociales, e incluso los Estados, por medio de las mentadas políticas del multiculturalismo, requieren la necesidad de conformar nuevas etnicidades.

3.6. La identidad nacional. La categoría de nación

La categoría nación ha tenido, sin dudas, una importancia socio-histórica insoslayable. No obstante, y a pesar de esta enorme relevancia, ha sido desatendida por la comunidad académica de las Ciencias Sociales para realizar una adecuada conceptualización. La nación, en tanto “comunidad imaginada” (Anderson, 1998), pareciera ser inaprehensible, aunque su función resulta notable para reflexionar sobre los procesos de identificación, dado que opera a nivel político como psicosocial. Sea como fuese, la categoría nación adquiere una dimensión significativa para los individuos, en tanto que opera efectivamente en los procesos de conformación de la identidad, ya sea por proyección o bien por referencia (Giménez, 1993). Resulta notable la cantidad de estudios socio-históricos que analizan la nación como concepto político, y su enorme vinculación con los procesos de conformación de los Estados Nacionales o la emergencia de movimientos políticos tales como el nacionalismo; sin embargo, existe una vacancia teórica respecto del análisis de la nación como categoría psico-antropológica, como elemento fundante de un imaginario que otorga sentido a los procesos de identificación. Esta paradoja se funda en que:

“(...) la nación se nos presenta no sólo como un tipo de sociedad política analizable en términos de cierta racionalidad jurídica y de cierta lógica de organización y legitimación del poder, sino también y sobre todo como una comunidad sui generis rebelde a toda conceptualización racional, como una persona colectiva transhistórica cuya sustancia está constituida por mitos (fundadores y disgregadores), por gestas y por una profusión de símbolos” (Giménez, 1993: 2).

En esta línea de pensamiento, Giménez (1993) sostiene, pues, que la nación admite al menos dos niveles de análisis: por un lado, el análisis político, lo cual conduce a las reflexiones vinculadas con la emergencia de los Estados Nacionales; por otro lado, un análisis psico-antropológico, lo cual obliga considerar a la nación como comunidad imaginada e imaginaria (Anderson, 1998), y en este sentido, se hace necesario un estudio de los elementos ideológicos que operan en la conformación de la misma.

Esta segunda aproximación exige pensar que lo imaginario es instituido sobre la base de previas construcciones simbólicas (Castoriadis, 2011). Por ello, Giménez (1993) sostiene que la nación entendida como comunidad imaginaria es el resultado de una construcción simbólica sobre modelos institucionales previos: la familia (como identidad genética), la etnia (como identidad étnica) y la comunidad religiosa (como dadora de “mitos colectivos”).

La nación entendida a partir de su identidad genética como familia, al decir de Morin (1984), reconoce toda una cantidad de elementos simbólicos vinculados con el mito de la “societas parentalis”: desde la noción de “madre patria” que debe ser amada y protegida hasta la figura paterna de autoridad que convoca a sus hijos a la guerra, en el caso decisivo. La patria es el “hogar” en donde, de manera fraterna, se reúnen todos los “hijos de la patria”. Es decir, según Morin (1984), la nación se funda sobre un mito familiar como primer elemento imaginario, que le sirve de fundamento. Los elementos simbólicos se expresan en semánticas que reproducen el sentido de la familia. En términos psico-

antropológicos, se sostiene que las relaciones de parentesco ocupan un rol preponderante en la conformación del imaginario social, en especial en tanto que se sostiene que la nación sería el resultado (complejo) de encadenamientos genealógicos (Giménez, 1993).

La nación también es pensada a partir del modelo étnico, por medio del cual se hace referencia a la idea de “comunidad”. Esta noción, sin dudas, permite la naturalización ideológica de la nación, al entenderla a esta última como una “comunidad fundamental”, constituida en base a ancestros comunes y tradiciones compartidas. En términos simbólicos, la comunidad étnica supone una prolongación, a la vez que continuación, del modelo familiar de nación, dado los fuertes vínculos existentes entre familia y etnia, y en consecuencia, entre identidad genética e identidad étnica. Sin embargo, la génesis de lo nacional según Gellner (1989) se ha dado en base la idea de “una nación, una cultura”, lo cual refiere a la noción de que la identidad étnica tolera, no sin dificultades, la existencia de “otras” etnias sub-nacionales (fuertemente diferenciadas); la identificación étnica pareciera sentirse “incómoda” con la presencia de la pluralidad cultural (Giménez, 1993). Esta concepción de la etnia como nación es heredera de la perspectiva propia del romanticismo alemán, contraria a la idea voluntarista de la nación, más propia del pensamiento político liberal de inspiración francesa.

El tercer y último modelo de construcción del imaginario nacional lo conforma el modelo de la comunidad religiosa. Por ello, Durkheim (2003) ya expresa la importancia de la religión como sistema de creencias, de ritos, pero fundamentalmente, como forma de comunidad. En su importantísimo estudio sobre las formas fundamentales de la vida religiosa, Durkheim (2003) explica que tanto las celebraciones como los ritos nacionales asumen un carácter religioso; existe un “culto a la patria”, noción que luego será recuperada por los teóricos de la religión civil americana. Giménez (1993) afirma que:

“La nación se impone con toda la majestad de lo sagrado. Sus decretos son imperativos. La obediencia que le es debida es incondicional. Ella impone sus

tabúes, sus ritos y sus ceremonias (banderas, himnos, conmemoraciones). Tiene también sus héroes y sus grandes mitos". (Giménez, 1993: 5).

En tanto que la comunidad de creyentes hace referencia a una comunidad "fraternal", es posible observar ciertas continuidades de la matriz familiar al pensar la nación como comunidad religiosa. En este sentido, la comunidad religiosa asume características que son trasladadas a la nación: su carácter místico, universalista y totalizador. Disuelve las diferencias existentes y las reabsorbe de modo tal de eliminar las contradicción sub-nacionales por medio de la su manto "místico". De este modo, es habitual advertir la existencia de "teología de la patria" (Giménez, 1993), por medio de la cual, en tiempos de guerra, se habla de "mártires" de la patria, o de la condición sagrada del "suelo patrio".

En conclusión, la nación debe ser pensada, en términos antropológicos, como una comunidad imaginada (Anderson, 1998). Es imaginada, en tanto que, difícilmente los miembros de dicha comunidad llegarán a conocer plenamente, e incluso a interactuar, con la mayoría de sus connacionales. No obstante, en su construcción imaginaria, todos y cada uno de ellos "vive" la imagen de la comunión con los "otros" que conforman parte de tal comunidad. Entendida como comunidad imaginada, la nación siempre es limitada, por lo cual ninguna nación se piensa a sí mismo como extensiva a toda la Humanidad. También resulta imaginada porque, a pesar de las evidentes diferencias de posición en la estructura de relaciones sociales existentes, los miembros de la nación se "sienten" parte de una comunidad profundamente "horizontal", de iguales.

La nación cumple, en consecuencia, dos funciones importantes. En términos políticos, opera como principio referencial fundamental de la legitimidad de los Estados. Ofrece una cierta garantía de homogeneidad cultural de la población reunida en la delimitación territorial sobre la cual opera el monopolio de la dominación política. Históricamente, y a partir de la desaparición de las monarquías absolutas, las naciones han convertido en políticas las diferencias naturales, al tiempo que han naturalizado las diferencias políticas.

Esto ha otorgado al orden social una condición “natural”, lo cual contribuyó en la conformación de los Estados soberanos.

Por otro lado, en términos psico-sociales, la nación opera como un principio de clasificación social:

“(...) cuya importancia sólo puede ser apreciada en referencia al conjunto del repertorio de principios de clasificación disponibles en un momento determinado (clase, religión, pertenencia política) (...) La adscripción y la adhesión a una patria permiten a los individuos ser a la vez históricos e inmortales”. (Giménez, 1993: 9).

En resumen, la identificación nacional opera como resultado de un proceso de clasificación social. Pero al mismo tiempo también origina dos modos de identificación concurrentes: por pertenencia y/o por referencia (o auto-proyección).

“(...) no hay que olvidar que este colectivo imaginado e imaginario sólo vive de la “sustancia psíquica” de sus miembros y resulta de la relación subjetiva que establecen con él millones de individuos (...) En virtud de su identificación con la nación, millones de individuos se consideran como “iguales” o “equivalentes” entre sí (...) aunque siempre por contraposición a los “otros”, que en este caso son los extranjeros o los enemigos”. (Giménez, 1993: 11).

La primera identificación, por pertenencia, opera a partir de las interacciones sociales frecuentes, lo cual la convierte en un proceso de alta visibilidad; por el contrario, la identificación por referencia se define a partir de su carácter imaginario e invisible, sustentado sobre espacios sociales anónimos e infrecuentes. La referencia es el modo específico en la cual los sujetos se identifican con colectivos simbólicos, en tanto que la noción de “comunidad” solo existe en las representaciones colectivas, las cuales se hacen visibles a partir de los símbolos de esas comunidades imaginadas.

Pensar la identificación nacional exige, al mismo tiempo, reflexionar sobre los modos de percepción de dicha pertenencia. En algunos casos, el entendimiento de la pertenencia nacional sólo puede llevarse adelante a nivel cognitivo, lo cual implica que tal identificación no tendrá consecuencias o implicaciones a nivel de las prácticas sociales. En otros casos, la identificación opera a nivel afectivo, lo cual conduce a prácticas sociales impregnadas por la afección, el compromiso y la efervescencia.

3.7. La identidad nacional en los contextos de globalización.

La identidad nacional, se ha dicho muchas veces, se ve amenazada por la emergencia de un proceso de globalización que implica, al mismo tiempo que la mundialización de la economía, una creciente vinculación entre espacios socio-culturales diversos. La globalización, con independencia de aquellos que pretenden negarla, ha generado enormes impactos en términos socioculturales (Bauman, 1999; Sassen, 2003; Sassen, 2007). De modo concurrente, se ha producido una reafirmación de las distintas identidades culturales: religiosa, nacional, étnica y territorial, entre otras (Castells, 2010).

Esta concurrencia no se debe a una coincidencia histórica, sino más bien existe una relación sistémica entre ambas. Algunos estudios de los procesos de globalización resaltan la conformación de una cultura “global” o “cosmopolita”, lo cual comporta la idea de una homogeneización cultural, tendiente a la conformación de una cultura universal indiferenciada. Esta noción conduce a la necesaria conclusión de que las identidades específicas resultan elementos del pasado. Este racionalismo sobre el cual se fundamenta tanto cultural como ideológicamente el mundo contemporáneo ha conducido a la negación de la construcción histórica, religiosa o étnica de las identidades (Castells, 2010). Se trata de una lectura claramente ideologizada, en virtud de que se interpreta que toda recuperación de las diferencias identitarias se apoya en un fundamentalismo que pretende amenazar la conformación de una identidad que supere las viejas diferencias. Sin embargo, tal como afirma Castells (2010), existe una persistencia de las identidades culturalmente constituidas, y las mismas todavía siguen otorgando un sentido subjetivo de

pertenencia poderoso a las personas. Según estudios estadísticos (Castells, 2010), aún más del ochenta y siete por ciento de la población mundial se reconoce a sí mismo ligado a una identidad nacional o regional; solo el resto considera que su identidad puede ser caracterizada como cosmopolita. Por ello, afirma Castells (2010) que:

“No obstante, también hay que partir de algo más que la combinación de una globalización en la que los procesos de generación de poder, riqueza e información son globales, y de una identidad en la que los procesos de construcción de sentidos son específicos de culturas e identidades” (Castells, 2010: 255).

La generalización del proceso de globalización ha provocado la emergencia de problemas globales, lo cual provoca una dificultad para los Estados nacionales en su capacidad para resolver estos inconvenientes. El cuestionamiento fundamental consiste en revisar la crisis de la capacidad de representación de un mundo plural en términos culturales en coincidencia con las articulaciones de un Estado en donde los principios de actuación del mismo no se conforman a fuentes plurales de identidad.

La globalización es, por cierto, un proceso social complejo, no mera ideología. Implica la existencia de un proceso objetivo en donde aparecen nuevas formas de estructuración de la vida social, a partir de nuevos modos de organización de la economía, las sociedades y el orden institucional sobre el cual se apoyan. El orden económico globalizado refiere a una organización de la economía en torno a actividades centrales de la misma (el capital, los mercados financieros) de carácter interdependiente, lo cual no debe conducir al equívoco de considerar que todos los aspectos de tal economía se encuentran “globalizados”. En general, es posible advertir que las instituciones fundamentales del orden institucional (la educación, la ciencia y la tecnología, la salud) asumen un carácter global y ello encuentra una enorme cantidad de indicadores empíricos que confirman tal condición (Castells, 2010). Sin embargo, el proceso globalizador asume un carácter

eminentemente selectivo: es al mismo tiempo inclusivo y excluyente. Por ello, podría sostenerse que:

“la identidad es una reconstrucción del sentido de la vida de las personas en el momento en que lo que tenían como forma de agregación, de organización, que fundamentalmente en la Edad Moderna era el Estado, se pierde. El mercado no es suficiente para dar sentido. El Estado pasa a ser en cierto modo agente de la globalización y no de una colectividad particular, y la reacción es la construcción alternativa del sentido a partir de la identidad” (Castells, 2010: 258).

Desde la conceptualización de Castells (2010), la identidad debe ser entendida como un proceso de construcción de sentido sobre la base de un atributo cultural. Esta construcción permite dar sentido a las vidas de las personas. En términos generales, por medio de un proceso de individuación, las personas refuerzan su subjetividad, pero al mismo tiempo deben referir a algo más que a la propia existencia. Esa referencia se sustenta sobre una cierta configuración cultural. Sin embargo, la referencia puede ser también una concepción del sí mismo en donde no hay una apelación a la pertenencia de un colectivo social más amplio; es decir, la referencia puede ser también a una concepción profundamente individualista de la vida. Si las identidades sociales son procesos de construcción social, no debe ello conducir al error de entenderlas como meros productos individuales. La conformación de una identidad no es el resultado de una decisión personal. Castells (2010) distingue al menos tres tipos de identidades:

“en primer lugar, tenemos lo que yo llamo “identidad legitimadora”, aquella que se construye desde las instituciones y en particular desde el Estado (...) El segundo tipo de identidad es la que yo llamo “identidad de resistencia”. Es aquella identidad en la que un colectivo humano que se siente o bien rechazado culturalmente, o bien marginado social o políticamente, reacciona construyendo con los materiales de su historia formas de auto identificación que permitan resistir frente a la asimilación (...) El tercer tipo de identidad es lo que yo llamo

“identidad proyecto”. Se articula a partir de una auto identificación, siempre con materiales culturales, históricos, territoriales. Hay un proyecto de construcción de una colectividad” (Castells, 2010: 259).

Estos tres tipos de identidades son muy distintos; no se puede hacer el pasaje de uno a otro sin que esto sea difícil. Castells (2010) explica que, en la actualidad de Europa, la identidad religiosa tiene poca importancia, debido principalmente a la falta de las prácticas religiosas. Ello no debe conducir a la equivocación de considerar que la religión no sea importante en esa sociedad, sino que no se trata de un principio fundamental sobre el cual los miembros de la sociedad conforman el sentido de sus vidas a partir de ella. Sin embargo, este fenómeno no es perceptible de igual modo en el resto del mundo, en donde la identidad religiosa aún tiene una extraordinaria importancia. Explica Castells (2010) que:

“la religiosa es una identidad cuyo principio se diferencia básicamente del de legitimidad del Estado. El principio de legitimidad del Estado como ciudadano del Estado es totalmente distinto del principio del creyente como miembro de una comunidad creyente” (Castells, 2010: 260).

Los Estados Nacionales se han mostrado con serias dificultades para “gestionar” los procesos de globalización, lo cual se evidencia por la necesidad y búsqueda de los individuos de un sentido por fuera del Estado. En muchos casos, la búsqueda de este sentido, de esta identidad, se ancla en la reconstrucción religiosa. La identidad religiosa opera pues, en ciertos casos, como instancia de construcción comunitaria encerrada en términos de resistencia. En casos severos y extremos, conlleva a prácticas que pueden ser calificadas como fundamentalistas.

Los procesos de construcción nacional, a partir de la conformación de la Modernidad, se han dado desde la conformación del Estado-Nación; en general, han sido los Estados los responsables de construir una “nación”, más que esa nación la responsable de conformar

un orden institucional estatal. Sin embargo, según Castells (2010), los procesos de globalización favorecen la escisión de los valores nacionales con los valores estatales. Por un lado, el Estado persigue valores instrumentales, específicamente aquellos que le permite administrar los procesos globales. Por ello, muchas naciones se sienten “extraviadas” frente a la globalización, lo cual resulta evidente a partir de la percepción de una pérdida de autonomía en cuanto que el Estado resulta incapaz para promover una coincidencia valorativa entre los valores instrumentales que persigue y los valores identitarios nacionales. La expresión concreta de tales discrepancias se observa en los miedos de la población hacia la globalización, expresada en formas renovadas de segregación y xenofobia. Estas maneras de expresar estos temores es el modo en el cual la ciudadanía (europea, al menos) se manifiesta a partir de lo que entiende es una incapacidad del Estado para vehicular sus valores identitarios nacionales (Castells, 2010). Por ello, la reacción nacionalista debe ser entendida como una reacción posible de la ciudadanía que, separada del Estado, tiene distintas versiones políticas. Por su parte, la cuestionarse la idea de la reconstrucción del Estado sobre la base de la nación se plantea un asunto de fundamental importancia: la identidad de dicha nación. Por ello:

“La idea es que en el momento en que el Estado se ve privado de una fuerza identitaria que sostenga su difícil maniobra en el mundo de la globalización, ese Estado trata de relegitimarse volviendo a llamar a su gente, es decir, a su nación; pero esa nación, en muchos casos, ya se ha separado del Estado y cree que no está siendo representada” (Castells, 2010: 260).

En los contextos contemporáneos de globalización, muchos Estados que reconocen la existencia de múltiples identidades nacionales en su territorio, convocan a la conformación de una identidad unitaria (de carácter estatista, no nacional) con la pretensión de hacer frente a los desafíos de los procesos globales. En este sentido, los Estados poderosos pretenden imponer una cierta voluntad civilizadora, que:

“Es, en el fondo, una voluntad de identidad legitimadora a partir del poder del Estado. Esta identidad legitimadora se encuentra hoy día enfrentada con identidades de resistencia que surgen en todo el mundo como trincheras, con identidades de ser algo propio aunque ese algo propio no sea necesariamente lo más extraordinario” (Castells, 2010: 262).

La globalización, en consecuencia, compele a las identidades de resistencia a conformarse como identidades de proyecto, de modo tal de convocar al resto de la ciudadanía a un propósito de superación de las identidades estatistas que poco representan los intereses profundos de la ciudadanía.

3.7.1. ¿La identidad ciudadana amenazada?

La identidad, junto con las nociones de cultura y comunidad, son ideas-fuerza de los tiempos contemporáneos que cuentan con una enorme atención por parte de la comunidad académica, lo cual constata la relevancia cultural que asumen estos conceptos (Martínez Sahuquillo, 2006). El contexto de globalización económica ciertamente genera el escenario adecuado para la emergencia explosiva de múltiples identidades. Sin embargo, la referencia a las mismas como “comunidades culturales” o bien incluso como “identidades culturales” demuestra una enorme difusión discursiva o semántica; es decir, bajo tales conceptos sólo se expresan una serie de sentidos con connotaciones profundamente diversas. El contexto actual enfrenta al sociólogo a la verificación de que conceptos que admitían una clara delimitación de significados deban ser problematizados. Ciertamente, el contexto mundial contemporáneo no es susceptible de ser dividido en áreas culturales homogéneas; asimismo, las comunidades, en su sentido sociológico clásico ofrecido por Tönnies, también se encuentran borrosas o difusas. Bauman (2001) afirma con relación a ello que:

“(...) cuando se derrumba la comunidad, se inventa la identidad (...) la identidad goza del predicamento que tiene porque se ha convertido en un sustituto de la

comunidad, de ese supuesto hogar natural que ya no está a nuestro alcance en un mundo rápidamente privatizado e individualizado, velozmente globalizador y que, por tanto, no puede concebirse como un refugio acogedor de seguridad y confianza” (Bauman, 2001: 174).

El mundo globalizado, pues, es un mundo carente de los sentidos que les permitirían a los miembros de una comunidad agrupar ciertas significaciones en torno a las cuales podrían conformarse en un entorno de seguridad y confianza. Por razones antropológicas, los seres humanos requieren la conformación de tales comunidades de sentido; sin embargo, tales sentidos, elementos primordiales para la conformación de la identidad social, se encuentran en crisis.

El fenómeno de la difusividad para la construcción de sentidos como base de la identidad social no es exclusivamente un fenómeno contemporáneo. Pareciera ser una constante en el marco de emergencia de la Modernidad, donde, según Berman (2001), haciendo referencia a la clásica frase de K. Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Sin embargo, este desvanecimiento resulta de especial significación al caracterizar el contexto socio-cultural de conformación identitaria: genera una “crisis de identidad”, dado que resulta frecuente la dificultad para construir una identidad estable en un marco social poco consistente.

La transformación de la identidad surge, claramente, con el pasaje de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas. Tal como afirmaba Nisbet (2001), el cambio de sociedades donde primaba la adscripción por aquellas en donde se privilegia el logro conduce a la necesaria modificación en los modos de conformación de las identidades; en sociedades modernas, la identidad se “construye”, se constituye como una tarea para los actores sociales, de modo tal que se perfila como un proyecto colectivo, donde aparece la libertad (de elección, entre múltiples posibles identidades), pero al mismo tiempo la incertidumbre y la inseguridad. Para las sociedades modernas, la identidad se instaura como un problema, como tarea individual; en las formas sociales previas, la identidad era

algo “dado”, se consideraba un elemento natural, anclado en los confines de su comunidad territorial. La complejización de las estructuras sociales modernas implicó, a su vez, un desgaste de los espacios comunitarios en donde los actores sociales establecían sus redes sociales. Los límites de su comunidad, donde los lazos de co-presencia de privilegian, no coinciden con los de la nueva sociedad. De tal modo, al modo de decir de Anderson (2003), los actores sociales deben ahora identificarse con una “comunidad imaginada”. Vale la pena aclarar el hecho de que los procesos de conformación de la identidad reconocen al menos dos niveles: la identidad colectiva (la formación del “nosotros”), que refiere a este modo peculiar de pensarse dentro de una “comunidad imaginada”, y la identidad personal, relacionada primariamente con el decurso biográfico del individuo. Esta segunda identidad, entendida como “identidad del yo” (Giddens, 1998), se ve afectada por el creciente proceso de individualización propugnado por el desarrollo de las sociedades modernas. Esto conduce a una fragmentación del yo, a una creciente escisión de la identidad, que se debe manifestar de modo distinto en los ámbitos públicos y privados. Con relación a esta segunda manera de comprender la identidad, explica Martínez Sahuquillo (2003) que:

“(...) el rasgo que en mayor medida distingue a la identidad moderna de la identidad tradicional es que la primera es altamente individuada (...) el proyecto vital que diseña el individuo se convierte en fuente primaria de la identidad y la mayoría de las decisiones concretas de la vida se definen como medios para un fin, en función del proyecto vital global, que se define de un modo muy incierto (Martínez Sahuquillo, 2003: 813).

Esta profunda incertidumbre es lo que convoca a los hombres a una situación de virtual anomia, de profundas dificultades para identificarse con causas colectivas. El hombre se ve, en consecuencia, obligado a conformar su identidad en solitario, con los recursos personales que tiene a disposición. La existencia de una “biografía electiva” (Beck, 1995) es el escenario propicio para la aparición de riesgos sociales de difícil cálculo y predicción;

no se trata de una decisión personal del individuo, sino más bien de una condición estructural de la situación moderna. En este sentido:

“A este rasgo estructural de la identidad moderna hay que añadir otros que derivan, entre otras cosas, de la movilidad consustancial que caracteriza al mundo moderno, la cual propicia la extensión de una discontinuidad cada vez mayor entre distintas etapas de la vida individual, lo que obliga al sujeto a tener que transformar su definición de sí mismo, así como a reinterpretar constantemente su pasado, en función de los cambios de rol, estatus, espaciales, familiares, etc. (Martínez Sahuquillo, 2003: 814).

La identidad se torna maleable, cambiante, difícilmente asible de una vez y para siempre. El individuo se encuentra abierto a la realización sucesiva de muchas posibles identidades, lo cual convierte a la identidad moderna no sólo en una identificación abierta, sino también reflexiva. Asimismo, la creciente complejidad estructural de las sociedades modernas provoca que las identidades se conviertan en cada vez más diferenciadas. Emerge así una idea de identidad estratificada o plural, lo cual compele al sujeto a cambiar permanente de valores, actitudes y compromisos de acuerdo a los roles que desempeña en el decurso de la vida cotidiana. Por su parte, la Modernidad también obliga al hombre a escindirse identitariamente en dos: su identidad privada, vinculada con los aspectos más personales y subjetivos de la vida personal del actor; y su identidad pública, relacionada con su inserción en la estructura institucional, incluso con la político-administrativa o estatal, con la cual tiene cada vez mayor distancia e indiferencia. De algún modo, se produce una escisión de la identidad en una que asume la forma de concreción, frente a otra que toma la modalidad del anonimato (Martínez Sahuquillo, 2003). La escisión del “yo” conlleva a una “actuación” de roles, en el sentido de representación goffmaniana, lo que provoca que el sujeto advierta que dicha representación asume un carácter estratégico, sólo a los fines de conseguir ciertos fines racionalmente definidos. Esto resulta especialmente preocupante en el caso del ejercicio de la identidad ciudadana, en

donde los actores se mueven en un entramado de relaciones sociales sumamente impersonales, reproduciendo una sociedad con fuertes rasgos burocratizados.

En línea con lo dicho previamente, la sociedad moderna, con su racionalización creciente y sus múltiples “mundos de la vida”, es decir, con esta compartimentación de la vida social, convoca a una crisis de sentido que incide en la conformación de las identidades sociales, y que se manifiesta en particular en la identidad ciudadana. La escisión de la identidad entre público y privada conduce a que los sujetos se desinteresen de la vida pública, y se vuelquen a la esfera de lo íntimo para buscar allí algún criterio de identificación que les permita manejarse en el mundo moderno. De este modo, se produce un fenómeno anticipado por Turner (1969), que señala que ciertos movimientos sociales intentan:

“(...) hacer permanente la experiencia de “liminaridad” que todas las sociedades tienen reservada a los neófitos que participan en un rito de pasaje entre dos roles o estados, o bien se genera en las épocas de efervescencia social en las que surgen movimientos religiosos o políticos carismáticos que construyen ese tipo de comunidades” (Turner, 1969: 141).

La lejanía y abstracción de la sociedad moderna expulsa al sujeto a la conformación de una identidad anclada en los procesos de subjetivación y privatización del yo; se trata de una identidad desinstitucionalizada característica de las sociedades industriales modernas. Esta concepción se ancla en la pretensión del sujeto de poder identificarse por fuera de los roles y estatus que la propia sociedad le propone, de manera tal que se conforma un sentido común que reproduce la noción de una “identidad auténtica”, que viene dada por fuera de los lazos comunitarios o societarios que los sujetos entablan. La sociología de la Modernidad, pues, entiende al problema de la identidad como una cuestión conflictiva que obliga al individuo a resolverla subjetivamente. Todo ello:

“(...) favorece el mencionado fenómeno de la escisión y privatización de la identidad y genera movimientos reactivos de rebeldía cuyos miembros buscan

superar la acechante crisis de identidad fundiendo su yo en una communitas en la que se sacrifica la autonomía en beneficio del ansiado sentimiento de pertenencia” (Martínez Sahuquillo, 2003: 816).

Sin dudas, tanto el proceso de privatización de la identidad como el de “re-encantamiento” y “re-colectivización” de la misma se encuentra condicionado por una serie de procesos socio-históricos que es posible reconstruir en el desarrollo de la Modernidad. Tales procesos inciden en los distintos modos en que la identificación, tanto colectiva como individual, se produce a lo largo del tiempo y admite distintas mutaciones.

En cuanto a las fuentes colectivas de identidad, sin dudas unas de las más importantes han sido tanto la religión como la nación. Sin embargo, y de manera concurrente con ellas, no es posible olvidar que en las primeras fases del desarrollo de la Modernidad, la pertenencia a una comunidad política operó de manera sumamente significativa para la definición del yo. En este sentido:

“(…) aunque la modernización de las sociedades occidentales se hizo sobre las cenizas de las comunidades locales, esas comunidades densas, basadas en las relaciones cara-cara y en las lealtades personales, el Estado-Nación cubrió ese vacío haciéndose cargo de reedificar en un nivel de organización supralocal una conciencia de pertenencia nacional que sustituyese a las viejas identidades locales” (Martínez Sahuquillo, 2003: 818).

De este modo, los Estados nacionales, utilizando la retórica del nacionalismo patriótico, conformaron un proceso de diseño y construcción de la nación como preexistente al propio Estado. Claro está que en estos procesos de conformación de la identidad ciudadana han estado teñidos por distintos “proyectos”. El que finalmente se impuso fue el de corte liberal, encarnado en el modelo republicano y laico francés, el cual pone énfasis en la noción de la ciudadanía y en el ejercicio de derechos individuales derivados

de la pertenencia al Estado, los cuales son una y otra vez legitimados por medio de actuaciones políticas. Por ello:

“(...) los Estados-Nación occidentales tuvieron un éxito relativo en la creación de una conciencia nacional fuerte que aglutinase a los ciudadanos de cada uno de ellos y que generara la impresión en el imaginario colectivo de que el mundo se dividía en espacios geográfica y culturalmente bien delimitados llamados naciones (...)” (Martínez Sahuquillo, 2003: 818).

El otro gran elemento de cohesión y conformación identitaria fue la religión. A pesar de la creciente secularización de las sociedades modernas, lo cierto es que en las primeras fases de la Modernidad, la identidad nacional y la identidad religiosa estuvieron muy estrechadas. Piénsese en la ya clásica reflexión de A. de Tocqueville al caracterizar el desarrollo institucional de la democracia americana, en la cual encuentra que la efectividad de tal diseño se ancla en la condición de una homogeneidad cultural (otorgada principalmente por el carácter común religioso de los primeros colonos), lo que configura una “igualdad social” fundamental. En este sentido, Tocqueville reconocía que la identidad nacional no se encontraba reñida con la identidad religiosa, e incluso tampoco con la identidad personal anclada en la ética puritana; estos modos de identificación se encontraban en una armónica comunión.

Sin embargo, la Modernidad en su fase radicalizada (Giddens, 1998) o globalizada (Bauman, 2001) socava estas bases relativamente sólidas de la identidad. La estructura social se modifica, y en virtud de ello, los Estados-nacionales se muestran con dificultades para conformar el aparato institucional desde el cual se promueva la identificación nacional. Todo ello conlleva a las dificultades asociadas al proceso de globalización, el cual comporta el escenario actual en donde las viejas identidades “modernas” se ven amenazadas, frente a las aceleradas transformaciones de los distintos órdenes institucionales. En este sentido:

“(...) si la sociedad se ha vuelto progresivamente inestable e imprevisible es bastante comprensible que la identidad sea algo cada vez más frágil e inestable. No se trata sólo de que sea altamente individuada, reflexiva y diferenciada (...), es que pierde uno de sus rasgos típicos, cual es la continuidad” (Martínez Sahuquillo, 2003: 821).

La privatización de la identidad (Bauman, 2003) es consecuencia, pues, al menos en el ámbito de la identidad colectiva, en la crisis en la que se encuentran las viejas fuentes de identificación modernas, es decir, tanto el Estado-nación como la religión “convencional” o institucionalizada. Frente a esta crisis, resulta necesario que los sujetos apelen a nuevas fuentes de identificación. Por ello, no resulta casual la aparición de movimientos comunitarios o nuevas formas de comunitarismo. En esta línea de argumentación:

“(...) Si las iglesias tradicionales asisten a una pérdida de fieles dada su incapacidad para satisfacer nuevas necesidades y atender a nuevas demandas, florecen numerosos movimientos religiosos que ofrecen a sus seguidores lo que la religión institucional no ofrece: una praxis tanto de “pertenencia” como de “autodefinición” (Martínez Sahuquillo, 2003: 822).

Por ello, los nuevos movimientos religiosos colaboran en la recomposición de una identidad “monolítica”, frente a ese escenario de profusa estratificación o multidimensionalidad de la identidad en el contexto de la globalización. No obstante, el grado de autonomía y libertad del sujeto, ciertamente, se encuentra afectado, por no decir disminuido. Lo mismo ocurre en el seno de los Estados-Nación, los cuales se muestran incapaces para suscitar en la ciudadanía esa adhesión. La emergencia de movimientos nacionalistas sub-nacionales ofrecen al ciudadano lo que el Estado no ofrece, o más bien, no puede ofrecer: la noción de una comunidad con fuerte cohesión entre sus miembros. Esta retórica de los movimientos nacionalistas no implica necesariamente que su oferta sea verdadera; no obstante, a nivel de la subjetividad de los actores opera de modo tal de sentar las bases sobre las cuales se puede reconstruir una

identificación que se encontraba erosionada. En última instancia, la emergencia de estos nacionalismos comunitaristas se origina en la pérdida de legitimidad (y poder) de los Estados nacionales. La desafección de la ciudadanía se manifiesta, pues, en la adhesión de los individuos a estos movimientos. En conclusión, a esta fase de la Modernidad (radicalizada):

“(…) le corresponde una identidad muy individuada, abierta, reflexiva, diferenciada y, en contraste con la de la anterior fase, cada vez más fragmentaria, móvil, discontinua o precaria (….) existen claros indicios de que hay muchos individuos descontentos con esa inseguridad o ansiedad que resultan de una identidad tan frágil” (Martínez Sahuquillo, 2003: 823).

Martínez Sahuquillo (2003) sostiene, a modo de conclusión, que tanto las viejas religiones como los nuevos movimientos religiosos, conformados en torno a la idea de una “comunidad de sentido”, ofrecen una vía por medio de las cuales los sujetos aún pueden recurrir para conformar su identidad, incluso en el contexto de “crisis de sentido” que implica el momento contemporáneo de desarrollo de la sociedad moderna.

3.8. La identidad nacional en el caso argentino

Koldorf (2010) revisa la conformación del Estado nacional argentino y el modo de integración social y política que implicó. En su proceso formativo, iniciado a fines del siglo XIX, el Estado se valió de la institución escolar como vehículo de transmisión de valores y símbolos tendientes a la conformación del ser nacional. La preocupación de las élites políticas de la época se sustentaba en la incorporación de las masas inmigratorias, que al tiempo que se pensaba operarían como transmisoras de “civilidad”, también se advertían como factores de disolución de una identidad nacional en pleno proceso formativo. De tal modo, la escuela operó como mecanismo institucional de transmisión de valores socioculturales. En palabras de la autora:

“En ese proceso de construcción de la nación, el problema de los sectores dominantes será la incorporación de las masas de inmigrantes, en especial, los inmigrantes pobres urbanos de principio de siglo. En tal sentido, la escuela cumplirá ese importante papel “civilizador” e “integrador” orientado desde el pensamiento positivista y reforzado por las corrientes del pensamiento nacionalista que apuntan a la argentinización del inmigrante (Koldorf, 2010: 79).

Sin embargo, el proceso de incorporación de las masas de inmigrantes, con su bagaje cultural y diferencias específicas, supuso la necesidad de homogeneización de tales diferencias. Al igual que otros procesos constitutivos del Estado, el caso argentino se caracterizó por la conformación de un “ser nacional” que no integraba las diferencias de sus bases sociales de disposición, sino más bien lo contrario; la identidad ciudadana argentina se caracterizó por la homogeneidad cultural. Por ello, Koldorf (2010) afirma:

“(…) se puede decir que, en el momento de constitución del Estado nación, existió una correlación entre el desarrollo de los proyectos de escolarización y el desarrollo de las políticas de inmigración (...) En ello, el papel de la escuela tendió a formar la Nación entendida de acuerdo a las ideas del siglo XIX como mono-cultural y monolingüe” (Koldorf, 2010: 79).

Previamente se ha discutido las nociones de pluralismo y multiculturalismo para identificar las disputas políticas que se generan en el seno de los estados nacionales frente a las reivindicaciones exigidas por los grupos socioculturales minoritarios. Sin embargo, en los últimos años ha aparecido un nuevo “paradigma” que problematiza y discute con los defensores del pluralismo y el multiculturalismo. La corriente de la interculturalidad sostiene que ambos conceptos reafirman la relación de subordinación de los grupos minoritarios, en tanto que se fundan en la noción de tolerancia. Para los interculturalistas (Achilli, 2010), la idea de tolerar al “distinto” implica una aceptación pasiva de su condición, pero no una comprensión integradora del “otro” al colectivo social. Tolerar implica, entonces, suponer que el otro está en una condición de inferioridad que conduce

al grupo dominante o hegemónico a integrarlo por medio de la “aceptación” de su diversidad, sin pretender verdaderamente incorporarlo al colectivo social mayor. Achilli (2010) sostiene que:

“Habría que partir de una obviedad al considerar que cualquier relación social supone siempre una relación de interculturalidad. Es decir, toda interacción y relación humana supone un proceso en el que se pone en juego diferentes posiciones sociales, diferentes tradiciones socioculturales, diferentes intereses y expectativas, diferentes modalidades de legitimaciones ideológicas, diferentes creencias, modos de vida. Por lo tanto, lo intercultural resulta explicable en las lógicas de las relaciones sociales de una época y de un determinado contexto” (Achilli, 2010: 97).

De este modo, mientras pluralismo y multiculturalismo implicarían integración sin luchas o conflictos, el paradigma de la interculturalidad incorpora al conflicto como un elemento primordial en la lucha de intereses, cosmovisiones, símbolos que se ponen en juego siempre que la diversidad sociocultural existe. Es decir, el paradigma de la interculturalidad sostiene que los grupos sociales mantienen complejos procesos de negociación de la conformación identitaria, todos ellos en el marco de relaciones sociales mediadas por la legitimidad del ser ciudadano, que pretende homogeneizar aquello que es heterogéneo en sus propias bases. En este sentido, Achilli (2010) afirma que:

“La noción de interculturalidad remite a no entenderla al modo de interacciones sociales de reciprocidades neutras y simétricas. Sino, más bien, como relaciones que suponen contradicciones, conflictos, negociaciones entre diferentes intereses, legitimaciones y sentidos en las que no están ausentes las situaciones que devienen de desigualdades sociales y, por ende, de poder. Por lo tanto, tampoco resultan relaciones estáticas sino que se van entramando en procesos sociales en continuo movimiento” (Achilli, 2010: 98).

Las concepciones más actuales de ciudadanía aluden a dos esferas diferentes pero complementarias del ejercicio de la misma. Por un lado, se sostiene la consideración clásica de la ciudadanía en tanto miembros de una comunidad organizada que detentan derechos y mantienen obligaciones. Al mismo tiempo, por otro lado, la ciudadanía también refiere a prácticas sociales y políticas, a la participación en el ámbito civil y estatal. Svampa (2005) recupera ambas dimensiones al considerar su noción de ciudadanía.

Aún más significativo a los efectos de la investigación sobre los aspectos discriminatorios vinculados con el ejercicio de la ciudadanía es el concepto de ciudadanía que elabora o considera Habermas (2010). La ciudadanía no es sólo conjunto de derechos validados y otorgados por el Estado; la ciudadanía es también construcción de identidad. En este sentido, el concepto de ciudadanía adquiere una dimensión sociológica, en tanto conforma un agrupamiento o comunidad política que encuentra algún elemento sociocultural común, tal como una lengua, una historia o pasado, una pertenencia religiosa o, en términos más amplios, una cultura. La concepción de Habermas de ciudadanía es análoga a la de nacionalidad, y por ello, se establece una cierta asociación entre nación y ciudadanía.

Sin embargo, la idea de ciudadanía vinculada con un ser nacional no es la única que se ha desarrollado en el seno de la reflexión filosófica-política. La tradición republicana entiende que la ciudadanía se relaciona más bien con principios, valores e ideas de carácter universal, independientes de todo vínculo cultural con una nación, y en virtud de ello, con el Estado-Nación. Esta tradición se ve reflejada en la actual consideración sobre la idea de derechos humanos. Como tales, los derechos humanos no se encuentran vinculados a un proceso de diferenciación sociocultural; por el contrario, la normativización jurídica de tales derechos tiende a eliminar diferencias y a establecer un rasero válido universalmente. Sin embargo, Kymlicka (1997) sostiene que ciudadanía y nación o comunidad de pertenencia son nociones que van de la mano. Por tal motivo, al referir al concepto de ciudadanía se está implicando, al mismo tiempo, la existencia de derechos

individuales del sujeto político; pero también la relación más o menos estrecha con una comunidad territorial o cultural determinada.

El caso de los Testigos de Jehová supone una consideración especial al pensar la ciudadanía en tanto status inserto en una estructura institucional específica. Ciertamente, todo miembro de la Asociación Testigo de Jehová cuenta con el status de ciudadanía; sin embargo, el desempeño de rol de ciudadano que tal status implica se ve condicionado por el cumplimiento de ciertos imperativos morales que operan como normas reguladoras de los comportamientos. En términos sencillos, un Testigo de Jehová puede tener la condición de ciudadano; sin embargo, no ejerce dicha condición y tal situación, lo ubica en una situación de mayor debilidad.

La pertenencia a un Estado es fundamental en términos de conformación de la identidad social. Sin embargo, la definición de tal instancia territorial de identificación es el resultado de un proceso socio-histórico más bien reciente, en términos de desarrollos de largo plazo. Hacia mediados del siglo XVII, la conocida Paz de Westfalia puso fin a un sinfín de conflictos religiosos e inauguró un proceso de conformación del Estado Moderno. La concepción moderna de Estado implicó un proceso de despersonalización del poder (antes concentrado en la figura del señor feudal, por medio de relaciones de servidumbre y vasallaje) y una concentración territorial del mismo. De este modo, la conformación de identidad aparece ligada a la delimitación territorial. Previo a la conformación del Estado Moderno, la identidad se vinculaba con elementos de diversa índole y jerarquía. Los elementos habituales de identificación lo conformaban la pertenencia religiosa, la posición en la estructura social, y ciertamente el territorio, si bien este era un factor claramente secundario (Brown, 2005).

Habermas (2010) señala entonces que los procesos de conformación del Estado y la Nación se condujeron en sendas paralelas que, eventualmente, entraron en contacto al momento de producirse el Estado-Nación. Por tal motivo, la definición y codificación de ciudadanía asume un doble canal: por un lado, en términos de derechos civiles que son

reconocidos a los actores políticos; por otro lado, la pertenencia a una comunidad o pueblo que encuentra en los elementos socioculturales sus fundamentos definitorios.

3.9. La concepción de ciudadanía de los Testigos de Jehová

Los Testigos de Jehová tienen una concepción particular de la noción de ciudadanía. Esta concepción se encuentra constantemente reforzada en la literatura especializada de la Organización. Todo Testigo de Jehová se considera “neutral”. Esta calificación hace referencia a su condición como un grupo “de excepción”. En este sentido, por su condición de Testigos de Jehová están convocados a no participar de ningún asunto político, ni asumir ninguna posición en un conflicto público. A su vez, no participan de celebraciones patrióticas ni actos cívicos, a excepción de aquellos que son obligatorios. En el caso de Argentina, donde el sufragio no sólo es un derecho, sino también una obligación, los Testigos de Jehová cumplen con la formalidad de hacerse presente en el acto electoral, sin que ello implique la realización sustantiva del acto. Es decir, cumplen con la forma, no así con el contenido de la práctica. Todo ello se deriva de su condición excepcional: los Testigos de Jehová se consideran que “están en el mundo”, pero que “no son parte de este mundo”.

Los Testigos de Jehová consideran que todos los gobiernos terrenales, no importa el régimen o tipo de gobierno, son propiedad del Diablo. A partir de la interpretación del pasaje bíblico del Nuevo Testamento según Mateo 4:8-9, el cual indica:

“Otra vez le llevó el Diablo a un monte muy alto, y le mostró todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, y le dijo: todo esto te daré, si postrado me adorares”.

La interpretación oficial del pasaje bíblico indica que el Diablo solo podría haber ofrecido a Jesús los reinos del mundo si estos fueran suyos, de modo tal que se presupone que ante dicho ofrecimiento, se entiende que los gobiernos mundiales son posesión del demonio. La literatura especializada sobre el tema señala interpretaciones coincidentes. Por

ejemplo, en la publicación Sobrevivientes que entran en una nueva tierra (1984), se indica que:

“Por nobles que hayan sido los objetivos de las personas que han ejercido autoridad, todos los gobiernos humanos son manipulados por fuerzas que están más allá del control de los hombres en puestos de responsabilidad. ¿Quiénes efectúan esta manipulación? Espíritus sobrehumanos: Satanás el Diablo y sus demonios” (WTBTS, 1984).

Los Testigos de Jehová sostienen que su falta de involucramiento en los asuntos políticos se encuentra fundada en el texto bíblico. Según la página oficial de la Watch Tower Bible and Tract Society¹⁷, la Asociación de los Testigos de Jehová no conforma ningún grupo de presión, no participa de modo alguno en actos de proselitismo político, ni compele a sus miembros a que voten por ningún candidato o partido. La Asociación tampoco pretende presentarse a elecciones de ningún tipo, ni ofrece manifestaciones públicas de apoyo o rechazo a ningún funcionario, partido, movimiento y demás. La “neutralidad política” encuentra sustento en el pasaje bíblico del Evangelio de Juan 6:15, el cual indica que:

“Pero entendiendo Jesús que iban a venir para apoderarse de él y hacerle rey, volvió a retirarse al monte él solo”

La interpretación oficial del pasaje bíblico señala que Jesús se negó a aceptar cargos políticos. Jesús fue quien les indicó a sus seguidores que tampoco debían ser “parte del mundo”. Por tal motivo, los Testigos de Jehová rechazan cualquier apoyo a bandos políticos o posiciones políticas. El fundamento de tal práctica nuevamente se encuentra en el texto bíblico. El Evangelio de Juan 17:14 señala que:

¹⁷ El sitio web de la Asociación de los Testigos de Jehová ofrece una variada información sobre sus creencias religiosas, al tiempo que desarrolla las implicancias de las mismas en el desarrollo de la vida cotidiana. Véase <http://www.jw.org/es/testigos-de-jehov%C3%A1/preguntas-frecuentes/neutralidad-pol%C3%ADtica/> (Documento electrónico en línea; recuperado el 09-01-15).

“Yo les he dado tu palabra; y el mundo los aborreció, porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal. No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. Santificalos en tu verdad; tu palabra es verdad. Como tú me enviaste al mundo, así yo los he enviado al mundo”

El Evangelio según Juan 18: 36 también es otra fuente recuperada por los Testigos de Jehová para fundamentar su neutralidad política. Según el texto bíblico:

“Respondió Jesús: Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí”

En el Evangelio de Marcos también existe un fundamento del texto sagrado que los Testigos de Jehová utilizan para justificar su posición con relación a la política. Este pasaje es usualmente referenciado para indicar la posición de cumplimiento a los ordenamientos legales terrenales, a pesar de que los gobiernos se consideren en manos de Satán. Según el texto bíblico:

“Y le enviaron algunos de los fariseos y de los herodianos, para que le sorprendiesen en alguna palabra. Vinieron ellos, le dijeron: Maestro, sabemos que eres hombre veraz, y que no te cuidas de nadie; porque no miras la apariencia de los hombres, sino que con verdad enseñas el camino de Dios. ¿Es lícito dar tributo a César, o no? ¿Daremos, o no daremos? Más él, percibiendo la hipocresía de ellos, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme la moneda para que la vea. Ellos se la trajeron; y les dijo: ¿De quién es esta imagen y la inscripción? Ellos le dijeron: de César. Respondiendo Jesús, les dijo: Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios. Y se maravillaron de él”

Los Testigos de Jehová consideran que forman parte de un gobierno teocrático, y por lo tanto, sólo consideran que deben prestar lealtad al Reino de Dios. El gobierno de Dios es referenciado en el Evangelio de Mateo 24:14, que señala:

“Y será predicado este Evangelio del Reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin” (Mateo: 24: 14).

La posición de neutralidad política es una directiva de la Asociación de los Testigos de Jehová a nivel mundial, de modo tal que ninguna filial local toma partido por cuestiones políticas locales ni internacionales. En aquellos países donde las cuestiones políticas implican ciertas obligaciones formales (por ejemplo, en Argentina, con el caso del acto electoral), se considera que la participación del creyente en la práctica política es una mera formalidad, sin contenido sustantivo. Se interpreta que se cumple con la obligación del acto pero en un sentido meramente procedimental, al igual que un Testigo de Jehová cumple con las obligaciones del pago de impuestos, por ejemplo. En tanto los Testigos sólo ofrecen lealtad sincera al reino celestial de Jehová, se obligan al mismo tiempo a llevar adelante la proclamación de su próxima venida, como manera de anunciación. La segunda carta de Pablo a los Corintios 5:20 señala que:

“Así que, somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros; os rogamos en nombre de Cristo: reconciliaos con Dios” (Corintios 5: 20).

En la carta de Pablo a los Efesios 6:20 también se anuncia la venida próxima del Reino de Dios:

“Por el cual soy embajador en cadenas; que con denuedo hable de él, como debo hablar” (Efesios 6: 20).

La posición de los Testigos de Jehová en términos de neutralidad es la condición para que su ideario, creencias y modos de comportamiento no se encuentren limitados a las

ideologías políticas de los destinatarios del mensaje divino. Según los Testigos de Jehová, el mensaje de Jehová es universal, y las diferencias políticas mundanas sólo conducen a la separación y la digresión. La universalidad del mensaje divino también encuentra justificación en el texto bíblico, en el cual se enuncia la existencia de un gobierno teocrático, un gobierno de Dios que convoca a la Humanidad. Sólo Jehová, en términos del ideario de los Testigos de Jehová, puede resolver los problemas del mundo, problemas que se presentan comunes a toda la Humanidad. Según el texto bíblico:

“En Dios he cifrado mi confianza. No tendré miedo. ¿Qué puede hacerme el hombre terrestre?” (Salmo, 56:11).

“Jehová es mi luz y mi salvación. ¿De quién he de temer? Jehová es la plaza fuerte de mi vida. ¿De quién he de sentir pavor?” (Salmo, 27:1).

“Escúchenme, ustedes, lo que conocen la justicia, el pueblo en cuyo corazón está mi ley. No tengan miedo al oprobio de los hombres mortales, y no se sobrecojan de terror simplemente a causa de sus palabras injuriosas” (Isaías, 51:7).

Los Testigos de Jehová entienden que Jehová ha convocado a la Humanidad como una totalidad. Esa interpelación a la Humanidad toda no puede ser quebrada por diferencias políticas. La política es una actividad que, desde la perspectiva de los Testigos, es considerada de modo negativo, como causa de la ruptura de la unidad de los hombres. Por ello, los Testigos de Jehová se consideran un grupo religioso en donde las distinciones nacionales no aplican; son todos hermanos, sin importar su origen étnico, o sus distinciones. Muchas de estas distinciones son falaces. Por ejemplo, asumirse como ciudadanos nacionales quiebra la unidad internacional de la Organización. Esta concepción, claro está, encuentra fundamento en los textos bíblicos. Según el texto sagrado:

“Pero, además de estas cosas, [vístanse de] amor, porque es un vínculo perfecto de unión (Colosenses, 3:14).

“En verdad, este es su mandamiento: que tengamos fe en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos estemos amando unos a otros, así como él nos dio su mandamiento” (1 Juan, 3:23).

“Honren a [hombres] de toda clase, tengan amor a toda la asociación de hermanos, estén en temor de Dios, den honra al rey” (Pedro, 2:17).

“Ahora los exhorto, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que todos hablen de acuerdo, y que no haya divisiones entre ustedes, sino que estén aptamente unidos en la misma mente y en la misma forma de pensar” (1 Corintios, 1:10).

La falta de acuerdo con las divisiones políticas que ocasionan los gobiernos terrenales no implica que los Testigos de Jehová convoquen a sus fieles a acciones de rebeldía o irrespeto a los gobiernos temporales. Si bien se consideran que tales gobiernos son posesión de Satanás, forman parte de un plan divino del cual el hombre no puede tener plena comprensión. Por ello, los Testigos de Jehová convocan a que sus miembros asuman una postura de respeto a los gobiernos terrenales y de sometimiento a su autoridad. Según el texto bíblico:

“Toda alma esté en sujeción a las autoridades superiores, porque no hay autoridad a no ser por Dios; las autoridades que existen están colocadas por Dios en sus posiciones relativas” (Romanos, 13:1).

Por ello, y en tanto que los gobiernos mundanos se consideran parte del plan divino de Jehová, el Testigo de Jehová es convocado al cumplimiento de las normativas mundanas, especialmente de aquellas que los gobiernos terrenales les imponen como parte de los mismos. Por tal motivo, los Testigos de Jehová promueven entre sus miembros el

cumplimiento de las obligaciones ciudadanas, tales como el pago de impuestos, o las acciones colaborativas que suponen un beneficio para toda la comunidad (en el sentido amplio del término). El respeto a los gobiernos también se manifiesta en no tomar partido por acciones que pudieran cuestionar o poner en riesgo la dominación política de la autoridad. Los Testigos de Jehová entienden que el gobierno temporal es un arreglo “necesario” de Dios, y por ello, promueven el bienestar y la estabilidad, en vez de cualquier acción que pudiera socavar el ejercicio de la dominación. El texto bíblico sirve nuevamente de legitimador de estas afirmaciones, al señalar que:

“Por lo tanto exhorto, ante todo, a que se hagan ruegos, oraciones, intercesiones, ofrendas de gracias, respecto a hombres de toda clase, respecto a reyes y a todos los que están en alto puesto, a fin de que sigamos llevando una vida tranquila y quieta con plena devoción piadosa y seriedad” (1 Timoteo, 2: 1,2).

La Organización explica que no existen constreñimientos entre sus fieles respecto del derecho que tienen para asumir sus propias decisiones en cuestiones políticas. Al mismo tiempo, promueve la participación de los Testigos en elecciones políticas, especialmente en aquellos países donde se trata de una obligación ciudadana. Sin embargo, si el acto electoral no se tratase de una obligación, explica la Organización que tampoco existen limitaciones para sus miembros de participar en el mismo, siempre que ello fuese una decisión personal¹⁸.

Los Testigos de Jehová entienden que la postura de neutralidad política se encuentra vinculada con la actitud de los primeros apóstoles asumieron con la relación al gobierno terrenal de sus tiempos. No se trata de una interpretación “nueva”, sino que se encuentra en los fundamentos de la organización de los primeros cristianos. Por otro lado, la

¹⁸ Sin embargo, esta “libertad” para participar en actos ciudadanos debe ser problematizada. La estructura de dominación de la Organización deja poco espacio para que los miembros puedan desarrollar actividades que son consideradas “no deseadas” por el Cuerpo Gobernante. En otra sección de este trabajo de investigación se desarrolla ampliamente esta cuestión. Véase capítulo VIII.

posición de neutralidad política opera como un reaseguro para los gobiernos terrenales de su seguridad. Existe una literatura que cuestiona la posición de los Testigos de Jehová con relación a su posición política, e incluso en varios países, esta condición implicó que sean considerados como grupos “subversivos” o cuestionadores del orden político vigente¹⁹. Sin embargo, la Organización explica que su posición de neutralidad política no debe ser considerada como una amenaza para los regímenes políticos, sino como una condición que favorece su estabilidad. Según lo explicado por la propia Organización en su página web institucional:

“Veamos, por ejemplo, lo que decía un informe publicado en 2001 por la Academia Nacional de Ciencias de Ucrania. Respecto a nuestra neutralidad política comentó: << puede que ahora esta postura de los Testigos de Jehová no sea del agrado de todos. De hecho, esa fue precisamente la razón por la que fueron condenados por los regímenes totalitarios, tanto el nazi como el comunista >>. El informe añade que bajo la represión soviética, los Testigos de Jehová << siempre fueron ciudadanos respetuosos de la ley >>, que << trabajaron de forma honrada y altruista en granjas colectivas y en fábricas >> y que << nunca representaron una amenaza para el régimen comunista >>. El informe concluyó que las creencias y prácticas de los Testigos de Jehová de hoy << no pretenden minar la seguridad ni la unidad de ningún país >>” (WTBTS, 2015).

La neutralidad política de los Testigos de Jehová, entendida como el respeto a los gobiernos temporales, sin embargo, no es absoluta. Existe siempre la posibilidad de que los gobiernos mundanos propugnen por la realización de prácticas que contradicen los deseos de Dios. En dicho caso, la preeminencia la tiene la creencia religiosa. Es decir,

¹⁹ Tales fueron los argumentos para que los Testigos de Jehová fuesen considerados “peligrosos” y sean perseguidos en regímenes totalitarios. En otra sección de este trabajo se explica los fundamentos que esgrimió el régimen nacional-socialista alemán para considerar a los Testigos de Jehová como sujetos merecedores de concentración y exterminio. Asimismo, en regímenes democráticos, muchas veces los Testigos de Jehová fueron considerados “peligrosos” del orden nacional. Tales fueron los argumentos esgrimidos durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón para quitarle a los Testigos su registración en el Registro de Cultos. Este tema también se desarrolla ampliamente en otra sección de esta investigación. Véase capítulo VIII.

frente a contradicciones que pudieran aparecer entre lo exigido por un gobierno temporal y el conjunto de creencias religiosas de los Testigos, la segunda tiene mayor importancia que la primera. De tal modo, la Organización exige una lealtad absoluta a sus principios y reglas, entendidas como una manifestación de la lealtad hacia Jehová. En cambio, la subordinación a la dominación política de cualquier Estado, y en consecuencia, a las reglas de cualquier gobierno, siempre es relativa. Según lo publicado en *La Atalaya*:

“Puesto que los cristianos están en sujeción a las autoridades superiores, desean obedecer las leyes y los decretos judiciales; pero esta sujeción tiene que ser relativa. Si al cristiano se le pide que se someta a algo que viole la ley superior que pertenece a Dios, la ley divina vendría primero, tiene prioridad” (La Atalaya, 15-06-91).

La conformación del Estado nacional, entendida como un proceso de construcción social, implica al mismo tiempo la disposición de una instancia política de articulación de la dominación en una sociedad dada, al tiempo que la objetivación o cristalización de dicha instancia de dominación en un conjunto de instituciones sociales y políticas interdependientes, las cuales permiten en definitiva, el ejercicio del poder legítimo (Oszlak, 1997). Por lo tanto, la existencia del Estado nacional implicaría la posibilidad de identificar una serie de atributos o condiciones de estatidad, es decir, condiciones que habilitarían el proceso de construcción social y política conducente al Estado. Todo ello con la pretensión última del ejercicio legítimo de la violencia física en un territorio determinado, es decir, de la dominación política. Por ello, el Estado puede ser entendido como una relación social, como un cierto modo particular de conformación de un ordenamiento político (Weber, 1998).

Oszlak (1997) explica que existen cuatro capacidades de estatidad para considerar un Estado Nacional: 1) capacidad de externalizar su poder, por medio del reconocimiento de los otros Estados en el marco de un sistema internacional; de este modo, el Estado se reconoce como unidad soberana frente a los otros estados; 2) capacidad de

institucionalizar su autoridad, por medio de la organización de un sistema monopólico de medios de coerción física, es decir, disponer de los medios institucionales para ejercer la violencia física legítima en los marcos de su territorio; 3) capacidad de diferenciar su control, es decir, conformar un conjunto de instituciones diferenciadas funcionalmente que permitan la extracción legítima de recursos de la sociedad para el sostenimiento material del Estado; 4) capacidad de internalizar una identidad colectiva, es decir, promover y conformar una serie de símbolos que permitan reforzar los sentimientos de solidaridad social, y en consecuencia, favorecer el control ideológico como medio de control social y político.

Explica también Oszlak (1997) que históricamente, el Estado nacional argentino, con el objetivo de conformar un orden social y mantenerlo, desarrolló una serie de medidas combinadas de coerción y consenso, entendidas, como modalidades de penetración social. Entre las muchas modalidades implementadas, la penetración ideológica se caracterizó por la creación y difusión de valores, ideas, conocimientos y elementos simbólicos que favorecieran la legitimación del orden de dominación establecido. En este sentido, el Estado fue responsable de la generalización de la noción de ciudadanía, y en última instancia, de la propagación de una identidad ciudadana promovida por la generalización de este ideario “nacional”.

Resulta importante, pues, considerar lo anteriormente expuesto para contraponerlo al ideario de la Organización de los Testigos de Jehová con relación a su vinculación con los gobiernos mundanos. En particular, con la promoción de los símbolos nacionales que los estados promueven por medio de sus instituciones políticas.

Los Testigos de Jehová rechazan el saludo a la bandera en cualquier ceremonia cívica. El fundamento de tal negación consiste, básicamente, en que la práctica de la adoración está reservada exclusivamente a Jehová. Se considera que prestar honores a la bandera es una práctica indebida, lo mismo que cantar el himno nacional, o cualquier otro símbolo patrio.

Según lo publicado en la revista *La Atalaya*:

“Debe tenerse presente que una bandera nacional es más que una pieza de tela. Oficialmente se le considera un símbolo sagrado de una nación y se le trata con reverencia. El saludar o jurar lealtad a la bandera se considera un acto reverente, un acto de devoción sagrada, y puesto que la bandera es una imagen del Estado, tal acto constituye una forma de idolatría, un acto de infidelidad para con Dios y deslealtad al reino del Hijo de Dios” (La Atalaya, 01-05-74).

La Organización apela a la conciencia individual del creyente respecto del modo de manejarse frente a situaciones en las cuales se promueve prestar honores a los símbolos patrios. En este sentido, la Asociación señala que no debe confundirse asumir una actitud de respeto hacia los símbolos que resultan significativos para otros, con una actitud de plena adoración. Por ello, los Testigos de Jehová son convocados a que asuman posiciones de respeto silencioso en actos cívicos, sin que ello implique un modo “exigido” de comportamiento social en tales circunstancias. Es decir, la Organización deja librado a la conciencia individual del creyente cómo debe manejarse en tales circunstancias. Misma situación se promueve en el caso del canto del Himno Nacional u otra canción patria. Según la publicación *La Atalaya*:

“De hecho, las canciones patrióticas expresan las mismas ideas fundamentales que están incorporadas en el juramento de lealtad a la bandera. Y puesto que no hay base bíblica para el orgullo nacionalista que tanto ha dividido a nuestro mundo, nosotros no participamos en entonar canciones que ensalcen a naciones terrestres” (La Atalaya, 01-05-74).

En tanto que la identificación a la que apelan los Testigos de Jehová no reconoce límites territoriales (ni políticos, claro está), toda práctica que implique la segmentación de la comunidad de fieles en lealtades divididas, es combatida. Nuevamente, el caso del Himno es recuperado de modo similar que la bandera. Se considera que cantar la canción cívica

implica una práctica de adoración incongruente con las creencias fundamentales, y por ello se apela a la conciencia individual del creyente para que asuma una posición de respeto, pero de manifestación pública de rechazo hacia el significado del canto. Por ello, la Organización promueve que los Testigos de Jehová no canten el Himno; sin embargo, no establece condiciones específicas que demuestren el respeto por las prácticas de los demás ciudadanos (se puede estar de pie, o bien no).

La institución educativa ha sido, tradicionalmente, la fundamental de la cual se valió el Estado Nacional para promover una identidad colectiva, un “ser nacional”. Por ello, no es casual que en el seno de esta institución se observen conflictos entre los diversos actores sociales que participan de la misma.

Otra institución fundamental del Estado Nacional es el poder de policía, entendido en sentido amplio. Los Testigos de Jehová no participan como funcionarios en la institución militar, y por ello, se niegan a participar del Servicio Militar. Este tema ha sido sumamente sensible en el caso argentino cuando dicho servicio militar asumía carácter obligatorio. El fundamento religioso de la negación a participar en las Fuerzas Armadas es el cumplimiento del sexto mandamiento, que Moisés como intermediario de Jehová, comunicara al pueblo de Israel. Dicho mandamiento señala que se encuentra prohibido el derramamiento de sangre de otro ser humano. Por otra parte, la Asociación ha explicado de manera más expresa la prohibición de formar parte de las Fuerzas Armadas:

“[El pueblo de Israel es convocado a] no participar en quitar vidas humanas sin la autorización específicamente declarada de Dios” (¡Despertad!, 22-05-79).

Otro fundamento religioso sobre el cual se sostiene la prohibición de los creyentes Testigos de Jehová en la participación de Fuerzas Armadas es el texto bíblico de Isaías 2: 4, que dice:

“Tendrán que batir sus espadas en rejas de arado y sus lanzas en posaderas. No alzará espada nación contra nación, ni aprenderán más la guerra” (Isaías, 2: 4).

En virtud del fundamento bíblico, y del modo de vida asumido por los primeros cristianos del siglo I, los Testigos de Jehová niegan tanto la posibilidad de participar de la guerra por las implicancias que ello tiene: matar a un hermano, o sacrificar su propia vida en nombre del Estado. Ambas acciones son inadmisibles.

En aquellos Estados donde el servicio militar es obligatorio, los Testigos de Jehová se presentan como objetores de conciencia. No siempre ha sido una alternativa viable. En Argentina, previo a la eliminación del servicio militar obligatorio, los Testigos de Jehová debían cumplir prisión, pues se los consideraba desertores. En otros estados, tal como México, los Testigos de Jehová han encontrado modos de exceptuarse del servicio militar, aduciendo, por ejemplo, que por su condición de sacerdote (según la creencia de los Testigos, todos los creyentes son considerados ministros de culto), no les corresponde cumplir con esa carga pública.

Sin embargo, las publicaciones de la Sociedad de los Testigos de Jehová invitan a los creyentes a que tomen una decisión personal basada en su conciencia educada por la Biblia, especialmente en aquellos países donde la negativa a participar del servicio militar puede conducir a prisión. Sea como fuese, el tema es recuperado en reiteradas oportunidades por las publicaciones de la Organización.

Situación similar se le exige al creyente en el caso de su participación en la política. La posición con relación a los gobiernos temporales es compleja, aunque en definitiva, la máxima que rige el comportamiento político de los Testigos de Jehová consiste, fundamentalmente, en la no participación en movimientos sociales ni organizaciones políticas. Se sostiene como creencia básica que todos los gobiernos temporales existen con la anuencia de Jehová. Es decir, no existe gobierno terrenal que exista sin el permiso de Dios. Sin embargo, los Testigos de Jehová se consideran “embajadores” del gobierno

celestial de Jehová, de modo tal que no es posible para un creyente asumir una doble lealtad; la suprema le corresponde a Dios, motivo por el cual se le impide la participación en la praxis política. Por otro lado, la Organización desalienta la participación en movimientos sociales u organizaciones de la sociedad civil. Cualquier mejora en las condiciones de vida de la población nunca podrá provenir de una organización política terrenal, en tanto que se la considera heredera de los intereses de Satanás. Si debe esperarse una mejora en cualquier aspecto de las vidas de las personas, la misma sólo podrá provenir del poder del reino de Dios. La participación en las elecciones políticas es considerada una práctica que colabora en la tarea de Satanás. Por tal motivo, se desalienta dicha participación. El fundamento religioso puede encontrarse en lo explicado en el libro Entonces queda terminado el misterio de Dios (WTBTS, 1971), el cual explica que:

“(...) Si alguien adora a la “bestia salvaje”, que simboliza a la organización política mundial visible de Satanás, extenderá una mano de ayuda y cooperación a esa organización política (...) Deja ver así que no está a favor del reino mesiánico de Dios, sino que está a favor de la organización política mundial de Satanás (...) Muestra públicamente que es “parte del mundo”, en contraste claro con los verdaderos seguidores de Cristo” (WTBTS, 1971: 134).

Sin embargo, años después la Organización propone una restricción a la participación en las elecciones, pero apelando a la conciencia educada en la fe del propio creyente. En la publicación La Atalaya de 1 de noviembre de 1999 se expresa que:

“Los Testigos de Jehová no interfieren en el derecho de los demás a votar y tampoco hacen ningún tipo de campaña contra las elecciones políticas. Respetan a las autoridades que salen elegidas y cooperan con ellas. En cuanto a que ellos voten por alguien que se presente a unas elecciones, cada Testigo de Jehová toma su decisión basándose en su conciencia educada por la Biblia y en

la comprensión que tiene de su responsabilidad para con Dios y el Estado” (La Atalaya, 01-11-1999).

De este modo, se señala que la práctica electoral queda sujeta a la conciencia del creyente, si bien es cierto que se desalienta su participación. En aquellos Estados en donde el sufragio es obligatorio se explica que:

“(…) ¿Qué hacen si la ley les exige a los ciudadanos que voten? En tal caso, cada Testigo es responsable de tomar una decisión en conciencia y basada en la Biblia sobre qué hacer. Si alguien opta por acudir a las urnas, ésa es su decisión. Lo que haga una vez allí queda entre él y su Creador” (La Atalaya, 01-11-1999).

En aquellos casos donde el sufragio es obligatorio, se solicita a los Testigos de Jehová que cumplan con el acto formal de concurrir al acto electoral. Sin embargo, se desincentiva la participación real. En las publicaciones de la Organización se señala en reiteradas oportunidades que se espera que el Testigo actúe de acuerdo a los mandamientos aprendidos, y en virtud de ello, cumpla con la formalidad exigida por una obligación estatal, lo cual no implica el cumplimiento sustantivo de la práctica política. Sin embargo, en ninguna publicación de la Organización se señala expresamente que el ciudadano no debe votar; la prohibición de tal práctica es indirecta. De modo subrepticio, la Organización promueve la desmovilización política (Hernández Castillo, 1989).

Los Testigos de Jehová consideran que todo orden institucional político es producto de una sociedad corrupta, de modo tal que tal condición de corrupción necesariamente es heredada a los gobiernos. Sólo existe un único tipo de gobierno incorrupto e incorruptible: el Reino de Dios. El mandato bíblico establecido en Mateo 6: 9, 10 convoca a todos los creyentes a orar para que el Reino Celestial se haga presente. Ese Reino de Dios no es mera imaginación; por el contrario, se trata de un gobierno real con sede en el Cielo, y que se espera sustituya a los gobiernos corruptos de la Tierra. Según explica el texto bíblico:

“Pídeme, para que dé naciones por herencia tuya, y los cabos de la tierra por posesión tuya propia. Las quebrarás con cetro de hierro, como si fueran vaso de alfarero las harás añicos (Salmo 2: 8, 9).

La instauración del Reino de Dios provocará el fin de la corrupción intrínseca de todo gobierno terrenal. Para la Organización, no importa si un gobierno persigue “buenas intenciones”. Existen condiciones “objetivas” por las cuales todo gobierno de este mundo se encuentra sujeto a la corrupción, y asimismo es incapaz de eliminarla.

Según el Anuario 2001 de la WTBTS, entre tales condiciones objetivas, la primera y fundamental es la tentación a la que se ven sometidos los funcionarios públicos en el ejercicio del poder. Se sostiene que el Estado exige a los ciudadanos el pago de impuestos con el propósito de solventar los gastos que surgen con el mantenimiento material de los gobiernos. Sin embargo, el dinero es una “gran tentación de Satanás”, motivo por el cual los funcionarios públicos se corrompen y lo roban, o bien aceptan sobornos. En última instancia, el comportamiento inadecuado de los gobernantes siempre incide en la población honesta y cumplidora de sus obligaciones. El gobierno de Dios, en cambio, no exige a cambio de su ejercicio ningún cobro de impuestos. Por otro lado, es incorruptible, pues Jehová lo es (Isaías, 40: 26).

La estructura burocrática del Estado, por otro lado, es duramente crítica. Toda burocracia terrenal se considera un problema en sí misma. No sólo los funcionarios menores se encuentran tentados a hacer el mal; también los más importantes dirigentes se encuentran sometidos a las tentaciones. En la Biblia se dice que “no hay nadie en la Tierra tan perfecto que haga siempre el bien” (Eclesiastés 7: 20). No obstante, el Rey del Reino de Dios, es decir, Jesucristo, ha demostrado ser incorruptible. Satanás le ofrece todos los reinos de la Tierra, y a pesar de ello, se niega a caer en la tentación. El único con verdaderas condiciones para gobernar es Jesús, tal como lo demuestran las Escrituras (Filipenses 2: 8-11).

En las publicaciones de la Organización se hace mención también al carácter perenne de la corrupción de los gobiernos temporales. Se explica que, en teoría al menos, todos los gobiernos democráticos han dispuesto mecanismos para impugnar acciones injustas por parte de sus funcionarios. Incluso las elecciones deben ser pensadas como instrumentos que facilitan la eliminación de funcionarios que no cumplen con su mandato de modo adecuado (WTBTS, 2001). Sin embargo, los actos electorales, al igual que las campañas políticas, se encuentran controlados por sectores concentrados de la economía, lo que provoca que, en realidad, la corrupción se reproduzca de manera permanente. No obstante, el Reino de Dios no necesita de esta “renovación”, en tanto que se trata de un gobierno perenne. De este modo, la corrupción asociada a las campañas electorales y prácticas políticas vinculadas desaparecerá. Por otro lado, en tanto que el Reino de Dios no es electivo (Jesús como monarca del Reino es elegido por Dios mismo, no por decisión popular), la estabilidad del régimen celestial se encuentra asegurada.

Por otro lado, la Organización considera que el sistema jurídico no es más que otro modo de expresión (en tal caso, formalizado y normativizado) de la corrupción política. Las leyes humanas son permanentemente quebrantadas. La existencia de un orden jurídico-normativo no asegura el cumplimiento del mismo; por el contrario, se presentan como la ocasión para que el funcionariado político encuentre formas de quebrantarlas sin que sean impugnados de la culpa que les corresponde.

El orden jurídico del Reino de Dios es superior al orden normativo humano. Dicho orden se sustenta sobre la llamada “regla de oro”, que establece que:

“Todas las cosas que quieren que los hombres les hagan, también ustedes de igual manera tienen que hacérselas a ellos” (Mateo 7: 12).

El orden normativo del Reino Celestial se funda sobre la máxima de Jesús: “amar a tu prójimo como a ti mismo” (Mateo 22: 39). Sólo Dios es capaz de leer los sentimientos de sus criaturas, de modo tal que el juicio correspondiente al cumplimiento de las leyes del

Reino sólo están sujetas al propio Jehová. No existe sistema de justicia terrenal que se encuentre en el mismo grado de supremacía que el orden de Dios.

3.10. Reflexiones finales en torno a la identidad ciudadana

La noción de ciudadanía resulta primordial para el análisis socio-político de los modos de dominación social instaurados a partir de finales del siglo XVIII. El desarrollo de las revoluciones burguesas que originan la emergencia de la nación como “comunidad imaginada” sustenta un nuevo modo de articulación del Estado moderno con la población sobre la cual pretende ejercer con éxito el monopolio de la coacción física legítima (al tiempo que ejercer también el monopolio de la violencia simbólica). De este modo, los estados nacionales se verán compelidos a desarrollar mecanismos y estrategias que colaboren en la interiorización de estas identidades ciudadanas.

Sin embargo, la ciudadanía, entendida como identificación, no se encuentra libre de tensiones. Frente a la necesidad del Estado de conformarse como “comunidad de intereses”, en muchos casos se han privilegiado la generalización de una identificación sustentada sobre principios individualistas que han originado resquebrajamientos en el conjunto del tejido social. Allí donde la nación se afirma como “comunidad” con un ideario compartido, y fundamentalmente, con un conjunto de elementos socio-culturales y un pasado comunes, se abre el espacio para que otras identificaciones “en pugna” o “competencia” pongan en tensión el aparente equilibrio existente. De este modo, la ciudadanía es interpelada permanentemente por otros modos de identificación del sujeto, incluso a pesar de los esfuerzos del Estado por intentar subordinar todas las demás identidades a la identidad nacional.

Dado que las identidades son múltiples, y todas ellas operan de modo concurrente, si bien algunas con mayor o menor eficacia de acuerdo a la definición de la situación de interacción, resulta importante revisar los modos en los cuales la alteridad también es “construida” a partir de la conformación de una construcción ideológica, lo que conlleva a

la jerarquización de una sobre otra, sobre características objetivas o imaginarias. Sea cual fuese el fundamento de esa ordenación, la misma siempre es “artificial”, en tanto que privilegia cierto elemento identitario sobre otro, lo que determina en última instancia, una disposición de subordinación de unas sobre otras. En virtud de ello, los agentes sociales que son identificados con las construcciones ideológicas de la alteridad (tanto por categorización como por auto-identificación) son incapaces de acceder a los mismos bienes sociales primarios (sean cuales fueran estos), lo que origina distintas formas de discriminación social.

Por tal motivo, el siguiente capítulo avanza en el desarrollo de las construcciones ideológicas de la alteridad, y en virtud de ello, del complejo entramado que origina. Dicha red se encuentra conformada por un complejo de manifestaciones diversas de la “otredad subordinada”, tales como el prejuicio, la estigmatización, la segregación y el racismo. A los efectos de una investigación que pretende elucidar las tensiones existentes entre distintas pautas de identificación social, resulta necesario revisar las distintas modalidades de discriminación social, así como también los diversos ámbitos institucionales de aplicación, en tanto que se entiende a la discriminación como un “modo de resolución” de las tirantezas identitarias a las que se ven sometidos los agentes sociales, tanto individuales como colectivos.

CAPITULO IV

LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DE LA ALTERIDAD

4.1. La construcción ideológica de la alteridad

En la sección precedente se ha señalado que la noción de cultura se encuentra fuertemente vinculada a la idea de la identidad social. Sin embargo, es necesario advertir que toda identidad supone o exige la construcción de una alteridad. En tanto diferenciación social, la cultura habilita la conformación de un “nosotros” que opera como instancia elemental de la disposición de la identidad social. En este sentido, “la identidad social opera por diferencia: todo “nosotros” supone un “otros”, en función de rasgos, percepciones, códigos y sensibilidades compartidas y una memoria colectiva común” (Margulis et al, 2000: 44).

En este sentido, es necesario señalar que la alteridad (u otredad) es un elemento constitutivo de la vida social. No sólo en términos de la existencia de una realidad natural que es diversa, sino en una vida social que conforma identidades en torno a variables de distinta índole, como la etnia, la edad, la clase social o la religión. De este modo, es menester entender que la diferenciación social, en tanto proceso social constitutivo, admite disímiles grados de carga afectiva y valorativa con la distancia social y simbólica que existe entre los miembros de una colectividad. Esto quiere decir que la alteridad, en tanto definida en términos relacionales, es la condición de posibilidad de toda realidad social. Sólo es posible interactuar en tanto se asegure la existencia de la otredad. Sin embargo, la actitud apreciativa que uno tenga con ese “otro” o bien la carga afectiva sobre esa alteridad, será lo que estará determinado por la distancia que separa a uno del otro.

Como ya ha sido señalado en secciones previas:

“toda cultura implica una determinada percepción y representación del “nosotros” y del “ellos”, es decir, un permanente proceso de distinción y actualización de las fronteras simbólicas que delimitan lo propio y lo ajeno” (Edelstein, en Margulis et al, 2009: 266).

El entendimiento de la existencia de la diversidad, y la capacidad de todo agente social de poder llevar a cabo operaciones de diferenciación, reconocimiento, descripción y nominación de tales diferencias, no constituye per se un acto discriminatorio. Cualquier modalidad de discriminación, sea ésta racismo, segregación o estigmatización, no constituyen modos específicos discriminatorios en tanto señalamiento de la diferencia social entre agentes, sino en el hecho de adjudicar un carácter valorativo (generalmente negativo) a alguno de ellos, y en virtud de ello, establecer una jerarquía fundada en elementos reales o imaginarios.

De este modo, “el racismo consiste (...) en asociar características grupales de tipo corporal, cultural, nacional, o de clase con valoraciones negativas que se suelen acompañar con actitudes de desprecio o rechazo, agresiones físicas o limitación de derechos” (Margulis et al, 2000: 45). De ello se desprende el hecho de que la discriminación no es resultado del señalamiento de una diferenciación social, sino en la negación de contar con el derecho a ser diferente, sin que ello viole o restrinja el acceso a otros bienes públicos, incluidos los derechos fundamentales.

Margulis et al (2000) señala que una de las dificultades más notables para el estudio de la discriminación es que sus modalidades de acción son contextuales e históricas, y por ello resulta un fenómeno social de elevada complejidad para su estudio científico. Al mismo tiempo, la literatura especializada en la temática ha utilizada una multiplicidad de terminología para dar cuenta de los fenómenos discriminatorios, sin llegar siempre a un acuerdo acabado sobre el alcance de cada uno de ellos.

Grimson (2011), por su parte, caracteriza a esta construcción ideológica de la alteridad como un fundamentalismo cultural. Señala que “el fundamentalismo cultural, al igual que el racismo, consiste en una estructura conceptual y en acciones que distinguen y jerarquizan a los seres y grupos humanos según condiciones supuestamente inherentes a ellos, naturales” (Grimson, 2011: 64). Por ejemplo, el racismo clásico basaba sus ideas en la noción de raza, y en virtud de ello, consideraba a la humanidad como un conjunto diversos de razas. Al mismo tiempo, la ideología legitimadora del racismo entendía que era posible establecer una continuidad entre los términos físicos de la raza y la condición moral de los sujetos pertenecientes a ella; por tal motivo, no es posible pensar en una homogeneidad, ni tampoco en una única jerarquía valorativa.). Esta forma de diferenciación social, conocida como heterofobia, que conforma al “otro” a partir del miedo o la sensación de confusión frente a la existencia de sujetos diferentes a uno mismo (Todorov, 1991).

El fundamentalismo cultural, tal como entiende Grimson, implica una ideología legitimadora que conduce a prácticas sociales de menosprecio y odio hacia aquellos grupos sociales que portan características culturales específicas, sean estas una religión o una clase social. Mientras que “el racismo justifica el sometimiento de la alteridad por su supuesta inferioridad, (...) el fundamentalismo cultural justifica la segregación del otro en función de las diferencias culturales y de su manera de conceptualizarlas” (Grimson, 2011: 65). Sea como fuese, en ambos casos siempre existe una ideologización de la otredad que conduce invariablemente a pensar que ciertos grupos sociales (portadores de características adscriptas y adquiridas) son mejores que otros.

4.2. La discriminación social

Una de las complejidades a las que se enfrenta el científico social al analizar el problema de la discriminación social, sea cual fuese su fundamento, consiste en la plétora de definiciones existentes tendientes a caracterizar el fenómeno.

Originariamente, el término “discriminación” (del latín *discriminatio*) designaba la propiedad de percibir distinciones entre distintos fenómenos, o bien la capacidad de ser selectivo con el juicio particular de un individuo. Ambos significados siguen teniendo vigencia. Pero es indudable que en la actualidad el significado se ha modificado, y han surgido nuevas acepciones del término. El sentido original del término asume una significación sinónima de diferenciación o distinción.

Por el contrario, puede definirse la discriminación “como una disposición orientada a la exclusión de lo diferente, disposición que reposa sobre la base de una representación de la alteridad en términos de negatividad y perniciosidad” (Edelstein, en Margulis et al., 2009: 266). De este modo, la discriminación presume necesariamente de una jerarquía de identidades. Esta jerarquización presupone tanto una inferiorización de cierta identidad social y, concurrentemente, una superiorización de otra, constituyendo entonces una escala identitaria que se torna hegemónica. Más adelante se argumentará que tal ordenamiento jerárquico de identidades exige la ocurrencia, la puesta en acto de prácticas sociales y discursos que estigmatizan, invisibilizan o segregan a los grupos identificados como inferiores. Todo ello conlleva a un trato desigual de humillación, exclusión y marginación; en casos más extremos, a condiciones propicias para el odio y la violencia.

Generalmente, la discriminación social opera por medio de mecanismos tendientes a estigmatizar o degradar a cierto grupo social. De modo amplio, tales mecanismos se encuentran fuertemente vinculados a estereotipos de tales grupos, conformados a partir de ciertos atributos, tales como la confesión religiosa o la apariencia física. Todo ello conduce a establecer posiciones de franca desventaja en las luchas o competencias por capital simbólico y económico en los diversos campos que conforman el espacio social.

Dentro de la tradición sociológica preocupada por el tema de la discriminación, existen diferentes puntos de vista para el análisis y tratamiento teórico de la temática. Una línea de investigación considera a la discriminación como un comportamiento individual que limita de alguna manera las oportunidades de acción de un grupo. Esta forma de

aproximación al fenómeno, de tipo individualista, resulta algo insuficiente para comprender en profundidad un fenómeno multi-causal tal como es la discriminación. Por el contrario, otra línea de tradición e investigación sociológica considera que la discriminación no puede ser entendida como un acto individual aislado, sino por el contrario, como el conjunto de un sistema complejo de relaciones sociales que produce desigualdades entre grupos, generando como resultado un conjunto de productos sociales objetivados que manifiestan tal situación de origen (Pettigrew y Taylor, 2001).

Esta definición resulta algo más adecuada para comprender el tema de estudio de esta investigación, en tanto incorpora algunos elementos relevantes que deben ser considerados al momento de analizar científicamente la realidad social. Por un lado, la certeza que “lo social” tiene una realidad objetiva supra-individual, la cual se encuentra en íntima relación con las relaciones sociales y la capacidad de agencia de los individuos (Giddens, 1995). Por otro lado, la idea de producto social objetivado, dado que la discriminación encuentra en las *prácticas sociales discriminatorias* el vehículo para producirse y reproducirse una y otra vez, de manera perenne. Son tales prácticas los productos objetivados de un sistema complejo de relaciones sociales.

Por cierto, la definición provisoria presentada sobre la discriminación resulta, al menos por ahora, tentativa. La más fundamental prerrogativa de la misma es que, a partir de la conceptualización sociológica de la discriminación, el fenómeno se conforma como verdadero objeto de estudio para la disciplina y puede ser entonces analizado por medio del método específico de la ciencia social. Ahora bien, su desventaja principal se verifica en que la definición resulta algo ambigua y, en cierto sentido, controversial. Es decir, dentro de esta definición ciertamente pueden ser ubicados fenómenos discriminatorios de todo tipo, aún aquellos que encuentran su fundamento en motivos religiosos, y que constituyen el tema principal de indagación de esta tesis. Pero a la vez, los críticos de esta definición podrán señalar que también muchos otros fenómenos diferentes de actos discriminatorios pueden ser ubicados en esta categoría. Esta línea de crítica proviene principalmente de dos grandes áreas: por un lado, desde una visión basada en los datos

empíricos; por otro lado, por una visión fundamentada en la ideología y la política. En términos empíricos, es cierto que existe una fuerte limitación y serias deficiencias sobre datos y análisis de evidencias para poder analizar con rigurosidad la red dinámica de efectos que se deriva de la discriminación. Por el otro lado, la discriminación es un fenómeno contrario a los valores y leyes nacionales de todos los Estados²⁰, motivo por el cual dichos aparatos estatales requieren aplicar una serie de esfuerzos significativos para luchar efectivamente contra ella. Muchos Estados no están deseosos de asignar recursos para reparar, prevenir y evitar la discriminación en el marco de sus territorios nacionales o en el marco más general de sus regiones integradas (Solé, 1994).

De lo señalado previamente es posible elucidar que una perspectiva sociológica amplia sobre la discriminación considera que no existen razones objetivas por el cual ciertos grupos sociales o minorías tengan un tratamiento diferencial o características inherentes a su condición por el cual merezcan un tratamiento social menor. En este sentido, todo tratamiento desigual es considerado como vestigio de actos discriminatorios, y por lo tanto, como productos de injusticia social que es menester resolver (Todorov, 1991).

Otras definiciones de discriminación asumen una mirada algo más restrictiva, y generalmente, son asociadas con una mirada más conservadora de la realidad social. Tales definiciones centran su atención en el punto de la intención o motivación de la acción, y consideran como discriminatorio a todo acto cuyo principal propósito haya sido el de restringir las posibilidades de elección de otro grupo, cualquiera fuera este. Esta segunda definición cuenta con serios problemas teóricos si es considerada desde una perspectiva sociológica. A diferencia de la psicología, la sociología no puede profundizar en criterios intencionales, los cuales son siempre desconocidos para el investigador (Weber, 2001). Por otro lado, considerar sólo estos aspectos intencionales del actor dejaría de lado también las restricciones que impone sobre el fenómeno discriminatorio la propia

²⁰ En los instrumentos de derecho internacional, los cuales se encuentran suscriptos por todos los países, la discriminación es condenada explícitamente. Un análisis detallado de estos documentos se presenta más adelante en este documento.

estructura social, o las consecuencias no intencionadas de la acción, que conforman las bases sobre la cual se estructuran nuevos procesos interactivos (Giddens, 1998).

Una de las muchas peculiaridades del fenómeno de la discriminación consiste en que sus consecuencias se reflejan por largo tiempo y, en ciertos casos, son mucho mayores que aquellos efectos directos producidos por el acto discriminatorio en sí. La mirada sociológica de la discriminación cuenta por cierto con la sólida ventaja de poder analizar el fenómeno no sólo en términos de evaluación “económica” (entendido como costos y beneficios), sino con una mirada más amplia, que incorpora una cantidad mayor de actores y relaciones sociales. Dentro de la tradición teórica (Pettigrew, 1985), existen autores que sostienen una tipología de la discriminación fundada en dos grandes tipos: discriminación directa y discriminación indirecta.

La discriminación directa consiste cuando el tratamiento desigual es llevado a cabo, y tal tratamiento es fundado explícitamente en criterios discriminatorios, es decir, considerando a determinado grupo social inferior con relación a otro. Ejemplo de ello es el tratamiento discriminatorio fundado en la raza, la religión, el género o la orientación sexual de los individuos.

Por el contrario, la discriminación indirecta consiste en la perpetuación de la discriminación original directa. En este sentido, los efectos de la discriminación directa son usados como base para acciones posteriores de otros grupos sociales, y aún de otras instituciones. La discriminación indirecta encuentra en el aparato institucional un terreno fértil para su crecimiento y mantenimiento (Feagin y Feagin, 1986). Es importante señalar que la distinción entre discriminación directa y discriminación indirecta es analítica, y por lo tanto, teórica. Es útil para el investigador, pero ciertamente, en la realidad social ambos fenómenos van casi siempre juntos.

Otras definiciones de discriminación pueden ser identificadas en la tradición sociológica encargada de la investigación de este fenómeno social. Como ejemplo de ello, Williams

define discriminación como “el grado en que individuos de un cierto grupo que son formalmente calificados no son tratados de conformidad con dichos códigos universales institucionalizados” (Williams, 1947). Antonovsky considera que discriminación supone “un tratamiento injurioso de personas sobre la base de una evaluación racionalmente irrelevante de la situación” (Antonovsky, 1960). Estas definiciones, por supuesto, también presentan algunas dificultades teóricas que son necesarias señalar.

A menudo, en las prácticas sociales comunes se hace evidente que ciertos códigos universales institucionalizados no resultan ser eficaces como bases lógicas para realizar distinciones. Por ello, este conjunto de normas pueden proveer una base ilógica al momento de realizar la toma de decisiones para actuar de un modo u otro. Con ello, si lo anterior es aplicado sobre aquellos grupos que históricamente han sido víctimas de actos discriminatorios, se obtiene por resultado lo mismo. Asimismo, definiciones como las señaladas desconocen la distinción previa presentada acerca de la discriminación indirecta. Por ello, es posible afirmar que la dificultad de avanzar en una definición clara y precisa del fenómeno es uno de los elementos que dificultan la elaboración de políticas institucionales que intenten revertir el problema.

La sociología²¹ ha intentado paliar tal situación por medio de la realización de estudios cuantitativos, cuyo objetivo ha sido analizar por medio de indicadores el grado de incidencia que tienen ciertas variables, tales como género, etnia o religión, en relación con otras. En tal sentido, las estrategias metodológicas utilizadas han sido el estudio de diversas muestras que reunieran una serie de indicadores específicos relacionados con el ámbito social sobre el cual se desea explicar la posible existencia de la discriminación. El estudio se completa con el seguimiento de un grupo de control, el cual es utilizado para confrontar los resultados de la recolección de datos, de manera tal de identificar adecuadamente la existencia o no del fenómeno discriminatorio. El problema de tal acercamiento al problema, conocido también como “la mirada descompositiva”

²¹ Especialmente la tradición norteamericana de sociología fundacional, conocida como Escuela de Chicago, la cual profundiza en los estudios de campo.

(Pettigrew y Taylor, 2001), es que al carecer de criterios teóricos que permitan analizar los datos con certeza científica, se cae en un dogmatismo metodológico irrelevante. Es decir, confiar en los datos sin una matriz teórica que permita un análisis adecuado no sólo es improcedente para el estudio sociológico de la discriminación, sino para el estudio sociológico de cualquier otro hecho social (Sautú, 2003).

La ciencia de Derecho también ha avanzado en materia de una definición adecuada de la discriminación. Su interés, por cierto, no se centra en la indagación de sus causas, formas sociales de aparición y desarrollo, sino más bien en las consecuencias que tal fenómeno pudiera tener sobre el resto del ordenamiento jurídico. En este sentido, se entiende como discriminación a “cualquier acepción privilegiada, distinción, restricción o exclusión que tenga por objeto o por resultado la supresión o el menoscabo de la igualdad de la titularidad y de ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas en el orden político, económico, social, cultural o en cualquier otro orden de la vida pública” (Rodríguez Piñero y otros, 1986). En este sentido, para el derecho, la discriminación supone, necesariamente, y como condiciones mínimas, la existencia de algunos de estos elementos comunes:

- A. La diferenciación de trato, entendida en un sentido amplio, como limitaciones, distinciones, preferencias y exclusiones, frente a la norma estándar, que se actúa contra el sujeto discriminado.
- B. Tal diferenciación presupone un elemento comparativo que se toma como modelo de referencia.
- C. La discriminación se traduce, por lo tanto, en una diferencia de tratamiento jurídico. Para el Derecho, si bien reconoce que las causas de la discriminación son sociales, la misma sólo se hace efectiva como resultado de una privación de reconocimiento, goce o ejercicio de derechos.

- D. La diferencia de trato debe tener como resultado la creación de una situación discriminatoria objetiva, que menoscabe o anule para el sujeto discriminado el goce de determinados derechos, ventajas o beneficios, y que perjudique sus intereses.

También en el área del derecho es posible reconocer dificultades para arribar a una acepción unificada de discriminación, ya que el fenómeno resulta complejo en su análisis y atravesado por una multiplicidad de variables que requieren ser consideradas.

Por ello, es posible afirmar que:

“la discriminación es fundamentalmente normativa; su red estructural opera en gran medida de manera independiente de los “gustos” y actitudes presentes del grupo dominante. De ahí que los modelos basados primariamente en el prejuicio individual o en la “racionalidad”, ya sea psicológica o económica, uniformemente minimizarán y simplificarán el fenómeno”. (Pettigrew y Taylor, 2001).

4.2.1. La dimensión estructural de la discriminación social

Recuperando la noción de la discriminación social y su estrechez conceptual con la definición jurídica del concepto, es posible advertir en la literatura que generalmente “se confunde la discriminación con cuestiones de gustos subjetivos, de conductas particulares e incluso con excesos moralmente rechazables pero democráticamente defendibles de la libertad de expresión” (Rodríguez Zepeda, 2003: 113). De esto modo, la no discriminación se considera un derecho humano fundamental (Haynes, 1994). Un error común, al menos en términos jurídicos, consiste en confundir a la no discriminación con un derecho especial de grupo, como una prerrogativa de minorías de cualquier tipo. En última instancia, este debate recupera la problemática implícita en la noción de igualdad, la que

debe asumir una mirada compleja e histórica, con el objetivo de evitar caer en juicios equivocados.

La no discriminación no se trata de un derecho lateral o complementario, sino de un derecho constitutivo del ideal democrático de igualdad. No obstante, las prácticas sociales discriminatorias, muchas veces frivolidadas o minimizadas en sus efectos, no son consideradas como atentados graves al núcleo de tal conjunto valorativo. Por ello, no se advierte el carácter pernicioso para el conjunto de la colectividad y de los grupos sociales afectados. Al mismo tiempo, la identificación del Estado como garante último de la estructura jurídica no problematiza el hecho de que tal Estado resulta de una determinada lucha de agentes sociales con motivaciones particulares, pero capaces de afirmar como colectivo un interés particular. Es decir, el Estado legitima ciertas relaciones de fuerza y en tal sentido, institucionaliza el conflicto social.

Rodríguez Zepeda (2003) afirma que la discriminación puede entenderse como una forma peculiar de desigualdad social. En el mismo sentido, afirma que “en una formulación de corte normativo, podríamos decir que se trata de una limitación relativa en el acceso de las personas a bienes primarios fundamentales como los derechos y las bases sociales del auto-respeto (Rawls), en la disposición de los recursos (Dworkin) o en el desarrollo de las capacidades básicas (Sen)” (Rodríguez Zepeda, 2003: 116). Sea cual fuese el argumento seleccionado, se concluye que la discriminación social conduce a una reducción de la calidad y expectativa de vida de las personas que son estigmatizadas.

En tanto proceso social, la discriminación es un fenómeno que resulta pasible de transformación a partir de la propia capacidad de agencia de los sujetos sociales. Frente a la reificación de las instituciones y sus consecuencias sociales, una mirada constructivista sobre el fenómeno de la discriminación social nos permite reconocer el carácter histórico, y por ello, transformable del mismo. La mirada constructivista permite, asimismo, pensar las implicancias en las modalidades de significación y subjetivación a partir de la matriz discriminatorio de la estructura institucional.

El análisis de Hannah Arendt vinculado a la discriminación social avanza, al menos en parte, en este sentido de revelación de la discriminación como fenómeno social capaz de ser modificado (Arendt, 2006). Según su pensamiento, la discriminación se convierte en ideología cuando trasciende el campo de la política y se convierte en un conjunto de ideas que conforman una guía de acción política y social para el conjunto de la sociedad. Más allá que su posición es sumamente controversial, y ha sido objeto de profundas impugnaciones, el mérito mayor de la perspectiva arendtiana ha sido haber situado la indagación del racismo y la discriminación en su dimensión ideológica y política, es decir, como formas específicas de autodefensa de sectores sociales.

La perspectiva teórica de Arendt considera, por lo tanto, que en el ámbito de la política es posible la eliminación de la discriminación social. En cambio, en el resto de las esferas sociales considera que es un fenómeno permanente. En tanto que las personas tienden a ejercer su sociabilidad por medio de la conformación de grupos sociales homogéneos, tanto en prácticas como valores y creencias, la identificación supone una autodefinition como iguales frente a unos “otros” necesariamente diferentes. En esta dialéctica se encuentra entonces la base social de la discriminación (Arendt, 2006).

El argumento arendtiano ciertamente muestra la ventaja de considerar que la discriminación es un fenómeno posible de ser erradicado. Sin embargo, existe una cierta “naturalización” de la dinámica social de la discriminación para el resto de las esferas de la vida social. La mirada constructivista (Berger y Luckmann, 2003; Bourdieu, 1997; Giddens, 1995) refuerza la idea de la capacidad productora y reproductora de la agencia humana en todas las esferas de acción del sujeto social, incluso en aquellas más íntimas.

Una posición semejante, al menos en las conclusiones a las que arriba, es la representada por el enfoque económico de la discriminación. Becker (1971), sin dudas uno de sus máximos exponentes, considera que la discriminación puede ser explicada en términos racionales-económicos. Para ello, afirma que la racionalidad y el cálculo económico se diferencian de los estigmas sociales y los estereotipos negativos, dado que estos últimos

comportan aspectos irreductibles del fenómeno discriminatorio. Los prejuicios, afirma Becker, no se pueden eliminar por mecanismos institucionales, y por ello afectan de modo directo el comportamiento racional de los sujetos. Becker sostiene que los sujetos no siempre se comportan en términos racionales, y en virtud de ello, muchas veces conducen sus acciones a partir de motivaciones irracionales, como un prejuicio o un estigma.

El argumento de la teoría económica de la discriminación adolece del hecho de relegar a un ámbito de virtual naturalización la elaboración de un conjunto valorativo específico sobre el cual se construyen los estereotipos negativos. Desconocen, al mismo tiempo, que la estructuración e institucionalización de ciertas prácticas sociales discriminatorias son el resultado de una legitimación y sedimentación de comportamiento sociales habitualizados y tipificados históricamente (Berger y Luckmann, 2003). Implica, por ello, estrategias de legitimación y validación de posiciones y relaciones de fuerza, que conformaran la estructura objetiva desde la cual se internalizará un sistema de disposiciones subjetivas para la acción e interacción social (Bourdieu, 1997).

Posiciones tales como la de Arendt, Becker, y muchas otras perspectivas teóricas (estructural-funcionalismo, Escuela de Frankfurt) admiten, a partir de distintas justificaciones, una reificación del fenómeno de la discriminación social. A su vez, en el tratamiento de la temática abundan las consideraciones de la discriminación como un fenómeno estructural, asimilando tal característica a un aspecto inaccesible al cambio social. Por el contrario, el constructivismo social resulta esclarecedor acerca de la dimensión institucional, revitalizando así la capacidad de acción transformadora de los agentes sociales.

La recuperación de la dimensión institucional de la discriminación permite, también, establecer el carácter eminentemente social del fenómeno. Por ello, las prácticas individuales de desprecio no logran revelar el carácter específico que asumen las prácticas sociales discriminatorias. “Quien padece discriminación lo hace por motivo de su pertenencia a un grupo que, al haber sido estigmatizado, es objeto de desprecio social. En

este sentido, para efectos analíticos, es muy importante tomar en cuenta que las prácticas discriminatorias no pueden ser entendidas como fenómenos individuales o discretos, sino que deben contemplarse como actualizaciones de series sociales de conducta que admiten registros sociológicos (Rodríguez Zepeda, 2006: 119).

La fenomenología discriminatoria puede conducir al error de considerar la discriminación desde este punto de vista, como resultado de actos de voluntad individuales, sujetos a la personalidad del agente que discrimina. En esta línea de pensamiento es necesario ubicar a otra vertiente de estudio de los fenómenos discriminatorios, vinculada a la tradición de pensamiento propia de la psicología social. Esta perspectiva resalta los aspectos subjetivos del problema. Las indagaciones de Dollard sobre la conformación del prejuicio son pioneras en la materia (Dollard, 1957). En este sentido, para esta perspectiva teórica, el estudio del prejuicio como base de relaciones sociales discriminatorias exige un estudio de categorías psicosociales, específicamente sobre las nociones de frustración y agresión (Dollard, 1957). De tal modo, la discriminación es explicada por las tensiones irresueltas derivadas de las privaciones y frustraciones de la infancia, que no pueden ser volcadas al grupo de pertenencia, y por ello se localizan en otro grupo, al que se denomina depositario. Esta forma de aproximarse al fenómeno resulta limitada, dado que no da cuenta de las formas sociales de construcción del prejuicio, centrando la atención solamente en las apropiaciones subjetivas de cada actor social.

Como todo hecho social, su persistencia histórica implica que, una vez desaparecidos los ejecutores de determinada práctica social, es posible advertir la continuación de la misma y la emergencia de cierta regularidad social en sus modalidades, alcances y efectos (Durkheim, 1985). Una de las muchas peculiaridades del fenómeno de la discriminación consiste en que sus consecuencias se reflejan por largo tiempo y, en ciertos casos, son mucho mayores que aquellos efectos directos producidos por el acto discriminatorio en sí.

El término de discriminación indirecta es el usado habitualmente en el lenguaje jurídico tanto a nivel internacional, regional y nacional; pero en última instancia, denota la

dimensión estructural del fenómeno discriminatorio. Pincus (1994) sostiene que la dimensión estructural refiere al tipo de comportamiento político de las instituciones mayoritarias y al conjunto de comportamiento de los individuos que implementan esta política y ejercen un control sobre las instituciones. En términos generales, a nivel discursivo se presentan como neutrales, si bien “generan un efecto diferencial y/o dañino en los grupos minoritarios” (Pincus, 1994: 84). El análisis institucional implican concentrar la atención no tanto en las motivaciones, sino más bien en los efectos de supra y subordinación que se establecen entre los grupos sociales, en virtud de la sedimentación de tales modalidades de interacción social.

La dimensión estructural de la discriminación puede ser mejor recuperada a partir de la significación asignada a tal concepto por la perspectiva estructuralista de Levi Strauss (1983). A diferencia de otras concepciones de estructura, más ancladas en configuraciones materialistas (como la marxista), la noción de estructura adquiere aquí una dimensión dinámica, dado que es posible entenderla como una sintaxis de relaciones sociales, escenario dispuesto a las transformaciones significativas de los agentes sociales imbricados en ellas. La estructura social es, entonces, un sistema organizado de relaciones sociales comunicativas, de sentidos. Incide materialmente, siempre que a partir de las relaciones simbólicas entre agentes se organizan y cristalizan las diversas identidades, cosmovisiones y horizontes de significación de sus prácticas sociales (Levi Strauss, 1983). La discriminación, “al ser definida como una relación de orden subjetivo que podemos localizar en el plano socio-simbólico o lingüístico, corre el riesgo de no ser contemplada como determinante de la estructuración social, cuando en realidad lo es” (Rodríguez Zepeda, 2006: 122). El constructivismo social de Berger y Luckmann (2003), a partir de la noción de la dialéctica social, sólo confirma y refuerza la existencia material de las relaciones simbólicas. Es decir, permite concebir a la discriminación como fenómeno subjetivo y objetivo a la vez. Esta concepción habilita, al mismo tiempo, encontrar un sustrato común para fundamentos de discriminación diversos. Si bien es verdad que los grupos sociales discriminados por diversos fundamentos tienen especificidades que los diferencian, también es posible encontrar una base común sobre la cual clasificar, de

manera conjunta, como *grupo social discriminado*, a homosexuales, Testigos de Jehová, u obesos. En este sentido, al considerar al estigma o estereotipo negativo en los fundamentos de la discriminación social, es posible reconocer, nuevamente, la dimensión estructural del fenómeno.

Recuperando la perspectiva constructivista estructural de Bourdieu (2009), la dimensión estructural organiza también relaciones de dominación entre diversos grupos sociales. En virtud del espacio social que ocupan los grupos sociales, diferentes serán las oportunidades de vida que ellas posean. Por ello, el campo social debe entenderse como una modalidad de competencia (juego) que refuerza la posición de dominio de un grupo sobre otro. “Un ejemplo de esta dimensión conflictiva se da en el caso de los grupos discriminados por preferencia sexual o por opción religiosa. Estas minorías desafían, con sus elecciones morales y sexuales, un discurso dominante acerca de la decencia pública que beneficia a los grupos tradicionalmente discriminadores. Tal discurso no sólo proporciona satisfacciones simbólicas privadas a sus defensores, sino que articula y cohesiona relaciones familiares, laborales o recreativas en la estructura social” (Rodríguez Zepeda, 2006: 126).

El carácter estructural de la discriminación social implica que el conjunto de las relaciones sociales de la colectividad se encuentran impregnadas de ella; de este modo, la institucionalización de las prácticas sociales conduce a una canalización tanto de las conductas como de las expectativas de los agentes sociales implicados en ellas (Berger y Luckmann, 2003; Young, 2000). La institucionalización funciona, por lo tanto, no sólo como un mecanismo de control social, en tanto que reconduce los comportamientos dentro de una matriz discriminatoria, sino también político, en tanto que legitima el ordenamiento jerárquico de un grupo social frente a otro.

Ciertamente, la extensión estructural del fenómeno, no obstante, admite enormes espacios de libertad individual, y por ello es entendible que existan, por diversos motivos, sujetos o grupos que puedan escapar a estas pautas institucionalizadas de conducta

discriminatoria. No obstante, la regla social “habitual” consiste en la reproducción social de las pautas y posiciones estructurales de las personas de su grupo de adscripción, y en virtud de ello, del *habitus* (Bourdieu, 1997).

Rodríguez Zepeda (2006) señala que existen varios indicios para considerar a la discriminación como un fenómeno social estructural:

El primero de ellos se vincula a la diferenciación previamente realizada entre el fenómeno de discriminación directa y discriminación indirecta. Mientras el primero se vincula con la conciencia y voluntad individual que aplica como determinantes en la conformación de motivaciones para la acción, la segunda se relaciona con la existencia de una serie de criterios o normas sociales, al mismo tiempo que gustos o preferencias socialmente extendidas, y que asume la modalidad de una conciencia social o colectiva, independiente de las conciencias individuales.

En segundo lugar, la discriminación es una estructura de relaciones sociales que determina un cierto orden social, estableciendo diferencias entre grupos y por ello, condicionando los modos de vida de aquellos que se encuentran perteneciendo a los mismos. Se encuentra en la base del diseño político de la colectividad.

En tercer lugar, el fenómeno vincula a una serie de agrupamientos adquiridos o adscriptos que, con elementos de diferenciación social notables, son “unificados” bajo un elemento clasificador común: la discriminación. Por ello, la discriminación funciona como homologador de diferencias sociales que desde el sentido común no encuentran puntos de contacto en la dinámica que asume el proceso discriminatorio.

Al mismo tiempo, se trata de una violación al derecho fundamental de la igualdad, hecho que fundamenta, al mismo tiempo, un elemento que permite caracterizar a la discriminación como fenómeno estructural, a pesar de las propias diferencias de cada grupo social discriminado.

Por otro lado, se trata de un fenómeno de gran densidad material, en tanto que condiciona una modalidad específica de las relaciones sociales. La subjetividad de los agentes sociales se ve transformada y, en los mismos procesos de interacción social, se reproducen las prácticas sociales discriminatorias (Feierstein, 2008).

La discriminación social es un fenómeno de larga duración y profundas implicancias en la vida social de las personas. No obstante, en general, ha sido un fenómeno de difícil definición. La discriminación asume diversos significados, y su condición de término polisémico conduce a que bajo el término discriminación se engloben una gran cantidad de fenómenos muy diversos entre sí.

Siguiendo a Rodríguez Zepeda (2006), la primera acepción posible de reconocer en el término discriminación, denominada lexical o lexicográfica, es la que recupera el sentido del término en su acepción por el vulgo. De esta manera, discriminar significa separar, distinguir o diferenciar una cosa de otra. No existe aquí valoración alguna, dado que la acción no comporta un criterio de selección de los motivos fundados en valores de ningún tipo.

Ciertamente, dicho sentido no admite la connotación de intencionalidad política que asume el término en otra de sus acepciones. La segunda acepción más generalizada del vocablo refiere a una relación asimétrica entre personas o grupos, dado que implica un trato de inferioridad basado en una diferenciación por algún criterio específico, sea éste la raza, la religión, la edad, el género o cualquier otro. La discriminación entendida en este sentido supone la existencia de un sujeto o grupo que alude a un elemento de diferenciación pretendidamente superior frente a otro sujeto o grupo, poseedor de dicho elemento u otro vinculado, pretendidamente inferior. La discriminación resulta, por lo tanto, una relación social particular, donde la orientación recíproca de la conducta de los agentes se encuentra condicionada por ciertos prejuicios o estereotipos negativos, muchos de ellos conformando estigmas que caracterizarán a la interacción social.

Frente a este tipo de definición, Rodríguez Zepeda (2006) señala que “hace falta una pieza en la definición lexicográfica de la discriminación, a saber, la referencia a sus consecuencias concretas en relación con ciertos bienes fundamentales propios del sujeto moral o jurídico que sufre la discriminación y que se encuentran en riesgo” (Rodríguez Zepeda, 2006: 22). Por ello, el autor sostiene que la definición de discriminación sólo es completamente entendida siempre que se comprenda cuál es el daño que tal proceso provoca en el otro o los otros. En este sentido, afirma que el campo semántico relevante para poder conformar una definición aceptable de la discriminación es el de los derechos fundamentales de la persona. Por ello sostiene que el sentido lexical del término discriminación da cuenta de modo parcial del fenómeno, en tanto que no señala las consecuencias reales o posibles en relación con una serie de derechos subjetivos considerados primordiales y con oportunidades sociales relevantes.

De este modo, Rodríguez Zepeda (2006) conduce el problema de la discriminación al ámbito de la normatividad jurídica. Considera que la no discriminación “es el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitraria, de tal modo que se le haga posible el aprovechamiento de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles, siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para reponer o compensar el daño histórico y la situación de debilidad y vulnerabilidad actuales causada por prácticas discriminatorias previas contra su grupo” (Rodríguez Zepeda, 2006: 30).

Gran parte de la literatura especializada en la temática centra su atención en las referencias jurídicas de la problemática de la discriminación. De este modo, es comprensible verificar que una importante cantidad de producción teórica sobre los alcances, características y consecuencias de la discriminación social y sus formas sociales vinculadas se encuentre en el campo del Derecho.

4.2.2. Perspectivas teóricas sobre la discriminación social

En la tradición sociológica preocupada por el tema de la discriminación social existen diferentes puntos de vista para el análisis y tratamiento teórico de la temática. Una línea de investigación considera a la discriminación como un comportamiento individual que limita de alguna manera las oportunidades de acción de un grupo (Solé, 1994). Esta forma de aproximación al fenómeno, de tipo individualista, resulta insuficiente para comprender en profundidad un fenómeno multi-causal tal como es la discriminación. Por otro lado, otra línea de investigación considera que la discriminación debe ser entendida como un sistema complejo de relaciones sociales que produce desigualdades entre grupos, generando como resultado un conjunto de productos sociales objetivados que manifiestan tal situación de origen (Pettigrew y Taylor, 2001).

En este sentido, es posible advertir diversas orientaciones teóricas y modalidades de tratamiento de la cuestión de la discriminación y el racismo. Muchos de los modelos teóricos utilizados resultan sumamente heterogéneos, y encuentran su origen en el estudio parcial de formas específicas de discriminación, fundamentalmente vinculadas a discriminación racial y religiosa.

Hacia las primeras dos décadas del siglo XX, de manera paulatina, se abandona el concepto tradicional de raza y se comienza a poner mayor atención en las relaciones entre grupos sociales que conforman las sociedades modernas complejas, con el objetivo de dar cuenta de los aspectos socioculturales del fenómeno del racismo y la discriminación. En esta línea de investigación deben ubicarse las primeras investigaciones realizadas por los representantes de la Escuela de Chicago, especialmente de la mano de Robert Park. Estas primeras indagaciones referían a los conflictos que aparecían en la sociedad norteamericana de aquella época, por la incorporación al sistema de estratificación norteamericano de una clase media afroamericana (Park, 1950). La visión de Park supone que la existencia de la diferenciación social en diversos agrupamientos sólo es posible cuando el actor social internaliza ciertos status adscriptos, tales como la raza o la religión.

Esto le otorga una identidad social distintiva. Dado que Park generalmente dedicó sus esfuerzos a una sociología urbana, sus estudios de discriminación centraron su atención en la segregación espacial o residencial, línea de investigación que continúa hasta la actualidad (Groisman, 2009). Si bien los notables aportes al estudio de la discriminación social reconocen en Park y sus seguidores un legado muy valioso, también es cierto que adolecen de un análisis de condiciones estructurales. La perspectiva teórica, muy anclada en lo que luego será el interaccionismo simbólico, impide un análisis de los elementos ideológicos y simbólicos de la discriminación.

Otra vertiente de estudio de los fenómenos discriminatorios se vincula a la tradición de pensamiento propia de la psicología social, resaltando de esta manera los aspectos subjetivos del problema. Las indagaciones de Dollard sobre la conformación del prejuicio son pioneras en la materia (Dollard, 1957). En este sentido, para esta perspectiva teórica, el estudio del prejuicio como base de relaciones sociales discriminatorias exige un estudio de categorías psicosociales, específicamente sobre las nociones de frustración y agresión (Dollard, 1957). De tal modo, la discriminación es explicada por las tensiones irresueltas derivadas de las privaciones y frustraciones de la infancia, que no pueden ser volcadas al grupo de pertenencia, y por ello se localizan en otro grupo, al que se denomina depositario. Esta forma de aproximarse al fenómeno también resulta limitada, dado que no da cuenta de las formas sociales de construcción del prejuicio, centrando la atención solamente en las apropiaciones subjetivas de cada actor social.

Otra perspectiva teórica de gran importancia se encuentra conformada por los estudios pioneros de la Escuela de Frankfurt, especialmente aquellos de Theodor Adorno sobre la personalidad autoritaria (Adorno, 1969) y Erich Fromm sobre el miedo a la libertad (Fromm, 1941). Ambos estudios inauguran un interés poderoso por develar las modalidades de desarrollo del antisemitismo, por medio de una centralización en los aspectos de subjetivación del individuo y en la conformación de su personalidad individual. No obstante, el enfoque frankfurtiano incorpora la importancia del contexto social, en particular, del entorno sociocultural y de las posibilidades y modos de

socialización del mismo (Adorno, 1950). Sin embargo, para estos autores el componente del sistema de la personalidad es más importante, en tanto que es un elemento irreductible para explicar estas formas de dominación y sumisión social.

Una forma de aproximación al fenómeno, diametralmente opuesta a la presentada previamente, consiste en investigar y comprender las características del racismo y la discriminación institucionalizada. Los insumos de tal interés de indagación provinieron tanto de las prácticas discriminatorias institucionalizadas en el régimen nazi, o de los procesos de descolonización en África y los debates consecuentes que surgieron. Aparece de esta manera un interés peculiar por estudiar los aspectos políticos del fenómeno discriminatorio, intentando indagar el núcleo de valores que ofrecen coherencia a la acción política y las instituciones estatales (Lischetti, 1996).

En esta línea de investigación deben ubicarse los estudios de Arendt sobre los orígenes del totalitarismo (Arendt, 2006). Según su pensamiento, la discriminación se convierte en ideología cuando trasciende el campo de la política y se convierte en un conjunto de ideas que conforman una guía de acción política y social para el conjunto de la sociedad. Más allá que su posición es sumamente controversial, y ha sido objeto de profundas impugnaciones, el mérito mayor de la perspectiva arendtiana ha sido haber situado la indagación del racismo y la discriminación en su dimensión ideológica y política, es decir, como formas específicas de autodefensa de sectores sociales.

Muchas indagaciones que asumen esta perspectiva ideológica del fenómeno discriminatorio señalan que se trata de un fenómeno estrictamente moderno. En esta línea de pensamiento se ubican las investigaciones de Louis Dumond o Leon Polyakov (Wieviorka, 1992). Estas investigaciones han centrado sus intereses en los estudios sobre el antisemitismo. De esta manera, nuevamente ponen su atención en las ideologías racistas y discriminatorias que justifican acciones específicas de exterminio del "otro". No obstante, han sido también fuente de inspiración para indagaciones que se concentran en formas más sutiles y encubiertas de discriminación institucionalizada.

En esta última línea, uno de los aportes fundamentales lo constituye la obra de Michel Foucault. El análisis genealógico del racismo y la discriminación realizado por el autor francés revela la intrincada trama de relaciones sociales impregnadas de poder que dan origen a una realidad estructural tal como el problema social que es objeto de estudio (Foucault, 1992). Uno de los aportes fundamentales de Foucault consiste en develar las enormes implicaciones que han tenido prácticas socio biológicas como fundamento del control social y político de grandes grupos sociales, primordialmente promoviendo el conservadurismo social y la dominación colonial de las grandes potencias. Aparece, por lo tanto, la noción de biopolítica y las formas peculiares de disciplinamientos y regulación. El Estado asume esta tarea, utilizando para ellos medios institucionalizados, tales como la demografía, el control de natalidad, la seguridad social, el sistema educativo o la salud (Foucault, 1992). De esta manera, la perspectiva foucaultiana es novedosa, pues considera que el racismo y la discriminación no es un instrumento ideológico, sino más bien una verdadera tecnología del poder (Díaz, 1993).

Las tendencias más recientes en los estudios sobre racismo y discriminación social consisten en vincular la emergencia del fenómeno a la acción de movimientos sociales. En esta línea de indagación se ubica la investigación de Michel Wieviorka, quien considera que existen dos tipos diferentes de racismo o discriminación: uno que tiende a establecer relaciones de dominio y por ello requiere de validación ideológica; y otro que propugna el exterminio del otro (Wieviorka, 1992). La existencia del segundo exige complicidad por parte del Estado y el conjunto de sus instituciones, y por ello implica la acción concertada de diversos movimientos sociales (Touraine, 1987).

De esta manera, es posible reconocer que, sumado a las clásicas antinomias y formas de abordaje de lo social en términos estructuralistas o subjetivistas, el fenómeno de la discriminación social ha sido tratado de muy diversos modos. De todas las tradiciones teóricas sobre la cuestión, tal vez las que resultan más fructíferas son aquellas que, desde una perspectiva sociológica, valorizan los aspectos ideológicos de la cuestión (Feierstein, 2008).

Es importante reconocer que todas las sociedades humanas conocidas, en todos los tiempos, han ejercido actos de diferenciación social. El reconocimiento de la propia identidad exige la construcción de una alteridad, basada fundamentalmente en las diferencias. El propio crecimiento demográfico conlleva necesariamente a crecientes procesos de diferenciación social, originando en consecuencia un progresivo incremento de la división social de trabajo (Durkheim, 1985). Esta forma de diferenciación social, conocida como heterofobia, que conforma al “otro” a partir del miedo o la sensación de confusión frente a la existencia de sujetos diferentes a uno mismo (Todorov, 1991). En cambio, la discriminación se asocia con otra forma de diferenciación, conocida como racialismo, y que se corresponde con la construcción ideológica de la alteridad, la cual se presenta como entidades jerárquicas y contrapuestas (Grüner, 2010). El racismo y la discriminación se conforman como fenómenos modernos, vinculados a la emergencia del estado-nación, y que tienden a segmentar al conjunto de la población humana en agrupamientos más pequeños (y opuestos entre sí) a partir de un conjunto de estereotipos y construcciones ideológicas (Bauman, 2003).

La mayoría de los autores que trabajan sobre distintos aspectos de la discriminación social resaltan los aspectos ideológicos del fenómeno. En este sentido, la obra de Todorov resulta fundacional en una forma de aproximarse al fenómeno de la discriminación y el racismo que recupere, particularmente, dicha dimensión de la ideología como estructura sobre la cual se apoya una forma peculiar de diferenciación social. El tipo de indagación que propone Todorov para la revisión de la conformación de la identidad supone una problematización acerca de las modalidades de su construcción. La identidad sólo puede ser construida en términos relacionales. Es decir, la idea de un “nosotros”, cuyo contenido específico es amplio y heterogéneo, sólo se delimita claramente como forma social en tanto que se lo vincula a un “ellos”. Este segundo grupo, cuya existencia también se encuentra atada a la suerte del primero, incluye en términos amplios y poco delimitados, a todo agente social que no se encuentra en el primer agrupamiento. En este sentido, la diferenciación social, entendida como proceso social constitutivo de la realidad social, supone la conformación de agrupamientos de mayor o menor envergadura. Un hecho

observable sin necesidad de mayor profundización sociológica. La pertenencia a cierto agrupamiento o grupo social excluye la posibilidad de pertenecer a otro. Pareciera ser, entonces, que lo usual en el desenvolvimiento de la vida social es la diferenciación social. Tal diferenciación supone el establecimiento de relaciones de fuerza, lucha o conflicto. Es decir, ciertos grupos sociales ocupan posiciones jerárquicas que los vinculan a los restantes grupos por diferentes mecanismos de dominación social. Como es conocido, toda forma de dominación social exige cierta base de legitimación sobre la cual se alza y se constituye como tal.

Por tal motivo, Todorov entiende que una reflexión sobre el racismo, la discriminación o la segregación, es siempre una reflexión sobre las ideologías (Todorov, 2009). La modalidad en la que opera esta construcción ideológica de la diferencia es sumamente relevante a los efectos de una indagación sobre la discriminación. De algún modo, revela una cierta dinámica social de relación entre diversos grupos sociales, centrándose en este funcionamiento, más allá de los aspectos fenomenológicos de la discriminación o la diferenciación ideologizada.

Todorov afirma que “no considero que las doctrinas del pasado sean la pura expresión de los intereses de sus autores: les reconozco también cierto grado de verdad; (...) los discursos son acontecimientos, motores de la historia y no solamente sus representaciones. Al respecto, es preciso evitar la alternativa todo o nada. No son sólo las ideas las que hacen la historia; también actúan fuerzas sociales y económicas; pero tampoco las ideas son un puro efecto pasivo” (Todorov, 2009: 15).

Es necesario partir de un hecho que no requiere más que la mera observación: la diversidad humana. Pero tal hecho admite una construcción algo más compleja. Frente a la diversidad, también está la cuestión de la unidad. Es decir, frente la evidencia de aquello que nos diferencia, también se encuentra la problemática acerca de aquello que nos une. No obstante, tal como admite Todorov, tal problemática sólo recupera una de las perspectivas; la otra se vincula con la aún más compleja y fundamental cuestión vinculada

a los valores. Frente a la posición de una universalidad de valores, es decir, que no reconocen límites (ni físicos ni sociales) algunos, se encuentra la posición relativista, que reconoce su unión con el espacio, el momento histórico e incluso con la identidad de los propios agentes. Por ello, tal como afirma el pensador búlgaro, una reflexión acerca de lo uno o lo diverso, no es más que una elucidación acerca de lo universal o lo relativo; refiere al mismo mundo social, pero anclado en distintas dimensiones del mismo.

Con relación a la vinculación de la discriminación con la dimensión jurídica, exista una profusa literatura, asentada sobre la base del paradigma de los derechos humanos. En tanto la noción de diversidad es recuperada como un derecho fundamental, casi todas las declaraciones internacionales, regionales, nacionales e incluso sub-nacionales, expresan de modo directo o indirecto una condena normativa a la discriminación social, sea cual fuese su fundamento.

En términos generales, entonces, la discriminación no es sinónimo de diferencia; más bien consiste en una negación de posibilidad de ser diferente, dado que coloca de modo expreso o velado esa condición de diversidad en estructuras jerarquizadas, construidas a partir de valoraciones que reproducen dinámicas complejas de poder y dominación, y que organizan binomios excluyentes, tales como legítimo / ilegítimo, o bueno / malo.

Wieviorka advierte que el racismo y la discriminación son fenómenos tan antiguos como la propia humanidad (Wieviorka, 2009). Entendido como fenómeno moderno, la discriminación y el racismo se fundan en el momento de la conformación del Estado Moderno (Wieviorka, 2009). Si bien el fenómeno es anterior a la enunciación de su concepto, o denominación, la referencia a la noción más recuperada en la literatura especializada sobre el racismo y la discriminación conduce a una realidad moderna y occidental. Tal como afirma Wieviorka (2009), caracterizar a la discriminación como fenómeno moderno implica quitarle la condición de “constante antropológica”, y en cambio, ofrecer una mirada sobre el fenómeno que recupere las características de las sociedades individualistas e individualizantes de la sociedad moderna.

4.2.3. La discriminación fundada en motivos religiosos

La Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, de la Organización de Naciones Unidas, señala que “se entiende por "intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales”²².

Ahora bien, la definición propuesta es consecuencia de un conjunto de procesos sociales e históricos complejos. El camino hacia la concepción de libertad religiosa como un derecho fundamental del hombre, el cual pueda ser reconocido por medio de instrumentos jurídicos de derecho internacional, ha sido largo, sinuoso y se vincula íntimamente con el desarrollo de nociones elementales de laicidad y secularización.

Existe en la actualidad un fuerte debate acerca de la relación existente entre la discriminación religiosa y la condición secular del Estado. Para algunos expertos, la mejor vía para encauzar el fenómeno social de discriminación fundada en motivos religiosos es la configuración de un Estado que respete de manera irrestricta la libertad religiosa, de manera tal que todas las expresiones confesionales se encuentren representadas equitativamente. Por otro lado, existe la tesis contraria, que sostiene que la única opción de solución frente a los efectos perniciosos de la discriminación fundamentada en criterios religiosos es un Estado laico, que regule y controle todos los productos sociales emanados de las diferentes creencias religiosas. Tal Estado laico debería, como fundamento principal, no establecer jerarquías de preferencia de una religión sobre otra (Barbier, 1995).

²² Véase texto completo de la Declaración en www.onu.org (Documento electrónico en línea, fecha de acceso: 21-07-14).

Ciertamente, la idea de un Estado laico no entra en oposición con la posibilidad de la plena libertad de ejercicio de las creencias y los cultos de algunos creyentes. Aquellos que defienden la postura del laicismo estatal sostienen que tal acción de regulación es la única efectiva para el pleno ejercicio de otras libertades y derechos fundamentales. Para que tal posibilidad sea realmente efectiva, la separación efectiva del Estado de cualquier confesión religiosa no es lo único requerido. También es necesario establecer una autonomía real de lo político frente a lo religioso. La libertad religiosa es, de hecho, la primera de las libertades garantizadas por el Estado moderno. Sin embargo, contrariamente a lo que podría pensarse, ésta no surgió de ningún Estado confesional, los cuales tienden a imponer una verdad religiosa al conjunto de sus ciudadanos, discriminando a los practicantes de credos minoritarios” (Blancarte, 2008). El Estado moderno occidental emerge como una construcción política-social tendiente a dar resolución al conflicto de las religiones y de diversas concepciones filosóficas. En este sentido, la paradoja es importante: el Estado secular (o laico) es el que promueve la igualdad de las distintas creencias y confesiones, en vez del Estado confesional.

Con todo, la discriminación fundada en motivos religiosos no es un fenómeno moderno. Existe desde la Antigüedad y en las más diversas formas sociales (Blancarte 2003). Muchas veces, la discriminación se basaba en religiones externas a la sociedad. En otros casos, donde en una misma sociedad política convivían varias religiones, los fenómenos discriminatorios se originaban allí. No obstante, es posible afirmar que aquellas sociedades en donde tuvieron éxito las “religiones de salvación”²³, aparecen las primeras prácticas discriminatorias fundadas en motivos religiosos, dirigidas principalmente hacia los cultos minoritarios. La creencia en el monoteísmo y la ética propia de estas religiones profundizan la creencia en la necesidad de eliminar todas las prácticas mágicas, más propias de estos cultos menores, motivo por el cual muchas de ellas han luchado en pos de dicho objetivo.

²³ Max Weber realiza uno de los análisis sociológicos más detallados y precisos sobre algunas religiones de salvación. Véase WEBER (1998).

Otro factor que ha funcionado como coadyuvante para la discriminación religiosa ha sido el éxito de ciertas civilizaciones en términos de conquista territorial. Las “religiones vencidas”, propias de las comunidades que resultaban perdedoras en la contienda, muchas veces fueron objeto de prácticas discriminatorias por parte de la civilización que conquistaba su territorio. La Historia es rica en ejemplos de diversa índole. Tal vez el más cercano sea el de la propia conquista de América, en donde las creencias de los pueblos originarios fueron condenadas por la religión dominante de la Conquista Española.²⁴

No obstante, discriminación no siempre supone plena intolerancia y eliminación de los cultos minoritarios. Por el contrario, muchas religiones han consentido otras creencias, pero imponiendo prácticas discriminatorias sobre los creyentes de estos cultos. La más común de estas prácticas ha sido la imposición de gravámenes o impuestos especiales. En otros casos, la identificación de la pertenencia religiosa por medio de una vestimenta distintiva. Por tal motivo, es valioso comprender que la discriminación no siempre significa intolerancia. Para expresarlo en otros términos, la tolerancia religiosa, es decir, la aceptación y respeto de la práctica religiosa distinta de la religión oficial, puede ser acompañada, no obstante, de regulaciones y prácticas discriminatorias.

Con el advenimiento del Estado Moderno, Occidente se enfrenta a una “revolución de las ideas” que implica una transformación material profunda. El surgimiento del Estado Laico, como conformación de sociedad política diferenciada de la Iglesia, supone la emergencia del individualismo y la posibilidad de que la religión se exprese en el ámbito más privado del hombre.²⁵ El fenómeno de discriminación fundada en motivos religiosos puede tener muchos y diversos agentes. No sólo un Estado es discriminatorio; también lo es un grupo social determinado, y ciertamente lo es un individuo particular. Con esto quiero indicar que la discriminación no es un fenómeno exclusivo de estructuras sociales complejas, ni

²⁴ Para profundizar en este tema, sugiero la lectura de TODOROV, Tzvetan (2003).

²⁵ Esta es la idea de Thomas Hobbes, al señalar que la libertad religiosa se expresa en el fuero interno del individuo. El Estado, como sujeto político encargado de establecer el orden social, no puede adscribir a ninguna religión. Hobbes intenta, de esta manera, elaborar una propuesta política que elimine toda posibilidad de contienda fundada en motivos religiosos, tal como fuera La Guerra de las Dos Rosas. Ver HOBBS, Thomas (2003).

tampoco de subjetividades individuales o grupales. Es un fenómeno que se aloja en todos los ámbitos del tejido social. No obstante, las estrategias y prácticas discriminatorias son distintas y tienen efectos diferentes si las mismas provienen de un individuo particular o del aparato estatal. Por ello, el estudio de la discriminación religiosa debe ser realizado en todos sus niveles, de manera tal que las estrategias pensadas para resolver tal fenómeno sean aplicables y eficaces según corresponda. El análisis del Estado laico o secular es, sin dudas, un tema central para el estudio que aquí pretendo elaborar. Estados laicos existen desde hace ya varios siglos. Sin dudas, Estados Unidos es un Estado laico hace al menos más de doscientos años. En cambio, otros Estados han alcanzado su condición secular en épocas más recientes. Por otro lado, existen Estados que en la actualidad no son laicos²⁶.

Una forma de comprender al Estado laico es la existencia de instrumentos legales que regulen la separación entre Estado e Iglesia. No obstante, esto no debe conducir al error en considerar que la laicidad estatal sólo se fundamenta en tal separación legal. Por el contrario, existen casos donde el Estado tiene elementos de laicidad reconocibles, y no obstante, la separación legal entre Estado e Iglesia no se verifica. Ejemplo de ello es Gran Bretaña, donde el monarca es la líder religiosa de la Iglesia Anglicana y también la cabeza, al menos formal, de Estado. Existen muchos otros ejemplos, principalmente europeos, donde la laicización del Estado no vino aparejada de una separación formal de Estado e Iglesia. No obstante, es menester señalar que ambos fenómenos generalmente aparecen juntos. La idea de pluralidad religiosa tampoco debe confundirse con laicidad. Han existido casos de estados pluri-confesionales, como la Francia de Napoleón Bonaparte, donde en realidad no era posible afirmar que el Estado se encontrara completamente desligado del sostén de la moral religiosa. Tampoco sería correcto asimilar como idénticas las ideas de libertad religiosa con la de laicidad. Por el contrario, la idea de tolerancia, si bien no es idéntica a laicidad, sí tiene mayores puntos de contacto. En este sentido, la tolerancia religiosa se produce cuando el Estado no adscribe a ninguna religión en particular, ni considera a ninguna moral confesional mejor que otra. Tal fenómeno ciertamente se

²⁶ Tal el caso de Grecia, por ejemplo.

produce a medida que el proceso de secularización (o laicización) avanza, pero como resulta ya evidente, no necesariamente se traduce en una identidad con la separación formal de las esferas entre Estado e Iglesia.

Tampoco debe confundirse la idea de laicidad con una neutralidad valorativa del Estado en materia religiosa. En este sentido, la historia ofrece ejemplos sobrados de casos donde el Estado, si bien se presenta como neutral con relación a las religiones, no niega la importancia de la misma para los asuntos políticos. Ejemplo de ello es la Francia del siglo XIX, época en la cual el Concordato declara a la Iglesia Católica como religión “preferencial”, sin asignarle el estatus propio de una religión de Estado. Con todo, la Francia pluriconfesional de aquellos años, si bien neutral con relación a todas las creencias, no niega la importancia de la moral religiosa como fuerza aglutinante del conjunto social y político. Muchos identifican como origen del Estado laico la firma de la “Paz de las religiones” o “Paz de Augsburgo.”²⁷ A partir de ella se estableció el principio por el cual los príncipes alemanes podían elegir entre la confesión católica o la protestante, y luego imponerla al conjunto de súbditos. Estos últimos podían elegir migrar hacia otro territorio, en caso de no estar de acuerdo con la religión elegida por su jefe territorial. Si bien no existía el dominio católico sobre el gobierno temporal, es evidente que la religión aún ocupaba un lugar de máxima significación en los asuntos políticos.

En suma, es posible entonces identificar que el Estado alcanza su condición de laico en el momento en el cual la religión deja de tener esa función legitimadora del orden social, o de aglutinante que cohesiona a los distintos actores sociales. En este sentido la laicidad es “un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas, principalmente, por la soberanía popular, y ya no por elementos religiosos” (Blancarte, 2003: 31). La definición ciertamente es eficaz y adecuada, en tanto logra dar cuenta del

²⁷ La llamada Paz de Augsburgo fue el tratado que suscribieron Carlos I de España y la Liga de Esmalcalda el 25 de septiembre de 1555, en la ciudad de Augsburgo, Alemania; y que pone fin a los conflictos religiosos surgidos de la Reforma Protestante. Básicamente, el acuerdo convenía en la división del Imperio en las confesiones católicas y luterana, formalizando legalmente por primera vez la existencia de la segunda en Alemania. Para más detalles, véase STARCK (1995).

fenómeno del Estado Secular en realidades sociales tan distintas como Estados Unidos, Francia o Argentina, países todos ellos donde la legitimidad del gobierno reside en la soberanía popular, y no en la religión. Asimismo, también demuestra en forma elocuente que el Estado laico es, generalmente, un Estado democrático.

4.2.3.1. Desarrollo histórico de la discriminación religiosa

La idea de libertad religiosa puede ser revisada en su desarrollo histórico. La misma se desarrolló en Occidente junto con las nociones de tolerancia religiosa y la separación formal de las esferas políticas y religiosa, proceso que comúnmente es conocido como secularización. Para indagar acerca del origen y posterior desarrollo de la libertad religiosa es necesario referir a las experiencias históricas más relevantes en este sentido. En dos ámbitos espacio-temporales se inició este proceso de progresivo reconocimiento de esferas separadas: en Norteamérica y en Europa.

El caso norteamericano es relevante para su análisis y descripción por el hecho que permite echar luz sobre el fenómeno y, de cierta manera, sistematizar sus posibles causas. A fines de la primera mitad del siglo XVII, Rhode Island fue el primer estado norteamericano en ser completamente tolerante con relación a otros, pero no sólo en el sentido de soportar la existencia al “otro”, sino de considerarlo un “igual” (Blancarte, 2008). Los motivos de tal articulación histórica específica se deben encontrar en la peculiaridad que este estado nunca contó con una Iglesia establecida, lo cual originó una actitud tendiente a la protesta contra la intolerancia religiosa. Por otro lado, la idea de una uniformidad religiosa propuesta desde el Estado era inaceptable, en tanto que tal situación sólo provocaba confusión entre esferas que debían permanecer desconectadas entre sí. Estas nociones claramente fueron la simiente de un desarrollo posterior de la separación formal entre Estado e Iglesia, que se desenvolvería durante el siguiente siglo.

Miller (1994) considera que han sido cuatro los fundamentos que sostuvieron la separación entre la asociación política estatal y la Iglesia en el caso de Estados Unidos, señalando como más relevantes los primeros dos:

- A. La doctrina y prácticas de las minorías religiosas radicales, con su permanente accionar de cuestionamiento a las posibles alianzas entre las iglesias ya establecidas y el Estado.
- B. Las religiones conservadoras se caracterizaron por un pragmatismo tendiente a evitar la preeminencia de cualquier confesión sobre otra, incluso a expensas de eliminar las religiones establecidas.
- C. El impulso y desarrollo del racionalismo, el deísmo y la religión natural.
- D. El sentimiento de hostilidad hacia la religión y el anticlericalismo.

El caso norteamericano se caracteriza por un escenario religioso con fuerte presencia de múltiples confesiones disidentes y con grados diversos de radicalidad²⁸. Junto con la presencia de minorías religiosas²⁹, todo este escenario religioso confluyó de manera tal que al momento de redactarse las constituciones estatales, e incluso la federal de los Estados Unidos, ninguna confesión religiosa tuviera preeminencia sobre la otra. De hecho, las confesiones establecidas, es decir, la anglicana y la congregacionista, optaron por esta estrategia, incluso en desmedro de su posición, por la profunda desconfianza que se tenían mutuamente. Consideraron como la mejor opción perder su posición dominante y sus vinculaciones con los Estados, siempre que eso limitara la posibilidad de la confesión contraria de tener la posibilidad de una posición similar. Con ello, se aceptaba el hecho por el cual una separación clara de Iglesia y Estado se constituía en garantía de ejercicio de una verdadera libertad religiosa.

²⁸ Las confesiones con mayor presencia fueron bautistas, cuáqueros, menonitas y presbiterianos.

²⁹ La presencia de católicos, judíos, luteranos y algunas otras confesiones.

Esta situación histórica específica ha originado una de las libertades fundamentales para el pueblo norteamericano. Tal como afirmara Tocqueville, en conjunto con una multiplicidad de otros factores, coadyuvaron para el desarrollo de igualdad de condiciones y posterior impulso de la democracia (Tocqueville, 1984). En 1776, la Declaración de Derechos de Virginia es el primer documento de un Estado norteamericano en el cual se sostiene la libertad religiosa (Starck, 1995). A partir de ese momento, comienzan a proliferar declaraciones y constituciones, todas ellas tendientes a garantizar la libertad de conciencia y culto. No obstante, algunas de ellas limitaban su alcance exclusivamente a los que profesaban la religión cristiana³⁰.

Si bien todas estas declaraciones y constituciones tenían un alcance limitado, todas ellas fueron los antecedentes necesarios para las formulaciones posteriores a la independencia norteamericana. En 1786 se aprueba el Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia, y un año después, la Constitución de los Estados Unidos. En esta última se señala ya la libertad religiosa como un principio fundamental. No obstante, la Declaración de Derechos de 1791 es central en lo que refiere a la cuestión. La primera enmienda a la Constitución, representada por el artículo 1 de la Declaración, señala que el Estado no elegirá religión alguna como oficial, y prohibirá cualquier limitación al ejercicio de la misma. De esta manera, la Constitución establecía claramente una separación entre Iglesia y Estado, de manera tal que los límites que los apartaban mutuamente, no fueran cruzados por ninguno de los dos. Esta cuestión fue fundamental para el avance de la secularización, pues se establecía de manera rotunda la certeza que el orden social y el gobierno podían subsistir sin el apoyo de una religión oficial, y al mismo tiempo, que tal religión establecida requería de la asistencia estatal para su perduración. Como es posible verificar, ha sido el conjunto de factores históricos que ha desempeñado un rol fundamental en el desarrollo

³⁰ Tal el caso de la Constitución de Delaware. Similar situación es verificable en el caso de la Constitución de Maryland. Las constituciones de Nueva Jersey y Carolina del Norte limitaban su alcance a la confesión protestante. La Constitución de Pennsylvania sólo consideraba la libertad religiosa como derecho inalienable reservado a aquellos que reconocieran la existencia de Dios, limitando de tal manera la posibilidad de ser ateo o agnóstico, por ejemplo. Véase BLANCARTE, Roberto (2008).

de la libertad religiosa, principalmente impulsada por el pluralismo religioso y una suerte de “empate de poder” entre las diferentes confesiones religiosas (Blancarte, 2007).

El caso europeo, por cierto, es sumamente distinto. El advenimiento del Estado-Nación durante los siglos XV y XVI relativizó la pluralidad religiosa existente en el continente. Es posible afirmar que en Europa existían similares confesiones y grupos religiosos que en el caso norteamericano, pero a diferencia de Estados Unidos, la inexistencia de un horizonte de unificación provocó que cada Estado-nación siguiera con la lógica iniciada por la Paz de Augsburgo³¹.

Algunos avances relacionados con la libertad religiosa se registraron ya en el siglo XVI, si bien estos experimentos duraron muy poco tiempo. De tal manera, el Edicto de Nantes, promulgado por Enrique IV en 1598, reconocía a los protestantes, pero fue revocado en 1685. En el caso de los estados protestantes, proliferaron las llamadas Actas de Tolerancia, por medio de las cuales se garantizaba la libertad de conciencia, si bien las mismas incluían una serie importante de restricciones a las libertades públicas (Blancarte, 2008). Fue en los estados protestantes donde se desarrolló más fácilmente la noción de tolerancia, debida principalmente a las características específicas de la teología confesional, que aceptaba de manera más sencilla una separación de los asuntos religiosos con los estrictamente mundanos. Aún en Estados protestantes con religión oficial, tal como Inglaterra, la libertad religiosa consistía en una libertad a ejercer de manera privada un culto diferente de la religión oficial.

En los estados católicos la cuestión era diferente. En principio, la doctrina eclesiástica por la cual la libertad religiosa se basaba en la idea de dos sociedades soberanas. Con ello, la Iglesia Católica objetó siempre y de manera contundente la separación del Estado, y en consecuencia, la libertad de cultos, ya que consideraba tener una preeminencia sobre el

³¹ No obstante, existían casos específicos de pluralidad religiosa obligada por circunstancias particulares, tales como los casos de Países Bajos o algunos principados alemanes. Véase STARCK (1995).

poder temporal³². Los avances relacionados con la libertad religiosa supusieron siempre una afrenta al poder eclesiástico. Por ejemplo, sólo después de la Revolución Francesa, y a partir de la firma del Concordato, en 1801, Napoleón Bonaparte instituye en Francia el régimen por el cual se consideran “cultos reconocidos” al católico, luterano, reformista y judío. Con ello, sólo a estas religiones se les permite el ejercicio público del culto, reservando al resto de las confesiones el ámbito privado para el libre ejercicio de ritos.

La Iglesia Católica sostuvo durante tanto tiempo su posición, en parte, por la existencia de la doctrina de la sociedad perfecta. Tal doctrina afirmaba que la existencia de dos poderes, uno divino, representado por la Iglesia, y otro terrenal, representada por el Estado-nación, estaba establecida de tal manera en el plan salvífico de Dios. No obstante, la relación entre ambos se encontraba claramente jerarquizada, en tanto la sociedad dividida representada por la Iglesia contaba con preeminencia con relación a la sociedad temporal. Tal como afirma Blancarte, “tal noción se convertía casi inmediatamente en prisionera de un sistema de pensamiento integralista que hacía difícil a la vez su profundización eclesiológica y su receptividad fuera de las fronteras de la Iglesia Católica” (Blancarte, 2008: 22). Esto llevó, como consecuencia, que el papado rechazara siempre una relación de igualdad jurídica con relación al poder estatal; en muchos casos, se propuso abiertamente la subordinación del poder temporal al del Papado.

El inconveniente que encontró la doctrina católica de la “sociedad perfecta” para su sostenimiento en el tiempo fue su foco en la libertad de la Iglesia, y no en la libertad religiosa como tal. “Fue con el surgimiento de los Estados totalitarios cuando el magisterio eclesial comenzó a abandonar progresiva y lentamente el tema de las libertades eclesiales para desarrollar el de las libertades fundamentales del hombre” (Blancarte, 2008: 23). Con el desarrollo del Concilio Vaticano II comenzaron a proponerse modificaciones rotundas en la doctrina que durante siglos había sostenido la Iglesia. A partir de 1965, la doctrina

³² La Ciencia Política ha sido rica en productos teóricos que explican con profundidad esta situación histórica particular. Véanse los excelentes ensayos contenidos en BORÓN, Atilio (2003).

católica se modifica. Con la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae*³³, la Iglesia Católica modifica su posición y declara la neutralidad del Estado de derecho en materia de creencia y la libertad de todas las confesiones. De tal manera, se abandona la idea de “rectora de la verdad”, en el sentido que se acepta la posibilidad de que los individuos elijan la profesión de otra confesión, a pesar de caer en el error. El Estado asume entonces un rol de garante de derechos que son propios de las personas humanas e inalienables. El Concilio acepta, por tanto que la libertad religiosa es una libertad civil más, y por tanto, admite que tales libertades no son absolutas, sino que asiente que el Estado puede limitarlas siempre que la paz pública se vea afectada, la moralidad pública sea violada, o los derechos de terceros se vean violados³⁴.

Será entonces a partir de este hecho que la Iglesia Católica acepta la separación de esferas, si bien la cuestión se torna algo más complicada en su análisis al analizar la dimensión institucional de la libertad religiosa. Más allá de esta cuestión³⁵, lo relevante es que a pesar de las peculiaridades de las diversas conformaciones históricas, todas ellas confluyeron en un creciente proceso de secularización, el cual abonó el terreno para la emergencia de la libertad religiosa en un sentido más moderno³⁶.

4.2.3.2. Manifestaciones habituales de la discriminación religiosa

La tipología más habitual para expresar las diversas manifestaciones de la discriminación religiosa, al menos en términos teóricos, consiste en una clasificación polar de “discriminación directa” y “discriminación indirecta”³⁷. Asimismo, la mayoría de los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos y libertades fundamentales prohíben otras formas de discriminación relacionadas.

³³ La Declaración Conciliar puede ser consultada en www.vatican.com (Documento electrónico en línea, fecha de acceso: 21-07-09).

³⁴ Es importante señalar que, tal como afirma Blancarte, “la Declaración *Dignitatis Humanae* desarrolló intencionalmente un discurso *ab extra*; es decir, no tomó como punto de partida la doctrina de la Iglesia sobre ella misma, sino que su objeto es externo”. Véase BLANCARTE, Roberto (2008).

³⁵ En caso que se desee profundizar en la temática, se recomienda la lectura de MINNERATH, Roland (1982).

³⁶ Véase WEBER, Max (1998).

³⁷ Ambos tipos son reseñados en extenso en otra sección de este capítulo.

Una de ellas es la *instrucción para discriminar*. Es decir, se considera discriminación también toda indicación, orden o instrucción de un agente supra-ordenado hacia un agente subordinado para efectuar algún acto de discriminación.

La *victimización* también es considerada una forma específica de discriminación. Consiste en trato menos favorable que se le brinda a un agente debido a que ha realizado una queja o reclamo por trato discriminatorio, o bien ha asistido a otro agente, individual o grupal, a realizar tal demanda.

El *acoso*, entendido como la conducta dirigida con el propósito o efecto de violar la dignidad de la persona, creando un ambiente hostil, intimidante o humillante, es también considerado una forma de discriminación.

Por otro lado, la discriminación religiosa, sea cual fuese su tipo, encuentra una serie de manifestaciones de índole y alcances diversos. La realidad multicultural actual origina un contacto inusitado de diversos grupos sumamente heterogéneos, al menos en lo que respecta a su origen étnico y pertenencia religiosa. Este contacto muchas veces revela ciertos prejuicios y estereotipos fundados en ideas equivocadas e infundadas, las cuales en muchos casos conducen al conflicto. Para algunos grupos, la religión es son dudas un elemento fundamental en su conformación de identidad social, y por tanto, todo estereotipo fundado en pertenencia religiosa puede conducir a asunciones erróneas y, en última instancia, a disputas. Ideológicamente, estas prenociones fueron recogidas en las teorías que vaticinaban el choque de civilizaciones, como forma ineludible de vinculación de grupos con pautas de identidad distintas³⁸.

³⁸ La referencia del choque de civilizaciones es recogida de HUNTINGTON, Samuel (1993). En tal libro, el autor señala que “está surgiendo un orden mundial basado en las civilizaciones; las sociedades que comparten afinidades culturales cooperan entre sí; los esfuerzos por hacer pasar sociedades de una civilización a otra resultan infructuosos; y los países se agrupan en torno a los Estados dirigentes o centrales de sus civilizaciones. (...) La supervivencia de Occidente depende de que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y los occidentales acepten su civilización como única y no universal; así como de que se una para renovarla y preservarla frente a los ataques procedentes de sociedades no occidentales”. Véase páginas 20 y ss.

Por otro lado, la discriminación religiosa asume la modalidad de desempleo y peores condiciones laborales para los miembros de determinadas comunidades religiosas. El fenómeno se encuentra estrechamente vinculado con la pertenencia étnica, y afecta principalmente a los inmigrantes. Inconvenientes similares son experimentados en términos de adquisición de viviendas y sistema de salud. Con relación a la primera, generalmente las minorías religiosas (y étnicas) son relegadas a barrios pobres o marginales, lo que profundiza la experiencia de la exclusión social. En consecuencia, el acceso a los servicios sociales y de salud pública también se ven afectados. Todo ello lleva a un círculo vicioso, donde la marginalización económica, política, social y cultural profundiza la discriminación y diversas formas de exclusión.

Asimismo, la discriminación religiosa puede asumir la manifestación del llamado *discurso del odio religioso*. El mismo consiste en la manifestación pública y privada, de carácter peyorativa, sobre ciertos grupos o comunidades religiosas. En algunos casos, tales formas de alocución asumen la modalidad del discurso político racista⁴. En algunos casos, estas formas discursivas incitan la violencia en diversos grados y alcances. El resultado más negativo para las comunidades religiosas es la difamación de sus sentimientos místicos y credos, y en consecuencia, una limitación de la libertad de culto y de manifestar públicamente su sistema de creencias.

Otras manifestaciones de la discriminación religiosa lo constituyen los actos de violencia dirigidos a lugares de culto o adoración, tales como iglesias, templos o cementerios. La violencia y el acoso en lugares públicos también es una posible exposición de la discriminación religiosa. Los asaltos y actos de violencia dirigidos a individuos suceden generalmente a las llamadas “minorías visibles”, es decir, a aquellos creyentes de sistemas de creencias que implican el uso de cierta vestimenta o signo visible de identidad religiosa, o bien a cierto rasgo físico, el cual vincula un determinado origen étnico con una religión peculiar.

Todos los instrumentos jurídicos internacionales, regionales y nacionales reconocen la libertad religiosa como un derecho fundamental universal. No obstante, a pesar de este reconocimiento formal, muchas veces en la realidad social se verifican violaciones importantes. Una de estas formas trasgresión lo constituye, sin dudas, la práctica del *perfil racial*, es decir, cualquier práctica de seguridad pública o privada por la cual un sujeto es tratado como un sospechoso de acciones delictivas por su raza, origen étnico, nacionalidad o religión³⁹. Según la Organización de Naciones Unidas, la “guerra contra el terror”, iniciada hacia fines de 2001, ha provocado un recrudecimiento de esta manifestación de la discriminación religiosa y étnica (Relator Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia de la Organización de Naciones Unidas, 2005). De tal manera, han recrudecido las sospechas hacia los individuos que profesan el Islam, o bien cuyo origen es de Oriente Medio.

Otra manifestación de la discriminación religiosa lo constituye la cuestión del *registro del culto* ante los organismos estatales encargados de tal trámite. La cuestión es compleja, en tanto que para algunas comunidades religiosas, el mismo hecho de solicitar una autorización para la práctica del culto es en sí una práctica discriminatoria. Más allá de esta cuestión, es posible verificar que existen diferencias de trato entre comunidades religiosas. Aquellas que tienen un carácter más tradicional, mayor presencia o más vinculaciones con el Estado, en muchos casos obtienen privilegios a los cuales comunidades más pequeñas o nuevos movimientos religiosos no pueden acceder⁴⁰. En caso que la comunidad religiosa no hubiera obtenido la autorización de registro, muchas actividades específicas, tales como la construcción de un edificio de adoración, no pueden llevarse a cabo, lo cual conduce a una violación del derecho de libertad de culto. La

³⁹ La práctica no es novedosa, por cierto. La Criminología la utiliza hace muchos años y se han desarrollado enorme cantidad de teorías que vinculan raza, nacionalidad o religión con la comisión de delitos. En este sentido, la obra de Lombroso hace referencia a la pertenencia religiosa como uno de los elementos útiles para detectar la tendencia a cometer crímenes. Un análisis que evita caer en visiones discriminatorias puede ser leído en WEITZER, R. (2002).

⁴⁰ Generalmente, estos privilegios refieren a exenciones impositivas, facilidades crediticias y resoluciones más expeditivas para obtener autorizaciones que impliquen el uso del espacio público

cuestión se torna aún más compleja, ya que no existe un criterio unificado a nivel mundial (y regional) para la autorización de alguna comunidad, secta o movimiento religioso. Esto conduce a situaciones paradójales, donde ciertas comunidades son aceptadas en algunos países y en otros no. El asunto adquiere relevancia mayor en el marco de procesos de integración regional.

Asimismo, la realidad multicultural actual también presenta desafíos para lograr acomodar la diversidad religiosa existente y el derecho particular del ejercicio y práctica del culto. Los espacios integrados son el foco específico de estos desafíos, en tanto deben incorporar prácticas y tradiciones que tienen larga presencia en su territorio, con nuevas experiencias y demandas de minorías religiosas o nuevos movimientos⁴¹.

Una manifestación de la discriminación religiosa también puede ser la prohibición del uso de *símbolos religiosos*. El tema ha generado un debate muy importante, ya que en algunos Estados el uso de símbolos religiosos es considerado como una violación de la neutralidad estatal y la condición secular de la esfera pública. Por tal motivo, existen prohibiciones específicas relacionadas más bien con los ámbitos educativos, donde se exige a los estudiantes que eviten el uso de ciertas insignias⁴².

Por último, es necesario considerar que la discriminación religiosa puede tener manifestaciones en distintos espacios donde los individuos se relacionan socialmente y llevan adelante sus actividades. Con ello, los ámbitos más habituales de discriminación son el empleo, la escuela, el sistema de salud, el acceso a la vivienda y los servicios sociales.

⁴¹ Tal vez el ejemplo más cristalino sea el día de descanso. En algunas partes del mundo, el descanso dominical se vincula con la idea cristiana del día dedicado al culto. No obstante, otros sistemas de creencias requieren de otras fechas para la práctica de los servicios religiosos.

⁴² Por ejemplo, para la confesión judía, el uso de la kippah (sombrero para los creyentes masculinos) sólo es obligatoria al momento de atender ceremonias en el Templo; para los católicos, el uso de cruces y medallas puede ser ocultado bajo las ropas. Por el contrario, la yihab (manto que cubre cabeza y cuello) que usan las mujeres musulmanas, o el turbante que usan los hombres Sikh, difícilmente pueda ser disimulado.

4.2.3.3. Discriminación religiosa y vida cotidiana

La discriminación fundada en motivos religiosos tiene, para aquellos grupos que son objeto de la misma, implicaciones profundas en el desarrollo de su vida cotidiana. Para muchos grupos religiosos o iglesias⁴³, la implicancia más notable, y también la más severa, es la incapacidad de practicar los ritos religiosos prescritos por sus sistemas de creencias de la manera tal como debieran ser realizados. Muchas veces, tal limitación proviene de la falta de acceso a ciertos alimentos señalados en la dieta prescrita por el sistema religioso, la incapacidad de realizar los rezos en las instalaciones adecuadas, o la prohibición del uso de cierta vestimenta. Por supuesto, es necesario establecer una diferencia de grado entre el individuo que profesa cierta religión o creencia, y por tal motivo es discriminado; y la comunidad de fieles de una cierta religión, la cual es discriminada en forma grupal. Con todo, algunos autores (Robbers, 2000) consideran que, en términos generales, la religión es una práctica social, y por lo tanto, es ejecutada o realizada en torno de comunidades de fieles. Si bien es posible, y de hecho así sucede, que la discriminación por motivos religiosos se dirija a sujetos individuales, también es verdad que la mayoría de los actos discriminatorios tengan como objetivo a comunidades o grupos religiosos más amplios.

En términos generales, la religión es un conjunto coherente de ideas, pero también de prácticas. No existe religión o sistema de creencias que sólo organice un conjunto ideal de valores y conocimientos. Todos los sistemas religiosos conocidos hasta la actualidad también implican la aceptación de un número limitado de normas, entendidas éstas como pautas indicativas de un curso de acción, sea cual fuera éste curso. Por ello, el posible afirmar que toda religión, además de su conjunto de elementos ideales o valorativos acerca del mundo, contiene además un conjunto de indicaciones para la orientación de la conducta, al que generalmente se le llama ritual o culto.

⁴³ Utilizo el término iglesia en un sentido amplio, entendido como un grupo religioso con cierta organización interna. Para un análisis específico del término en términos sociológicos, se recomienda la lectura de TROELTSCH, Ernest (1949). La cuestión sobre la clasificación de iglesia o secta aplicada a los Testigos de Jehová es trabajada en el capítulo VI.

Asimismo, la adhesión a un sistema religioso supone también actuar en la vida cotidiana de acuerdo a un conjunto de reglas y convicciones. Esto conlleva, por supuesto, a órdenes institucionales complejos, por medio de los cuales ciertos grupos religiosos lideran organizaciones tales como escuelas, hospitales, hogares para huérfanos, universidades y otros.

En este sentido, Robbers (2000) realiza una lista de requisitos o “buenas prácticas”, las cuales asegurarían la no discriminación de grupos religiosos, señalando lo siguiente:

- ✓ Respetar el requisito de pertenecer a cierta religión para participar en actividades del grupo religioso (tales como escuelas dirigidas por grupos religiosos).
- ✓ Respetar reglas internas de obligaciones de lealtad (llevar adelante una vida acorde a las reglas del sistema religioso; por ejemplo, en lo relacionado con el matrimonio, el divorcio o el aborto).
- ✓ Respetar las reglas internas de acceso a oficinas.
- ✓ Respetar actividades de la vida cotidiana motivadas o determinadas religiosamente (por ejemplo, conducir escuelas, universidades, hospitales confesionales).

Los problemas y efectos de la discriminación religiosa sobre la vida cotidiana de los creyentes difieren significativamente, dependiendo de la religión de la cual se trate. De todas las confesiones religiosas y creencias, ha recibido especial atención por la literatura especializada las cuestiones relacionadas con el antisemitismo y la islamofobia.

Para algunas comunidades religiosas resulta más fácil ser aceptadas por el medio social, al menos en apariencia. En este aspecto, existen al menos tres hechos significativos que facilitan la aceptación de comunidades religiosas en el espectro social más amplio:

1. El reconocimiento legal de la comunidad religiosa por parte del Estado.

2. La influencia de los medios masivos de comunicación, quienes “aceptan” ciertas religiones, y “estigmatizan”⁴⁴ otras.
3. La existencia de ciertas prenociones, prejuicios o juicios valorativos formados sin un conocimiento previo de la religión o creencia en particular.

Las representaciones sociales ⁴⁵ que los sujetos conforman de las comunidades religiosas se ven fuertemente influenciadas por la imagen que de ellas presentan los medios de comunicación. En algunos casos, algunas religiones son clasificadas como “peligrosas” (por ejemplo, el Islam), extrañas, místicas e inofensivas (el Budismo), o bien directamente se les rechaza la condición específica de religión (Cienciología, Kabbalah), clasificándolas de filosofías o simplemente de engaños.

En la vida cotidiana las comunidades religiosas enfrentan diversas y muy variadas prácticas discriminatorias. Algunas de ellas, de acuerdo a lo postulado por Scharf (2003), son:

- *Lugares de adoración o culto*: en aquellos Estados en los cuales es requerido la inscripción en una nómina oficial de religiones aceptadas por el Estado, algunas comunidades religiosas que no cuenten con tal registro pueden encontrar serios obstáculos para el establecimiento de lugares de adoración o culto, es decir, espacios privados en los cuales llevar a cabo los rituales prescritos por sus sistemas de creencias. La limitación al establecimiento de estos espacios de culto

⁴⁴ El rol de los medios masivos de comunicación en la conformación de la opinión pública en lo concerniente a las representaciones sociales de comunidades en general, y comunidades religiosas en particular, ha sido tratado muy bien por RODRÍGUEZ SALAZAR, Tania y GARCÍA CURIEL, María de Lourdes (2007).

⁴⁵ La teoría de las representaciones sociales constituye toda una corriente de pensamiento teórico en el área de la Psicología Social. A los efectos de la presente indagación, entendemos a las representaciones sociales como "teorías o formas de pensamiento de sentido común, socialmente elaboradas y compartidas, que le permiten a los individuos interpretar y entender su realidad y orientar y justificar los comportamientos de los grupos". En este sentido, deben entenderse como fenómenos que son construidos en los procesos de interacción y comunicación social, pero que a la vez ejercen alguna influencia sobre dichos procesos. Las representaciones sociales pueden considerarse como un meta sistema, que intervienen en el funcionamiento del sistema cognitivo e influyen en la organización de los sistemas de creencias y conocimiento de la realidad social. Como tales, no sólo afectan la dimensión de la cognición social, sino que también permiten clasificar, explicar y evaluar afectivamente los objetos sociales a los cuales los actores orientan su acción. Véase RODRÍGUEZ SALAZAR, Tania y GARCÍA CURIEL, María de Lourdes (2007).

se extiende desde la prohibición de construcción de templos (algunas religiones requieren espacios diseñados a partir de ciertas reglas específicas, por el significado simbólico que contiene en sí mismo el edificio donde se practican los rituales), o bien la compra o alquiler de un espacio. Tal situación es por ejemplo la existente en Grecia, país en el cual es requerido obtener dos permisos para el uso de un lugar de adoración o culto; por un lado, el permiso oficial del Estado, por intermedio del Ministerio de Educación y Asuntos Religiosos y otro, por parte del obispo local de la Iglesia Ortodoxa Griega. Scharf (2003) señala casos específicos de discriminación religiosa sufrida por la comunidad de los Testigos de Jehová, a partir de declaraciones del obispo ortodoxo griego de la Ciudad de Gazi, en Grecia, en el año 1987. El caso llegó a la Corte Europea de Derechos Humanos, quien falló a favor de la comunidad religiosa de los Testigos de Jehová, por considerar que se habían violado derechos fundamentales establecidos en la Convención Europea de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales.

- *Rituales de entierro*: Existe también cierta práctica discriminatoria dirigida a comunidades religiosas a las que se les prohíbe realizar sus rituales de entierro, de acuerdo a lo prescrito por su sistema de creencias. Scharf señala como paradigmático de este caso las prácticas religiosas de entierro de la religión hindú, para la cual es necesario, una vez finalizados los funerales, esparcir las cenizas en un río. Reino Unido es el único país, además de India, que reconoce legalmente la práctica funeraria de la comunidad hindú. Algunos intentos de hacer algo similar se están llevando a cabo a partir de 2007 en Canadá, aún sin resolución. Otros hechos discriminatorios han surgido a partir de la prohibición al acceso del cuerpo del difunto para la preparación del funeral, de acuerdo a las prácticas funerarias de la comunidad religiosa. Tal situación ha sido referida con relación a los musulmanes en algunas instituciones hospitalarias de Reino Unido (Weller et al, 2001).
- *Nombramiento de líderes religiosos*: aún existen países de la Unión Europea en los cuales el líder de una comunidad religiosa debe ser nombrado por el Jefe de

Estado. De tal manera, se lesiona el derecho de autonomía en los asuntos internos de las comunidades religiosas. En otros países, si bien no son nombrados específicamente por el Estado, es el jefe de gobierno quien propone o nombra a los posibles candidatos.

- *Financiamiento de las comunidades religiosas:* en lo concerniente al financiamiento de las comunidades, es notorio el hecho por el cual aquellas religiones o sistemas de creencias que son registrados por el Estado reciben una subvención, mientras que aquellos que no cuentan con tal reconocimiento, carecen de apoyo económico. En algunos Estados no existe subvención alguna, pero sí beneficios impositivos para las comunidades religiosas aceptadas. En otros casos, a las religiones registradas se les ofrecen beneficios financieros de otro tipo, tales como mayores facilidades para el acceso a créditos. El tema del financiamiento es fundamental para el sostenimiento de las comunidades religiosas minoritarias, que no cuentan con las estructuras más importantes propias de las religiones tradicionales.
- *Publicaciones y producción de material editorial religioso:* aquellas comunidades religiosas que no se encuentren aceptadas por el Estado pueden encontrar limitaciones o prohibiciones para la publicación de materiales religiosos, sean estos libros, artículos, revistas, o cualquier otro contenido en los diversos soportes tecnológicos disponibles. Tal limitación se puede extender a las acciones de publicidad específicas de algunas creencias. Tal es el caso de los Testigos de Jehová en Grecia, por ejemplo, para quienes se encuentra prohibido realizar acciones de publicidad (“dar a conocer la Palabra de Dios”, en términos propios del sistema de creencias) de su religión. Estos actos de proselitismo se encuentran prohibidos por la propia Constitución Griega. Han existido varios reclamos iniciados frente a la Corte Europea de Derechos Humanos por arrestos y situaciones similares de reclusión a causa de prácticas proselitistas en Grecia.

Además de las implicaciones que conlleva para la comunidad religiosa las prácticas discriminatorias, también existen actos de discriminación que tienen como objetivo principal al sujeto individual, al creyente. Muchos de estos actos son consecuencia de las estructuras normativas e institucionales del país que lo aloja; pero muchos otros se desprenden de otros motivos, tales como la indiferencia, la intolerancia o la falta de conocimiento acerca del sistema de creencias.

En este sentido, Robbers (2000) realiza un listado de requisitos para la no discriminación de sujetos individuales, tal como sigue:

- Derecho al acceso al empleo sin consideración negativa de la religión profesada por el individuo.
- Derecho a objetar ciertas obligaciones profesionales (tales como usar cascos o partes de uniformes donde las vestimentas religiosas son prescritas, como por ejemplo, turbantes, pelo largo o barbas. Otro ejemplo lo constituyen los maestros que objetan enseñar instrucción religiosa contraria a sus creencias).
- Respetar los días religiosos de descanso, contrario a las obligaciones laborales (tales como Sabbath o Domingo).
- Respetar las obligaciones de las ceremonias religiosas (brindar tiempo libre para tomar parte de los servicios religiosos durante horas de trabajo u otros deberes profesionales).

En la vida cotidiana, también los individuos enfrentan diferentes prácticas discriminatorias. Algunas de ellas, de acuerdo a lo postulado por Scharf (2003), son:

- ✓ *Acceso a servicios*: muchos creyentes encuentran serios inconvenientes para acceder a servicios religiosos, e incluso para conseguir ciertos bienes necesarios para realizar los rituales específicos de sus sistemas de creencias, generalmente

porque la comunidad religiosa a la que pertenecen no se encuentra oficialmente aceptada, o bien porque las instituciones públicas no se encuentran capacitadas para satisfacer esa diversidad. Un ejemplo de ello es el requisito de la dieta o requerimientos alimenticios religiosos que algunas religiones sostienen. Muchas instituciones públicas, tales como escuelas o universidades, no se encuentran en condiciones de brindar alimentos kosher para sus alumnos judíos. Otro ejemplo notable lo constituye la ausencia de una sala para rezar o servicios de culto en instituciones tales como hospitales, prisiones, hogares para ancianos. Una situación similar puede ocurrir en los casos de instituciones públicas, especialmente de salud, que desconocen ciertos requisitos morales para atender a algunos individuos (tales como ser atendidos por una mujer si la paciente es de sexo femenino o procedimientos específicos para pacientes que no aceptan transfusiones, como los Testigos de Jehová).

- ✓ *Código de vestimenta*: uno de los elementos más notables de pertenencia religiosa para algunos individuos lo constituye la utilización de una vestimenta específica o de algún accesorio particular. En particular, la vestimenta religiosa puede ser una razón de discriminación profunda. Tal fue el caso de las fieles del Islam, que fueron objeto de discriminación en Francia por el uso de la hijab, o los judíos a los cuales se les prohibió el uso del kippah, o los católicos a quienes se les prohibió el uso de crucifijos grandes. La cuestión sobre códigos de vestimenta prescritos por los sistemas religiosos y su adecuación a otros ámbitos institucionales (tales como el trabajo), ha sido tierra fértil para una plétora de demandas y reclamos por discriminación fundada por motivos religiosos y étnicos.

- ✓ *Prácticas de adoración*: en algunos casos, los sujetos creyentes de algunas religiones no son capaces de ejercer las prácticas de adoración que sus sistemas de creencias les señalan, tales como rezos en determinados momentos del día, día de descanso específicos, feriados religiosos, tanto sea en sus lugares de trabajo, o bien en sus ámbitos escolares o actividades de proselitismo y proclamación.

- ✓ *Discriminación institucional*: consiste en la canalización de la discriminación por medio de un sistema normativo objetivado, conformando una estructura implicada de prácticas que atentan contra la libertad religiosa. En tal sentido deben entenderse la falta de asignación de presupuesto para la correcta manutención de escuelas confesionales de ciertas religiones, en detrimento de otras. Tal es el caso de las escuelas de la comunidad musulmana-turca de Grecia, las cuales carecen de recursos suficientes para una correcta atención de la minoría étnico-religiosa que allí concurre. En Reino Unido han sido reportados hechos de abuso verbal por parte de doctores y equipo médico de instituciones hospitalarias a miembros de minorías religiosas tales como paganos (Weller, 2001). Al mismo tiempo, al momento de completar los formularios requeridos para la atención médica, en los campos correspondientes a religión, fueron clasificados como miembros de la religión oficial anglicana. Otra forma de discriminación institucional en Reino Unido fue reportada al señalar que las cortes de justicia sólo utilizan un juramento cristiano, el cual no es aplicable para miembros de otras religiones o bien para no creyentes (Weller, 2001). Un caso similar fue registrado en Grecia, en 2006, por medio del cual se le exigía a un abogado que realizara el juramento sobre una Biblia para tomar posesión de un nuevo cargo.

4.2.3.4. Normatividad jurídica de protección frente a la discriminación religiosa

Algunos autores sostienen que la revisión de la normatividad jurídica implica, en última instancia, un análisis de los fundamentos políticos sobre la cual se alza dicha estructura legislativa (Rodríguez Zepeda, 2006; Mouffé, 1999). En última instancia, la definición jurídica crea la ficción de fijar algo que es, en realidad, producto de las relaciones de fuerzas que se establecen en un campo social específico (Bourdieu, 1997). La definición normativa de la discriminación siempre se alza sobre una enunciación valorativa que expresa, *en ese momento y en ese espacio social*, una determinada situación de relaciones de fuerza. Por ello, “nuestros valores, nuestras instituciones y nuestro modo de vida constituyen una forma de orden político entre varias posibles y el consenso que ellas

requieren no puede existir sin un exterior que siempre hará que nuestros valores democráticos liberales o nuestra concepción de la justicia se encuentren abiertos a la controversia” (Mouffé, 1999: 206).

Para comprender cabalmente el fenómeno de la discriminación religiosa, es necesario conocer las limitaciones jurídicas que los Estados establecen sobre las libertades religiosas, con el propósito de garantizar la igualdad de condiciones para todos los ciudadanos. En este sentido, la revisión de la normatividad jurídica internacional se alza sobre los principios del constitucionalismo y su estrecha vinculación con el liberalismo democrático contemporáneo. Es necesario afirmar que la propia definición de constitucionalismo supone “aceptar el valor que está implícito en él, un valor que, con fórmula abreviada, podemos indiciar en la defensa de los derechos de la persona, el individuo, del ciudadano” (Matteucci, 1981: 389).

En principio, y como elemento principal, es necesario reconocer que la libertad religiosa, al igual que cualquier otra libertad, no es absoluta, sino por el contrario, se encuentra regulada y limitada por los derechos. Es decir, las libertades son irrestrictas, pero los derechos establecen límites claros a dichas libertades, con el objetivo de asegurar la igualdad de condiciones para el acceso de todos a sus beneficios. En esta cuestión central se ubican toda una plétora de críticas a la libertad religiosa. Para muchos, el Estado laico limita e impide el ejercicio de la libertad religiosa, mientras que para otros, es justamente la enunciación de derecho positivo en la materia el que permite el equitativo ejercicio de la libertad religiosa en el Estado (Blancarte, 2000).

A nivel internacional, se advierte un corpus normativo de notable relevancia vinculado a la temática de la discriminación social, si bien existe una carencia notable de convenios o tratados internacionales que traten el tema de la discriminación religiosa en particular, siempre que se lo compare con otros temas sociales de igual relevancia. La Organización de Naciones Unidas ha elaborado un documento que trata, a nivel internacional, la discriminación religiosa. La *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de*

Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones data de 1981. Se trata del único documento internacional específico de relevancia en la materia.

La Declaración se encuentra conformada por la enunciación de ocho artículos y una sección inicial de consideraciones generales. Allí se indica, como consideración primera, que el principio de dignidad e igualdad de todos es el más importante para la Organización de Naciones Unidas. Todos los Estados Miembros se han comprometido a respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales sin hacer distinciones basadas en sexo, raza, idioma o religión. Uno de los puntos más relevantes de la Declaración consiste en la afirmación de que “la religión o las convicciones, para quien las profesa, constituyen uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida, y que, por tanto, la libertad de religión o de convicciones debe ser íntegramente respetada y garantizada”.

El documento, asimismo, avanza en un sentido hacia la salvaguarda de los principios fundamentales de igualdad y libertad, en tanto que alerta sobre los riesgos de que la religión o las convicciones puedan ser utilizadas como herramientas contrarias a los fines perseguidos por Naciones Unidas en su Carta de Constitución.

La Declaración introduce, además del objetivo principal de lucha contra la discriminación, también el principio complementario de lucha contra la intolerancia basada en motivos religiosos. Tal intolerancia, a los ojos de la Declaración, se produce por la existencia de discriminación fundada en la religión o las convicciones en diversas partes del mundo.

En su artículo 1, la Declaración señala que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza”. Dicha libertad fundamental se encuentra, tal como afirma la Declaración, limitada en alcance, de la manera que se indica a continuación: “La libertad de manifestar la propia religión o las propias

convicciones estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás”.

Tanto la Declaración como el derecho regional (por ejemplo, de la Unión Europea), e incluso nacional de cualquier Estado Miembros de Naciones Unidas, permiten ilustrar con claridad la distinción existente entre el principio de libertad religiosa y el derecho como tal. Como principio, la libertad religiosa no encuentra límites y su alcance es irrestricto. No obstante, al momento de formular el derecho, es necesario que se prescriban ciertas limitaciones específicas que hacen que tal derecho pueda ser practicable en la sociedad. Ciertamente, tales limitaciones en el momento de formulación del derecho no deben ser consideradas como elementos discriminatorios o como una forma de intolerancia religiosa. Uno de los elementos diferenciadores de la discriminación religiosa frente a otras formas de discriminación se fundamenta en que “se trata de una limitación a una libertad de opinión y a una práctica consecuente que puede afectar a terceros y no a un estado existencial (ser negro, mujer, indígena, niño, homosexual), la limitación a las libertades religiosas no es equivalente a una forma de discriminación” (Blancarte, 2003).

Uno de los temas más dificultosos que encuentran los tratados o convenciones, e incluso la legislación nacional de cualquier Estado para resolver cualquier forma de discriminación, es la formulación de una clara definición de discriminación religiosa. Para muchos, la solución al problema de la discriminación no puede sino comenzar a partir de una clara definición del fenómeno. La Declaración es precisa cuando en su artículo 2 señala que “se entiende por "intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales”. La importancia de tal definición consiste en reconocer que la discriminación fundada sobre criterios religiosos es una violación a los derechos humanos y cualquier acción de este tipo atenta contra los principios fundamentales de la Carta de

Naciones Unidas. Por tal motivo, los Estados se ven compelidos a encontrar las formas más eficaces para prevenir cualquier acto de discriminación, principalmente por medio de la formulación de regulación jurídica necesaria.

Ciertamente, si bien la Declaración ofrece una definición precisa de aquello que debe ser considerado como discriminación religiosa, tal disquisición puede ser problemática. Al incluir dentro de los motivos de discriminación fundada en motivos religiosos también la idea de “convicciones” o “creencia”, se abre un conjunto de posibilidades de inclusión de sistemas filosóficos de inspiración religiosa que, a ojos de ciertos expertos en la materia, difícilmente puedan ser considerados “religiones”. (Hepple y Chourdhury, 2001).

El artículo 5 de la Declaración pone su énfasis en la relación existente entre discriminación religiosa y niñez, retomando en cierto sentido los fuertes debates que se producen a nivel social acerca de la pertinencia de que los padres eduquen a sus hijos en una determinada fe o bajo una cierta convicción. La Declaración es, en este sentido, también clara al afirmar que son los padres, o bien los tutores legales del niño, los responsables de “organizar la vida dentro de la familia de conformidad con su religión o sus convicciones y habida cuenta de la educación moral en que crean que debe educarse al niño”. Coincidiendo con esta línea de argumentación, la Declaración señala que el niño tiene el derecho a formarse en materia de religión o convicciones de conformidad con los deseos de sus padres o tutores legales, y de ningún modo se le obligará a instruirse en un sentido contrario al de sus padres o tutores, colocando siempre como principio rector el interés superior del niño. La Declaración enfatiza, asimismo, la protección del niño frente a cualquier forma de discriminación fundada en las religiones o convicciones. Además, la educación en la religión o convicción en la cual se formará al niño no deberá perjudicar de ninguna forma su salud física o mental. Un punto que merece especial atención es que la Declaración señala todo lo anteriormente indicado para la “vida familiar”, es decir, para aquello que sucede en el núcleo de la vida privada de familia, sin obligación que tales obligaciones se repliquen para la vida en la sociedad política. Este punto es sumamente importante, en

tanto que la Declaración no se expide con relación a la necesidad de una educación religiosa en manos del Estado.

La Declaración enuncia, por otro lado, en su artículo 6, aquellas libertades que conforman la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones, enumerando las siguientes:

“a) La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines;

b) La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas;

c) La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción;

d) La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;

e) La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines;

f) La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones;

g) La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción;

h) La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción;

i) La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional.”

El artículo 7 de la Declaración señala la necesidad que los principios enunciados luego se vean reflejados en la legislación nacional de cada país. En este sentido, cada Estado Miembro que haya ratificado la Declaración se encuentra obligado a que su ordenamiento jurídico positivo se encuentre en plena coincidencia con lo señalado en el documento internacional.

Ciertamente, la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones no es el único instrumento internacional que trata el tema de la discriminación fundada en la religión, en particular, o la libertad religiosa, en general. Existe otra serie de documentos de especial relevancia donde la temática es tratada, si bien no directamente, de manera conexas.

La *Declaración Universal de Derechos Humanos*, aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el día 10 de diciembre de 1948, afirma en su artículo 2 que “toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, *religión*, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”. De esta manera, la Declaración condena claramente cualquier trato desigual que atente contra el derecho fundamental de igualdad entre todos los hombres. Asimismo, el artículo 7 de la misma Declaración afirma que “todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación”. En este sentido, la Declaración condena indiscutiblemente cualquier forma de discriminación, en particular aquellas formas contenidas ya en el artículo 2 enunciado previamente. Con el objetivo de clarificar aún más en la materia, la Declaración afirma en su artículo 18 que “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. En síntesis, los principios enunciados

contemplan no sólo la libertad de todo individuo a adherir a una religión o convicción, sino también la libertad de practicarla en el ámbito público o privado.

Por otra parte, existe la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, la cual fuera aprobada en la Novena Conferencia Internacional Americana en Bogotá, Colombia, en 1948, la cual señala en su artículo 3 que “toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado”. En este sentido, la Declaración es significativamente más escueta que otros instrumentos internacionales, si bien el derecho declarado tiene especial relevancia.

En la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, suscripta en San José de Costa Rica, en el año 1969, en el marco más amplio de la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos, le dedica un espacio a la libertad de conciencia y religión. En este sentido, el artículo 12 de la Convención establece que “toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y religión”. Asimismo, también se afirma que tal derecho implica la acción de conservar la religión o creencia, o aún cambiarla, como así también la libertad para profesarla y divulgarla, ya sea en el ámbito privado o público. La sección segunda del mencionado artículo refiere a la prohibición de que ningún individuo puede ser objeto de medidas que restrinjan su libertad religiosa, es decir, de conservar su religión, o de cambiarla por otra. Es importante señalar que la Convención coloca en igualdad de condición a las religiones que a las creencias. Como he señalado previamente en el caso de otras Declaraciones internacionales, la Convención señala un límite a la libertad religiosa, al indicar que “la libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás”. Por último, se indica expresamente el derecho del cual gozan padres y tutores, por el cual sus hijos o pupilos pueden recibir la educación religiosa y moral que se adecue a las propias convicciones.

El artículo 13 de la mencionada Convención, el cual trata sobre la libertad de pensamiento y de expresión, refiere en su sección quinta a la imposibilidad de realizar propaganda fundada en el odio religioso, al señalar que “estará prohibida por la ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o *religioso* que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional”.

El *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas, y con entrada en vigor a partir del 3 de enero de 1976, refiere en su artículo 2 a que “los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar el ejercicio de los derechos que en él se enuncian, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”. Por otro lado, en su artículo 13 refiere a la importancia que adquiere la educación para la formación de todas las personas para participar efectivamente de una sociedad libre, favoreciendo “la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos”. Con ello, el Pacto resalta de manera indirecta la relevancia que adquiere una formación respetuosa de las diferencias y contraria a toda forma de discriminación fundada en motivos religiosos. En este sentido, el mismo artículo señala el derecho que tienen los padres o tutores de impartir a sus hijos o pupilos una educación religiosa orientada y de acuerdo a sus convicciones.

La *Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas o Lingüísticas*, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1992, manifiesta a lo largo de sus distintos artículos la necesidad de que el Estado sea la figura responsable por la protección de las minorías religiosas dentro de su territorio. En la misma línea, la Declaración destaca el derecho que poseen las minorías religiosas de practicar sus creencias en público o privado, como así también a

participar activamente de la vida religiosa del país al cual pertenecen. Tal como señala el artículo 2 de la Declaración, “las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo”. Por otro lado, como ya ha sido señalado previamente en otros instrumentos internacionales, se señala el límite necesario a la libertad religiosa, al afirmar que “los Estados adoptarán medidas para crear condiciones favorables a fin de que las personas pertenecientes a minorías puedan expresar sus características y desarrollar su cultura, idioma, religión, tradiciones y costumbres, salvo en los casos en que determinadas prácticas violen la legislación nacional y sean contrarias a las normas internacionales”.

A nivel regional europeo existen algunos instrumentos internacionales que refieren a la protección de la libertad religiosa y la prohibición de la discriminación fundada en motivos religiosos o de creencia. El más relevante de ellos es la *Convención Europea sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales*, firmada en 1950. En su artículo 14 prohíbe expresamente la discriminación sobre el fundamento de motivos religiosos en lo que concierne al goce pleno de los derechos y libertades establecidos por la Convención. Asimismo, el Protocolo 12 de la Convención, el cual fue firmado en el año 2000, fue el responsable de la creación de un derecho independiente sobre no ser discriminado. Por otro lado, el mismo Protocolo establece el deber de las autoridades públicas de no discriminar. Si bien el Protocolo ha estado en vigencia desde el 2005, no todos los países miembros de la Unión Europea lo han ratificado.

Por otro lado, existen una serie de instrumentos a nivel regional de Europa relacionados con la prohibición de la discriminación fundada en motivos religiosos:

La Carta Social Europea, del año 1961, y revisada en 1996, señala en su Preámbulo que los Estados Partes tienen la obligación de asegurar el goce de los derechos sociales sin distinción alguna fundada en religión.

La Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, señala explícitamente en su artículo 21 que “cualquier discriminación basada en cualquier fundamento tales como sexo, raza, color, etnia u origen social, características genéticas, lenguaje, religión o creencia, política o cualquier otra opinión, membresía de una minoría nacional, propiedad, nacimiento, discapacidad, edad u orientación sexual será prohibida”. Por otro lado, la misma Carta afirma en su artículo 22 el respeto por la diversidad cultural, lingüística y religiosa a través de toda la Unión Europea. Por último, la Carta también formaliza en el artículo 20 el principio de igualdad de todos ante la ley, suprimiendo de tal manera toda posibilidad de discriminación legal.

Un hecho de especial significación lo constituye el hecho de que la presencia de los instrumentos legales señalados constituye no sólo la enunciación de derechos y libertades, sino también representa para cada país que ha firmado la Convención o la Carta, un deber de prohibir la discriminación en su legislación nacional. Es decir, cada país que haya ratificado el Tratado o Convención, debe también formalizar la prohibición de la discriminación fundada en los motivos señalados en cada uno de los instrumentos internacionales y europeos señalados por medio del derecho positivo nacional o doméstico. Asimismo, cada Estado se obliga a hacer efectiva la protección y la prohibición de la discriminación, obligando a todos los ciudadanos de su Estado a observar la ley.

Un apartado especial merece la Corte Europea de Derechos Humanos, siempre que se trate la cuestión de la discriminación fundada en motivos religiosos y la libertad religiosa en Europa. La Corte fue establecida por la Convención Europea de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales a la que ya he referido previamente. Es una institución del Consejo de Europa, el cual tiene como atribución el juzgamiento ante alguna queja planteada por un Estado Miembro o un particular, ante el incumplimiento de lo protegido

en la mencionada Carta. En el caso que el Estado Miembro haya aceptado la jurisdicción de la Corte, lo decidido en su fuero es legalmente vinculante, y por lo tanto, el Estado Miembro debe aceptar su decisión. Actualmente, la Unión Europea no forma parte de la Corte. No obstante, en el Tratado de la Unión Europea se hace una referencia expresa a la Corte, indicando en el artículo 6 que la Unión respetará los derechos fundamentales, tales como están garantizados por la Convención Europea de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales. Asimismo, también es relevante conocer las decisiones de la Corte en lo que respecta a libertades religiosas y discriminación fundada en motivos religiosos, como base de interpretación para los países miembros de la Unión, o a nivel supranacional. Asimismo, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, a pesar de su carácter no vinculante, no obstante refiere directamente a la Convención previamente citada, al referir que las interpretaciones de los significados de los derechos garantizados en esta última serán las utilizadas a los efectos de aplicarlos a la interpretación propia de la Carta.

Corresponde señalar, por último, que la Corte Europea de Derechos Humanos considera una definición amplia de religión, apoyándose más en la idea de creencia que en la de religión propiamente dicha, configurando de esta manera un marco de interpretación más extensivo. La interpretación de la Corte se extiende, por lo tanto, a una multiplicidad de sistemas de creencias, algunos de los cuales podrían ser clasificados más como filosofías específicas que como sistemas religiosos propiamente dichos. No obstante, esto no quiere decir que cualquier opinión singular o preferencia individual se configure como una religión como tal. Para adecuarse a la interpretación dada por la Corte, el sistema de creencias bajo análisis debe contener al menos los principios de contundencia, seriedad, cohesión e importancia.

4.3. Reflexiones finales sobre la construcción ideológica de la alteridad

La discriminación social es tanto un problema social como un problema sociológico, en tanto se conforma como objeto de conocimiento de este campo disciplinar, capaz de

explicar sus determinaciones y consecuencias. Un hecho característico que dificulta el estudio sociológico de la discriminación, es la falta de acuerdo generalizado en el campo disciplinar respecto de qué es discriminación. La categoría conceptual es problemática, en tanto que pretende contener a una multiplicidad de manifestaciones con distintos alcances. Respecto de ello, es posible comprender que una definición de la discriminación no es fácil de elaborar y que, en sentido general, se constituye como un término polémico. La discriminación entendida como problema social es universalmente reconocida, y en este sentido, la mayoría de los instrumentos de derechos humanos de nivel internacional, regional y nacional reconocen su prohibición. De los diversos fundamentos de la discriminación, importa, en el marco de esta investigación, una forma particular de discriminación, la cual es objeto de indagación de este trabajo: la discriminación fundada en motivos religiosos o de creencia. La cuestión sobre una definición precisa fue tratada en extenso, ya que la discriminación religiosa admite profundos desacuerdos. No obstante, referir a esta forma de discriminación requiere comprender el fenómeno histórico de desarrollo de una de las libertades fundamentales del ser humano: la libertad religiosa. Por ello, un análisis del decurso de tal derecho universal supone, asimismo, una referencia al proceso de secularización y la conformación del Estado secular.

La discriminación religiosa condensa en sí una relación dialéctica compleja⁴⁶. Por un lado, el reconocimiento de que las religiones, o las creencias de manera más general, cuentan con una serie de peculiaridades históricas, políticas, culturales, y por supuesto, teológicas; todas ellas pueden encarnar formas específicas de discriminación. Por otro lado, la discriminación como fenómeno social cuenta con causas universales, profundas.

Por otro lado, en el discurso político de los Estados seculares se sostiene que la lucha consciente contra la discriminación religiosa requiere el compromiso político de las

⁴⁶ Relator Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia de la Organización de Naciones Unidas, "Informe sobre difamación de las religiones y combate global contra el racismo: antisemitismo, cristianofobia e islamofobia" (E/CN.4/2005/18/Add4). Véase http://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc_id=10460 (Documento WWW, fecha de acceso: 27-09-14).

sociedades de avanzar en la formación de políticas y programas de acción que reconozcan la singularidad de cada comunidad religiosa y sistemas de creencia, pero también la conformación de una identidad social que promueva el conocimiento de las diferencias, la tolerancia, la interacción y el intercambio de ideas y conocimientos acerca del otro. Asimismo, para poder hacerlo, es necesario el reconocimiento de la conformación de las nuevas sociedades multiculturales, con legados aún persistentes de discriminación indirecta. Por ello, es real que el más grande de los desafíos para hacer frente a la discriminación religiosa proviene de la misma religión, la cual comporta una de las pautas de identidad más profundas y uno de los elementos constitutivos de la subjetividad del individuo más notorios. La discriminación, bajo todos sus fundamentos, genera consecuencias negativas notables sobre los individuos o comunidades que son objeto de ella. El más notorio es la erosión de la solidaridad social entre las víctimas, muchas de las veces como consecuencia del repliegue identitario que se produce a partir del acto de discriminación. Tal repliegue, entendido como la preferencia de la víctima de discriminación por el carácter único de su experiencia, conduce a formas de insensibilidad social frente a hechos de semejante envergadura, y en última instancia, a la proliferación de nuevas formas de discriminación.

Todo ello puede ser, y en ciertos casos lo es, aprovechado por ideologías que favorecen la discriminación religiosa. La falta de solidaridad social entre las víctimas de discriminación religiosa muchas veces es capitalizada de manera política por estas doctrinas discriminatorias, y en ciertos casos, hasta intentan encontrar algún tipo de legitimidad por medio de su inclusión en plataformas electorales de partidos políticos. Por ello, una lucha efectiva contra la discriminación religiosa debe, además de contar con herramientas normativas que regulen su prohibición, promover la solidaridad colectiva. Con ello se propugna la construcción de una convivencia respetuosa de las diferencias en las variadas esferas de la interacción social multicultural, tales como la vivienda, el empleo, los servicios de salud y la seguridad social. Pero también se propicia el apoyo de la diversidad en el plano cultural, por medio de una educación que logre dar cuenta de las peculiaridades y las integre adecuadamente. En el plano jurídico, la solidaridad social se

consigue por medio de un formal y real trato igualitario de todas las denominaciones religiosas, incluso aquellas minoritarias o con poca presencia tradicional en la comunidad. Asimismo, requiere de una lectura adecuada de la dialéctica compleja de los derechos humanos, evitando caer en una jerarquización inadecuada y ficticia. Por ello, es menester que los Estados sigan comprometidos con una lectura adecuada de los derechos humanos y las libertades fundamentales, respetando el espíritu de interrelación y complementariedad que ellos poseen.

Por otro lado, también es requerido que se le ofrezca el mismo trato a todas las formas de discriminación, evitando caer así en una falsa “jerarquía del dolor”. El tratamiento desigual de algún tipo de discriminación sólo es muestra de la cristalización de formas discriminatorias en la estructura institucional de los Estados. Esta forma de discriminación institucional es la más perjudicial y sobre la que se deben colocar todos los recursos tendientes a combatirla. La discriminación religiosa no es un fenómeno novedoso. Por el contrario, es una forma de discriminación que reconoce fuerte arraigo histórico y cultural a nivel mundial y regional. Por ello, las estrategias jurídicas para hacer frente a la discriminación religiosa son adecuadas, pero no suficientes. Estas herramientas deben ser complementadas por medio de una estrategia cultural, intelectual y ética que contemple y considere los procesos, los mecanismos y las representaciones sociales que constituyen causas profundas de las manifestaciones discriminatorias, con una mirada diacrónica.

Aquellos Estados con fuerte tradición secular, tal vez debieran asegurar un equilibrio entre este secularismo y el respeto a la libertad religiosa. Para conseguir tal fin, los Estados debieran asegurar formas no discriminatorias que garanticen la construcción de lugares de culto, la práctica de las obligaciones religiosas y la libre expresión de las creencias. Aquellos Estados donde aún hoy la religión ocupa un lugar primordial en la organización política de los asuntos de Estado, el desafío es de la misma índole. En este caso la mayor atención debiera estar colocada en el respeto de las diferencias y en la aceptación de que para al menos una parte de la población, la religión no ocupa el mismo lugar central en la organización de sus vidas que para otra gran parte. De este modo, “el Estado laico no es

un ente acabado y perfecto. La aplicación de las leyes requiere de claridad de principios por parte de los funcionarios públicos, de una clara firmeza para acabar con la intolerancia y de una cultura de respeto a la diversidad, la cual no siempre avanza a la velocidad deseada. La consolidación de una laicidad respetuosa de la libertad religiosa, pero firme y transparente respecto de las necesarias limitaciones de dicha libertad será eventualmente, por el bien de todos, la mejor garantía de una real, efectiva y permanente lucha contra la discriminación” (Blancarte, 2003: 68).

En última instancia, la aceptación de las diferencias y el respeto de las mismas sólo pueden partir del conocimiento mutuo. Es decir, es necesario primero conocerse en profundidad para luego poder avanzar en una aceptación del otro. “Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí” (Todorov, 2003: 54). Por ello el diálogo interreligioso, y en forma más general, el diálogo intercultural se presenta como una de las estrategias más adecuadas para iniciar este camino de reconocimientos mutuos.

Por último, es necesario resaltar que la voluntad política de los Estados sólo puede encontrar sustento en una participación activa de la sociedad civil y en un compromiso duradero por parte de ella. Sólo con una intervención sostenida de la población es posible erradicar un fenómeno social que se encuentra arraigado en la estructura sociocultural.



FLACSO
ARGENTINA

APARTADO SEGUNDO

RECUPERACIÓN EMPÍRICA DEL OBJETO DE CONOCIMIENTO

CAPITULO V

METODOLOGÍA Y DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

5.1. Selección del caso y objeto de estudio

A partir de las últimas tres décadas, el mapa religioso de la Argentina ha sufrido transformaciones. Por un lado, se asiste a un proceso simultáneo de individuación y privatización de lo religioso, en conjunto con una progresiva exteriorización de las manifestaciones religiosas en el espacio público. Este doble movimiento, paradójico y complementario, conforma el escenario sobre el cual se desenvuelve el actuar mundano de las minorías religiosas. Asimismo, se advierte el paso de la hegemonía católica a una creciente pluralidad religiosa que atraviesa todas las clases sociales (Mallimaci, 2007). La emergencia y crecimiento notable de los pentecostalismos (Da Costa, 2003), los grupos afro-brasileños (Muchnik, 2002) y el proceso de reafirmación identitaria creciente de las comunidades judías e islámicas (Setton, 2006), conforma un escenario religioso mucho más heterogéneo del que parece a simple vista. Todo ello en el marco más amplio de una “laicidad católica” (Mallimaci, 2002), conformada por un conjunto de no practicantes que agrupa a diversas “incredencias” (Mallimaci, 2006).

Frente a la supuesta hegemonía católica, aparece una plétora de nuevos movimientos religiosos (Barrer, 1989), que asumen múltiples formas organizativas. En el caso argentino, tales expresiones religiosas son representadas por corrientes filosóficas laicas, manifestaciones evangélicas no tradicionales y cultos mágicos-religiosos.

En este marco de diversidad religiosa se encuentra la minoría Testigos de Jehová, representando, según las estimaciones más certeras, alrededor del 1,8% de la población total (CEIL-PIETTE, 2009). Las estimaciones oficiales, por su parte, señalan la existencia de

unos ciento cincuenta mil fieles en la Argentina (Forni et al., 2008). Cabe señalar que las estimaciones de pertenencia religiosa son difíciles de estimar con certeza, dado que en Argentina los censos nacionales no recogen datos acerca de confesión religiosa de sus ciudadanos.

La comunidad de los Testigos de Jehová cuenta con una larga tradición de misión en la Argentina (Villalpando et al, 2006). Si bien desde 1924 ya se encuentran claramente asentados en nuestro país, la Organización ha tenido una cantidad importante de inconvenientes para ejercer su culto, dando lugar a diversas manifestaciones de discriminación religiosa. Al momento de la creación del Registro Nacional de Cultos, en 1947, su solicitud fue aceptada. Al año siguiente la misma fue cancelada, para luego ser nuevamente reconocida recién con el retorno de la democracia, en 1984.

Algunas de las prácticas sociales por las cuales son reconocidos los fieles de la comunidad de los Testigos de Jehová se vinculan con su negativa, fundada en justificaciones éticas y religiosas, de prestar honores a los *símbolos patrios*. Su credo prohíbe a los fieles adorar cualquier otro símbolo que no sea Dios. Por tal motivo, y en cumplimiento de uno de sus preceptos más fundamentales, los Testigos de Jehová no rinden homenaje a elementos simbólicos que representan el ser nacional, tales como el Himno Nacional o la Bandera. Esto es especialmente problemático para los niños en edad escolar.

Por otro lado, existen prácticas religiosas que se vinculan con limitaciones para la provisión de *tratamiento médico*. En cumplimiento de los preceptos bíblicos, los fieles no pueden recibir transfusiones de sangre, sólo aceptando la utilización de métodos llamados “alternativos”. Esto ha originado una serie de inconvenientes para los creyentes de esta minoría, en tanto que no todos los hospitales públicos y privados aceptan esta condición o se encuentran en condiciones de proveer los medios alternos.

Tal vez uno de los aspectos más fuertemente cuestionados de esta minoría se vincula con la *objeción de conciencia*. Esto fue particularmente significativo durante la vigencia del

servicio militar obligatorio, y en vinculación con la prohibición de adorar símbolos por fuera de la figura de Dios, muchos jóvenes fieles solicitaron ser eximidos de prestar el servicio señalado. En repetidas ocasiones tal pedido fue negado y, durante la última dictadura militar, muchos fieles fueron acusados de insubordinación y sometidos a prácticas ilegales, desde violencia física hasta incluso la prisión (en general, entre 3 y 5 años). Por otra parte, las normas formales que se promulgaron para indemnizar a los perjudicados por la dictadura militar (Ley 24.043), excluyó a los Testigos de Jehová.

Por último, algunas prácticas religiosas se vinculan con la celebración ciertas *festividades*. Los Testigos de Jehová no reconocen las fechas tradicionalmente reconocidas por el cristianismo occidental, sino que organizan sus festividades a partir de lo señalado en la Biblia, por medio de un calendario lunar. Muchas veces, son objeto de discriminación en el ámbito laboral o educativo, ya que no se les reconocen tales días como fiestas religiosas.

Para algunas comunidades religiosas resulta más fácil ser aceptadas por el medio social, al menos en apariencia. En este aspecto, existen al menos tres hechos significativos que facilitan la conformidad de comunidades religiosas en el espectro social más amplio: a) el reconocimiento legal de la comunidad religiosa por parte del Estado; b) la influencia de los medios masivos de comunicación, quienes “aceptan” ciertas religiones; y c) la ausencia de ciertas prenociones, prejuicios o juicios valorativos formados sin un conocimiento previo de la religión o creencia en particular (Rodríguez Salazar y García Curiel, 2007). En caso de la confesión religiosa objeto de estudio, si bien cuenta con reconocimiento legal por parte del Estado (aunque durante casi cuarenta años no fue así), es también cierto que los medios masivos de comunicación transmiten una visión distorsionada de su propósitos y modos de vida (Shammah, 2000).

Por otra parte, la identificación social de los Testigos de Jehová requiere ser analizada, en términos socio-políticos, en el contexto más amplio de la tensión existente entre las modalidades de vinculación entre el Estado y las diversas minorías que se integran al tejido social. De tal modo, la homogeneización de las diferentes identidades y la

conformación de un “ser nacional” que concentre la diversidad en la unidad, ha sido la estrategia que el Estado argentino ha desplegado desde el momento de su conformación, asumiendo la tendencia del modelo francés de la *laïcité* (Donatello, 2010).

En este sentido, la minoría religiosa seleccionada como objeto de estudio resulta un caso paradigmático de cuestionamiento de tal forma de incorporación socio-política de los diversos grupos sociales. La ética religiosa de los Testigos de Jehová cuestiona de manera crítica las bases fundamentales de construcción de la identidad nacional, tanto por su negativa a prestar honores al conjunto de símbolos relacionados con la idea de patria, como así también por su interpelación a las instituciones primordiales que sirvieron históricamente a esta construcción identitaria monopólica estatal: la educación y la salud. Por ello, resulta significativo el caso de estudio seleccionado en tanto que puede ofrecer líneas de comprensión respecto del modo en que un grupo social específico desarrolla estrategias de “negociación” identitaria, en el marco de un entramado complejo de identificaciones sociales en constante tensión.

El dispositivo escolar ha sido, sin lugar a dudas, uno de los mecanismos de los cuales se valieron las elites políticas para la concreción de un proyecto de Estado Nación. Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el positivismo pedagógico elaboró estrategias tendientes a la “normalización”, y en tal sentido, generó los dispositivos necesarios conducentes a reprimir o expulsar todo aquello que fuera “diferente”. La influencia del higienismo se visualizó tempranamente, y logró sedimentar en el conjunto de las prácticas y rituales escolares (Puiggrós, 2003). Estos elementos originales persisten, en menor medida, en la actualidad. La escuela aún estructura usos jerarquizantes de la diversidad, y conforma y designa a las diferencias como estigmas sociales (Villalpando et al., 2003). Esto es particularmente notable en el caso de los Testigos de Jehová. De igual modo, se advierte un mecanismo de incorporación similar de la diversidad identitaria en el entramado institucional de la salubridad. En este sentido, el caso de los Testigos de Jehová ofrece la oportunidad para revelar las tensiones existentes entre el entramado institucional y los modos de significación de la vida cotidiana de los creyentes.

5.2. Diseño metodológico de la investigación

Las decisiones metodológicas asumidas en un diseño de investigación exigen, tal como afirma Vasilachis de Gialdino (2007), una reflexión previa de índole epistemológica. El modo en el que se entiende se conforma el objeto de estudio sociológico incide claramente en las estrategias metodológicas adecuadas para la posibilidad de aprehensión del objeto de conocimiento.

En este sentido, esta investigación se encuadra en el modelo inductivo de conocimiento científico. La inducción como modelo epistemológico legítimo en el campo de las Ciencias Sociales ha sido objeto de intensas polémicas, en especial debido a la polémica existente sobre la supuesta única legitimidad que asume el conocimiento científico basado en el modelo de las ciencias físico-naturales. No es objeto de este trabajo profundizar en el debate, sino más bien sentar las bases de una premisa que, poco a poco, ha ido adquiriendo cierto consenso en el campo científico de las disciplinas sociales: existen distintos modos de conocer, sustentados en paradigmas sociológicos que proponen modos diversos de construcción del objeto de conocimiento, al tiempo que admiten metodologías específicas de acuerdo al modo de entender dicho objeto. En este sentido, Klimovsky e Hidalgo (2001) sostienen la existencia de al menos tres paradigmas vigentes y coexistentes en el campo de las Ciencias Sociales: el empírico-naturalista, heredero de la perspectiva de Durkheim y la existencia de los hechos sociales como “cosas”; el paradigma crítico o de la crítica-radical, depositario de la perspectiva de Marx sobre la existencia de estructuras económicas de explotación y políticas de dominación social que configuran formaciones económico-sociales desiguales; y el paradigma interpretativo, fiduciario de la propuesta de Weber de pensar lo social a partir de la significación que los actores otorgan a las acciones sociales o conductas orientadas hacia otro significativo (Klimovsky e Hidalgo, 2001; Vasilachis de Gialdino, 2007).

En líneas generales, la investigación cuantitativa es aquella que recolecta y analiza datos cuantificables o pasibles de cuantificación sobre variables, con el objetivo de determinar

una asociación o correlación entre ellas. La investigación cuantitativa, al mismo tiempo, pretende generalizar los resultados obtenidos, y por medio de la objetivación de los mismos, generalizarlos a partir de una muestra probabilística que admita la posibilidad de inferir al conjunto de la población de la cual procede (Marradi, Piovani y Archenti, 2010). La fortaleza de la investigación cuantitativa radica, principalmente, en su validez externa, en tanto que al asumir una muestra “representativa” diseñada por medios probabilísticos, le permite al investigador inferir los datos obtenidos al conjunto de la población. Sin embargo, la noción de representatividad debe ser problematizada (Marradi, Piovani y Archenti, 2010).

La indagación de tipo cuantitativa se funda en la inducción de carácter probabilística heredera del positivismo lógico. La pretensión de esta modalidad de investigación consiste en contrastar los planteamientos teóricos a partir de la comprobación por medio de diversos métodos matemáticos y estadísticos, para que una vez verificados, las hipótesis sostenidas puedan conformarse como teoría general. En general, entre aquellos investigadores que privilegian este tipo de investigación, se sostiene que la posibilidad de reproducción de los resultados obtenidos le otorga a esta indagación mayor fuerza explicativa, al tiempo que la generalización al conjunto del universo de unidades de observación le brinda mayor capacidad heurística.

Por su parte, la investigación cualitativa se funda en la pretensión de comprender los significados socialmente construidos que los actores sociales asignan a sus comportamientos. De tal modo, la estrategia cualitativa desarrolla técnicas y metodologías capaces de captar los sentidos subjetivos de actores involucrados en tramas de significación complejas. Se señala habitualmente que este tipo de diseño privilegia la profundidad de la información recolectada por encima de la capacidad de generalización al universo, de modo tal que su objetivo fundamental es conocer las realidades bajo estudio de manera profunda. El tratamiento de la investigación cualitativa supone que el objeto de conocimiento no puede escindirse del sujeto que pretende conocerlo, en tanto que, ontológicamente, ambos pertenecen a la misma realidad bajo estudio. La riqueza de

la investigación cualitativa radica, justamente, en la capacidad subjetiva del investigador de poder involucrarse con el objeto de conocimiento, lo cual implica una problematización de la noción de objetividad que durante años dominó la investigación social. La validez interna de la estrategia cualitativa radica en la capacidad del investigador de insertarse en el fenómeno bajo estudio, desentrañando las dinámicas y relaciones existentes e infiriendo datos a partir del registro en el campo.

A partir de la consideración paradigmática previa, esta investigación se enmarca en la tradición comprensivista, pero avanza aún más en la concepción de que toda realidad social es un proceso dialéctico de construcción social, en donde la realidad objetiva, aprehensible por los instrumentos capaces de “medir” hechos objetivos sólo son útiles en tanto que expresan, de manera concurrente y simultánea, una realidad subjetiva, anclada en las formas de significación de los actores sociales involucrados en tramas complejas de interacción social (Berger y Luckmann, 2003; Giddens, 1984; Bourdieu, 1997). Ciertamente, el paradigma “constructivista” no se encuentra ajeno a disputas y polémicas de diversa índole. No resultan equiparables los desarrollos teóricos propuestos por Berger y Luckmann (2003) al constructivismo estructuralista de Bourdieu (1997). No obstante, e independientemente de sus diferencias y sutilezas, la perspectiva constructivista asume como legítima la conceptualización de una realidad social que asume una dimensión objetiva y una dimensión subjetiva, y que ambas se encuentran dialécticamente relacionadas.

En virtud de ello, el diseño metodológico propuesto para esta investigación asume como legítimo la indagación de dimensiones subjetivas del objeto de conocimiento, al tiempo que entiende que existen objetivaciones del mismo que pueden ser recuperadas por instrumentos de recolección de datos adecuados a tal fin. Por ello, la estrategia metodológica utilizada es multimétodo, o triangulada.

Se trata de una investigación de carácter exploratoria, descriptiva y explicativa. La realización de indagaciones preliminares sobre el objeto de conocimiento ha revelado una importante vacancia teórica, la cual esta investigación pretende resolver.

El diseño metodológico elegido se funda en el estudio de caso, estrategia adecuada para abordar un fenómeno de estudio poco indagado. El estudio de caso permite la aplicación de conceptos teóricos previamente elaborados, al tiempo que también facilita la construcción de nuevos conceptos y la profundización de los mismos. El estudio de caso elegido opera como “caso extendido” (Yin, 1984), en tanto que el trabajo empírico realizado permite ilustrar de modo acabado el caso seleccionado, también ofrece líneas de interpretación legítimas para la reflexión sobre áreas temáticas relacionadas. De este modo, el caso empírico elegido, por medio de la inducción analítica, ofrece herramientas que permiten echar luz sobre las tensiones existentes entre distintos procesos de identificación social. En este sentido, tal como afirman Neiman y Quaranta (2006), el estudio de caso permite realizar un abordaje desde lo particular, en donde justamente la efectividad de la particularización reemplaza la validez de la generalización. Al mismo tiempo, facilita la comprensión del fenómeno bajo estudio al delimitar claramente la temática, el tiempo y espacio de los actores sociales involucrados. Por último, un estudio de caso permite advertir las complejidades de un entramado social más complejo al establecer las relaciones existentes entre tal caso y dicha red. Ofrece una lectura profunda del fenómeno y es, al mismo tiempo, un punto de inicio para sugerir direcciones teóricas y metodológicas de futuros estudios (Yin, 1984).

Existen investigaciones previas realizadas sobre la comunidad de los Testigos de Jehová, pero en la mayoría de los casos se tratan de indagaciones ancladas en otros campos disciplinares, especialmente el campo del Derecho. La mayoría de las investigaciones revisadas en el trabajo de indagación preliminar ha revelado que los tópicos tratados por excelencia han sido los conflictos que devienen de las incompatibilidades entre los derechos de libertad de culto, objeción de conciencia y libertad de expresión. Al mismo tiempo, la gran mayoría de las investigaciones pretende revisar los alcances y limitaciones

de la normativa jurídica con relación a las dificultades que surgen del tratamiento médico y transfusión de sangre. Sin embargo, no existen trabajos extensos que, desde una perspectiva sociológica, problematicen las tensiones identitarias de los miembros de esta confesión religiosa.

En la sección que sigue se desarrollan las indagaciones preliminares realizadas, y se recupera aquellas investigaciones más significativas sobre el objeto de estudio de esta investigación.

5.3. Indagaciones preliminares

Existe una vasta lectura sobre los Testigos de Jehová, mucha de ella orientada y organizada en distintos campos del saber.

Entre los escritos más clásicos sobre esta minoría religiosa, es posible identificar el ya clásico libro *Practically –oriented Gospel. Jehovah’s Witnesses*, de Royston Pike (1954). En este trabajo exploratorio sobre los Testigos de Jehová, Pike (1954) se propone revisar al que considera uno de los movimientos religiosos más provocativos y activos del último siglo. Su investigación se concentra particularmente en tres cuestiones centrales: quiénes son, qué enseñan y cuáles son sus prácticas sociales cotidianas, vinculadas con su sistema de creencias. Tal vez el aspecto más significativo de la investigación de Pike (1954) sea su pesquisa sobre los motivos que siguen los actores sociales para unirse al movimiento religioso. La hipótesis sostenida por Pike (1954) afirma que los Testigos de Jehová son una secta religiosa (en el sentido weberiano del término) que congrega a miles de personas debido a su lectura directa, clara e interpelante del Evangelio, lo que resulta de enorme atractivo en una sociedad a la que califica como de masas. La sociedad de masas conlleva, según la argumentación del autor, a una profunda insatisfacción en las vidas de las personas, que en este caso, viene a ser resuelta por un mensaje evangélico relativamente “sencillo”, que les permite completar ese vacío de significados.

Otro autor clásico en la revisión de la minoría religiosa es Stroup (1945). El autor refiere a la caracterización de la Asociación de los Testigos de Jehová en su etapa de consolidación bajo el ejercicio de Rutherford como autoridad máxima de la misma. De modo no totalmente imparcial, califica a la Asociación como un organización religiosa que se encuentra bajo un dominio totalitario en manos del presidente del Cuerpo Gobernante (Stroup, 1945). Asimismo, releva sobre las innovaciones en términos organizativos de la Asociación, y advierte, tal vez de modo inadecuado, que no existen autoridades intermedias en entre el Cuerpo Gobernante y los creyentes. Todos los roles intermedios se vinculan a actividades instrumentales de distribución de literatura para las actividades de proclamación. Stroup (1945) señala que se trata de una minoría religiosa que se encuentra prohibida en la mayoría de los países donde se encuentran localizados (a excepción de Estados Unidos y Reino Unido). Asimismo, señala las dificultades para poder obtener información empírica directa sobre actividades, propiedades, inversiones y formas organizativas, aduciendo la negativa de los miembros de la Organización a abrirse a la posibilidad de obtener estos datos. Stroup (1945) señala que el elemento fundamental en el conjunto de creencias religiosas de los Testigos de Jehová es la confianza en la destrucción del mundo actual y el establecimiento de un nuevo reino de Jehová, liderado por personas selectas miembros de la Asociación. En este sentido, señala que todo indicador de decadencia moral y de catástrofes naturales o sociales son señales divinas de la cercanía de tal fin, y por ello, recibidas con “alegría” por aquellos que profesan esta religión. Por ello, señala Stroup (1945), los Testigos de Jehová sienten rechazo a instituciones sociales fundamentales como la educación o la salud, o incluso se niegan a vincularse con otras organizaciones religiosas o sectores de bienestar social. Asimismo, indica que su condición no es el pacifismo, y que sus prácticas sociales se encuentran en contradicción con las de cualquier gobierno político, al que consideran bajo un dominio directo de Satán (Stroup, 1945). Por otro lado, Stroup (1945) analiza las bases sociales que conforman parte de los creyentes Testigos de Jehová. En este punto, indica que sus miembros generalmente conforman parte de los niveles socio-económicos y educativos más bajos. Generalmente no existen entre sus creyentes personas bien educadas, o con

competencia política sólida (Stroup, 1945). La estrategia metodológica de indagación utilizada para la elaboración de este trabajo descriptivo fue de carácter cualitativo: Stroup (1945) realizó entrevistas en profundidad, observación no participante en reuniones en los Salones del Reino y revisión documental de la literatura especializada publicada por los Testigos de Jehová. Una de las limitaciones del trabajo de Stroup (1945) es, justamente, el limitado trabajo de campo, lo cual lo conduce a la consideración de ciertas hipótesis como verdaderas, si bien la verificación de las mismas no encuentra sustento empírico suficiente. Al mismo tiempo, el momento de publicación de la obra resulta de fundamental consideración para cuestionar, al menos, ciertas afirmaciones consideradas como legítimas por el autor.

Otro trabajo fundamental sobre lo Testigos de Jehová y su continuidad como creencia religiosa desde su conformación ha sido el elaborado por Penton (1985). Allí, el autor se pregunta acerca de los modos de reconfiguración de las minorías religiosas milenaristas que proponían en sus creencias fundamentales el sostenimiento de profecías del fin del mundo que se mostraron erróneas, o bien simplemente fallaron. Penton (1985) sostiene que muchos grupos religiosos de este tipo, al no poder ver cumplidas las profecías anunciadas, simplemente se disgregan. No obstante, existen minorías religiosas que han superado la “profecía fallida”: en este sentido, señala Penton (1985), los Testigos de Jehová ha sido una organización religiosa que ha superado exitosamente las dificultades que devienen cuando un elemento primordial del conjunto de creencias religiosas no puede ser verificado adecuadamente por el conjunto de sus miembros. El trabajo de Penton (1985) resulta significativo, asimismo, en términos metodológicos. Su elaboración está fundada en la revisión de su historia de vida, sus experiencias personales, en tanto que él mismo ha sido un Testigo de Jehová el cual fue expulsado de la comunidad religiosa por una declaración de herejía. Por otro lado, Penton (1985) señala que los estudios previos sobre los Testigos de Jehová han tendido a confundir las dimensiones de análisis para una correcta caracterización de esta minoría religiosa. En virtud de ello, su indagación está concentrada en tres campos distintos, pero vinculados: el primero se corresponde con una indagación histórica, doctrinaria y conceptual del movimiento

religioso; el segundo se vincula a una perspectiva sociológica; por último, el tercero se trata de una revisión de categorías psicológicas de los sujetos que forman parte de esta organización religiosa (Penton, 1985). Si bien la presentación pareciera ser organizada, en muchos casos existen hiatos argumentativos o simplemente redundancia (T. Weber, 1986). El trabajo empírico de Penton (1985) también cuenta con algunas apreciaciones valorativas que señalan sus límites explicativos (T. Weber, 1986). La hipótesis principal sostenida por el autor refiere a la fallida profecía de 1917, fecha en la cual el Pastor Russell, fundador de la creencia religiosa, había señalado como fecha del “fin de los tiempos” e instauración del Reino de Jehová. Con la profecía incumplida y la muerte de su fundador, señala Penton (1985), los Testigos de Jehová resignifican ciertos elementos doctrinarios “para peor” (en palabras del propio autor). El sucesor de Russell, Franklin Rutherford, convierte a los Testigos de Jehová en una organización fuertemente centralizada, conformando una teocracia que ejerce sobre sus creyentes un estricto control de normas y códigos de comportamiento mundanos. Penton (1985) califica al modo de ejercicio de la autoridad en la organización como “autoritaria” y “totalitaria”. Por otro lado, señala que a partir de la década del '70, de modo creciente han existido en el interior de la Organización fuentes de desacuerdo, las cuales han sido ferozmente controladas por técnicas de desacreditación de las voces “en desacuerdo”. El trabajo de Penton (1985) resulta significativo para ser considerado en una investigación sobre los Testigos de Jehová por la información brindada: su trabajo empírico sobre la historia de la creencia religiosa, sus prácticas cotidianas y sus doctrinas son sumamente ilustrativas. También avanza en la revisión de ciertas “acusaciones” habituales dirigidas a los Testigos de Jehová, y de modo bastante imparcial las revisa, permitiendo al lector que considere si las mismas son pertinentes o no. Sin embargo, en el trabajo es posible advertir una posición valorativa negativa sobre el movimiento, originada en la propia experiencia personal del autor (T. Weber, 1986). Esto conduce, muchas veces, a la falta de una mayor fundamentación de ciertas consideraciones sobre material empírico que las confirme (T. Weber, 1986).

Otra investigación que concentra su atención en el modo de resignificación de la “profecía fallida” es el elaborado por Zygmunt (1970). En este sentido, el autor sostiene que la Organización ha sido sumamente efectiva para poder adaptar el discurso y el conjunto de creencias religiosas frente al incumplimiento de una serie de mensajes proféticos incumplidos desde su constitución. El análisis de Zygmunt (1970), realizado a partir de una investigación longitudinal, intenta revisar el modo en que los creyentes religiosos de esta minoría adaptan sus identidades colectivas con el objeto de resolver estas situaciones de crisis de creencias. Zygmunt utiliza el modelo explicativo de las “profecías auto-cumplidas” para proponer una manera de interpretar los modos de confirmación y cambio identitario de los creyentes de esta religión (Zygmunt, 1970).

Otro texto clásico de la literatura especializada en los Testigos de Jehová es el estudio realizado por Beckford (1975), el cual asume una perspectiva sociológica para su análisis. El estudio se encuentra dividido en dos grandes secciones: la primera es descriptiva, y se trata de una reflexión que se concentra en el desarrollo histórico de la Asociación, desde su fundación por el Pastor Russell hasta su consolidación durante la década del '70 del siglo XX. También se analizan las doctrinas religiosas, los patrones y trayectorias de sus creyentes y las prácticas sociales de los miembros. La segunda sección del estudio implica una aplicación de las teorías sociológicas aplicadas al estudio de la religión, en particular aquellas que intentan explicar el comportamiento religioso. De este modo, Beckford (1975) intenta responder el interrogante primordial que se plantea su investigación: cuáles son los motivos que conducen a los Testigos de Jehová a formar parte de esta creencia religiosa y a continuar dentro de la Organización. La hipótesis principal de Beckford (1975) sostiene que un determinante fundamental se debe a las características organizacionales, y en particular, al modo en que las formas organizacionales transmiten y resignifican el mensaje milenarista de la Asociación. Para intentar verificar la hipótesis, Beckford (1975) asume tres posiciones teóricas complementarias: la primera se vincula con la teoría de la frustración-compensación, que según él permite comprender por qué los sujetos con privaciones, sean reales o imaginarias, encuentran en el involucramiento sectario una fuente de satisfacción frente a la privación; la segunda se relaciona con el

modo de interpretación del mundo que hacen los sujetos en situación de confusión moral, lo que conlleva la posibilidad de inserción en grupos religiosos extremistas; la última intenta revisar los modos patológicos de solidaridad social, que provoca que sujetos no integrados o aislados tiendan a incorporarse a grupos sectarios. Hammond (1977), al igual que Beckford (1975) critica adecuadamente la posición de los estudios previos con relación a la teoría de la privación, al sostener que no existe en su investigación material empírico suficiente que refiera a que sólo los sujetos privados de sus condiciones materiales de existencia cuentan con una mayor predisposición hacia la asociación a grupos sectarios milenaristas. Incluso Hammond (1977) señala que las bases sociales de los Testigos de Jehová son mucho más amplias que lo detallado por tales estudios, confirmando la hipótesis de Beckford (1975), quien no encuentra correlación entre el dinamismo mostrado por la Organización y los vaivenes económicos estructurales. Con relación a la segunda posición teórica revisada, Beckford encuentra mayor soporte empírico que permite afirmar que los procesos de conversión religiosa de los Testigos de Jehová se dan en contextos de angustia y confusión. Sin embargo, la tercera perspectiva teórica, la cual revisa los lazos de solidaridad social de los Testigos de Jehová, no permite afirmar certeramente que aquellos sujetos aislados socialmente tienen mayor predisposición a convertirse a esta creencia religiosa (Beckford, 1975). En su investigación, Beckford (1975) confirma que la mayoría de los Testigos de Jehová conversos no formaban parte de otras asociaciones intermedias o grupos voluntarios; sin embargo, sus lazos familiares se presentan sumamente sólidos. No obstante, Beckford (1975) afirma que el modo peculiar de vinculación en el seno de la Asociación podría conducir a pensar en que los Testigos de Jehová son personas con actitudes psico-sociales tendientes al aislamiento; las reuniones en los Salones del Reino distan de asumir las características relaciones sociales de profunda intimidad que se desarrollan entre otras creencias religiosas sectarias (el pentecostalismo, por ejemplo). Según Hammond (1977), el rechazo a estas posiciones teóricas revisadas en el estudio clásico de Beckford (1975), lo conduce a éste a formular su posición teórica original sobre el proceso de conversión de los Testigos de Jehová. Sin dudas, el aporte más significativo, más allá del modelo propuesto, está

implicado en la concepción de entender a la conversión como un proceso. En el mismo, y a partir de los determinantes específicos que imponen los “funcionarios” de la organización, el Testigo de Jehová es inducido a formar parte de la Organización de manera progresiva, lo cual conduce al quebrantamiento de sus lazos sociales previos, y el reemplazo por nuevas prácticas y vínculos sociales sólo admisibles para los “miembros” de la Asociación. Es decir, la lógica organizacional de mayores responsabilidades vinculadas con las prácticas de proclamación y el cumplimiento de estrictos códigos de comportamiento social e individual provocan mayor adhesión a los fundamentos doctrinarios del movimiento religioso. Según señala Hammond (1977), tal vez el aporte más significativo del estudio realizado por Beckford (1975) sea justamente el de remarcar la importancia que asumen las condiciones estructurales, en este caso organizacionales, en los modos de comportamiento de los actores, cuyas motivaciones no deben ser sólo indagadas en términos eminentemente individuales.

Otro estudio clásico, principalmente de carácter descriptivo, lo constituye el estudio conducido por Pike (1954). Al igual que los estudios clásicos de Stroup (1945), la investigación llevada adelante por Pike (1954) concentra su atención en intentar caracterizar quiénes conforman parte de esta creencia religiosa, revisando las categorías socio-demográficas clásicas. También intenta esbozar una mirada sobre sus doctrinas y creencias, y sus prácticas sociales cotidianas. La caracterización de los integrantes de esta organización religiosa es algo deficiente. Si bien toda la escuela norteamericana de sociología de la religión de los años '40 y '50 concentraba su atención en la medición de ciertos indicadores vinculados con el nivel socio-económico y la pertenencia a cierta clase social, lo cierto es que el estudio de Pike (1954) resulta insuficiente para poder obtener información sobre estos y otros indicadores de valor. No obstante, el trabajo concentra mucha mayor atención en las estrategias de enseñanza y proclamación, y tal vez este sea su mayor fortaleza empírica. Sin embargo, tal como señala Wilson (1954), no existe un trabajo más profundo que revise las modificaciones de exégesis e interpretación de los pasajes bíblicos que es posible reconocer en la historia de la Asociación.

En términos actuales, el trabajo de MacLeod (2014) revisa los aspectos doctrinarios y las prácticas religiosas devenidas de ellos propios de los Testigos de Jehová. En su investigación de carácter descriptiva MacLeod (2014) analiza la historia de la Asociación de los Testigos de Jehová, sus aspectos doctrinarios que inciden en una revisión de la Cristología cristiana convencional, y las formas organizativas y estructuras de autoridad derivadas de la doctrina. El trabajo descriptivo también avanza sobre los modos específicos de evangelización, tanto en los métodos como en las actitudes derivados de ellos. El trabajo carece de la pretendida neutralidad valorativa de las investigaciones académicas, al asumir una posición negativa respecto de los métodos de proclamación de los Testigos de Jehová. MacLeod (2014) sostiene que existe una fuerte dependencia de las creencias religiosas de los miembros del grupo a partir de las consideraciones de la Sociedad y su cuerpo gobernante, lo cual deja poco espacio para las interpretaciones de los creyentes.

Por otra parte, la pesquisa conducida por Heyward (2012) intenta indagar sobre los modos de construcción de la identidad religiosa conducidos por la Asociación de los Testigos de Jehová a lo largo de su existencia como creencia religiosa autónoma. La tesis central de la autora intenta sostener que la identidad religiosa conformada a partir de los lineamientos ideológicos de la Watch Tower and Tract Society ha tenido un componente fuertemente antirracial. El fundamento que identifica Heyward (2012) para la conformación de tal identidad se encuentra en el rechazo de los Testigos de Jehová de anclar su identidad sobre un componente étnico o bien sobre una afiliación “nacional”. Heyward (2012) realiza un análisis documental de la literatura propia de la Sociedad para revisar el modo en que los Testigos de Jehová construyen una identidad supra-estatal, una “etnicidad teocrática” que avanza por encima de cualquier recorte identitario basado en la predominancia de la autoridad tradicionalmente fundada en la masculinidad occidental blanca, con su preponderancia estética, cultural y política. Heyward (2012) sostiene que la experiencia vivida por los Testigos de Jehová durante el Holocausto configura una impronta de enorme significación en sus prácticas culturales actuales, las cuales aún rechazan tanto la idea de nación como la noción de etnicidad. En virtud de ello, la

hipótesis sostenida por Heyward (2012) afirma que lo sucedido con relación a la Asociación a partir de la segunda posguerra generó las bases sobre las cuales, en términos ideológicos, la organización fundó la conformación de una identidad multirracial o multiétnica. En última instancia, la autora sostiene que la Sociedad de la Watch Tower sostiene un proyecto político propio de conformación o construcción de la idea de nación, lo cual implica la necesidad de deslegitimar toda otra forma de constituir el ser nacional.

Admiraal (2012) realiza un estudio de caso sobre los Testigos de Jehová en Rusia con posterioridad a la caída de la Unión Soviética para ilustrar el modo de conformación de la política y la administración religiosa de dicho país. La tesis fundamental de la autora sostiene que, si bien se formula formalmente una libertad de ejercicio de la religión, en los hechos las cosas suceden de modo distinto. A pesar de la existencia de una “democracia” formal, la autora sostiene que el sistema político ruso se caracteriza por su carácter autoritario (el sistema de gobierno es caracterizado como un autoritarismo competitivo). En virtud de ello, las élites políticas ofrecen la posibilidad de elecciones regulares libres, si bien existen mecanismos institucionales que debilitan la posibilidad de una conformación opositora con posibilidades reales de ser elegida por la población. De este modo, Admiraal (2012) sostiene que en los regímenes autoritarios competitivos, si bien existen elecciones libres, al mismo tiempo existen violaciones significativas de los principios democráticos liberales, en especial sobre la libertad de expresión, y por ello, sobre la libertad religiosa también. Admiraal (2012) analiza en su investigación las violaciones sobre los derechos de las minorías religiosas (en particular, sobre los Testigos de Jehová, como estudio de caso), y el notable favoritismo, en términos institucionales, que tienen los grupos religiosos mayoritarios. La tesis fundamental de la autora afirma que la vulnerabilidad de las élites políticas en los países con autoritarismos competitivos provoca que ellas deban enfatizar las relaciones entre la idea de nación y la religión mayoritaria, lo cual provoca mayores beneficios para estos grupos religiosos, si bien también existe, aunque en mucha menor medida, un soporte a las religiones menores. En este sentido, en estos regímenes híbridos, sostiene Admiraal (2012), el apoyo de las élites políticas a los grupos religiosos mayoritarios se da con el objetivo de mantener la legitimidad democrática. La revisión del

caso de Rusia le permite a la autora argumentar que el fracaso de las élites nacionales de proveer una narrativa consistente sobre la política religiosa y la relación existente entre nación y Estado, permite que las élites regionales y locales se presenten como dominantes en asuntos vinculados con la libertad religiosa. En el caso de los Testigos de Jehová en Rusia, señala Admiraal (2012), se han reportado varios casos de violaciones contra la libertad religiosa; sin embargo, el cuidado de las garantías vinculadas con la libertad religiosa, dado el régimen político, ha quedado en mano de las élites políticas locales, lo cual implica una problematización de las relaciones Estado-Iglesia y de la laicidad de la institucionalidad política de Rusia a partir de la caída de la Unión Soviética.

Otra investigación que avanza en la indagación sobre los Testigos de Jehová localizados en territorios antes pertenecientes a la Unión Soviética es la realizada por Baran (2011). El autor sostiene que la proliferación de los grupos religiosos vinculados con minorías es un fenómeno nuevo en los estados post-soviéticos. En particular, Baran (2011) estudia el caso de los Testigos de Jehová, quienes se encontraban concentrados en regiones alejadas de los centros políticos de poder del régimen soviético. La única excepción fueron las comunidades de Testigos de Jehová ubicadas en la región de Moldova, donde se podían encontrar comunidades de Testigos de Jehová ya desde la década del '20 del siglo XX. Con la anexión de Besaravia por la Unión Soviética durante la guerra, las comunidades de los Testigos de Jehová fueron duramente perseguidas, en tanto que las mismas se negaron a desarrollar ciertas actividades, tales como participar del ejército, votar o incluso participar de la vida cívica, todo ello fundado en sus creencias religiosas. Los Testigos de Jehová consideraban que la autoridad política del estado soviético se encontraba conducida por Satanás. Durante los años 1949 y 1951 se produjo un exilio masivo de los Testigos de Jehová a la región de Siberia, como forma de castigo. Sólo algunos de ellos fueron liberados luego de 1965 (Baran, 2011). Sin embargo, las actividades de persecución hacia los Testigos de Jehová en la Unión Soviética se prolongaron hasta la década del '80 del siglo XX. El Estado Soviético presentaba a los Testigos de Jehová como fanáticos religiosos, subversivos con fuertes vinculaciones con el régimen democrático de Estados Unidos. Al ser considerados criminales, se les negó su inscripción como religión reconocida por el

Estado hasta 1991 (Baran, 2011). A partir de esa fecha, se incrementó notablemente la cantidad de Testigos de Jehová en la región de Moldova y Ucrania. La investigación de Baran (2011), basada en un estudio de caso sobre los Testigos de Jehová en la región de Moldova, pretende examinar la libertad religiosa en los países post-soviéticos, al tiempo que revisar sobre las políticas religiosas de este nuevo estado. Al mismo tiempo, la investigación profundiza en las transformaciones que sufren las comunidades religiosas clandestinas cuando las mismas son reconocidas legalmente por el Estado. El estudio de caso cobra significación en tanto que se verifican los modos de acción de los Testigos de Jehová en un contexto institucional en donde existe una religión “dominante” (la Iglesia Ortodoxa), lo cual implica una serie de luchas y modos de resistencia particulares que resultan importantes para revisar.

Knox (2011) sostiene que los Testigos de Jehová han tenido poca atención por parte de la comunidad académica en general, y por la historiografía en particular. Esta falta de atención parece ser inaceptable a los ojos del autor, para quien los Testigos de Jehová han jugado un rol fundamental en el modo de comprender la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y las libertades civiles alrededor del mundo. La investigación de Knox (2011) reconstruye la historia de los Testigos de Jehová y de la asociación que concentra su forma organizativa, la Watch Tower and Tract Society of Pennsylvania. Knox sostiene que los únicos estudios anclados desde la perspectiva histórica con significación sobre los Testigos de Jehová son aquellos que analizan sus vicisitudes durante el régimen nazi o la época de la guerra en Estados Unidos y Canadá. La pretensión de la investigación de Knox (2011) es llamar la atención e iniciar la discusión sobre la construcción de una historia de los Testigos de Jehová, señalando qué se ha escrito sobre ellos, quién lo ha hecho y con qué propósitos. Según Knox (2011), se intentaría del primer esfuerzo por evaluar la literatura histórica en lengua inglesa sobre los Testigos de Jehová y la Watch Tower Bible and Tract Society. El trabajo intenta reconstruir la trayectoria de la organización religiosa, desde sus orígenes como un grupo de estudio de la Biblia en la ciudad de Pennsylvania, allá por 1870, de la mano del Pastor Charles Russell. La investigación avanza hasta la conformación de la organización a nivel mundial, en la década del '30 del siglo XX. Analiza los aspectos

más controversiales de sus creencias religiosas, en particular aquellas que les han valido mayores críticas por parte de las autoridades civiles y otras iglesias cristianas, tales como la lectura literal de la Biblia, la neutralidad política o el rechazo al ecumenismo. Según la posición de Knox (2011), a partir de 1940, la Organización se ha convertido en un organismo internacional, si bien sus prácticas de proclamación de la “verdad” de puerta en puerta no han sufrido modificaciones sustanciales. Sin embargo, señala Knox (2011), no han sido sus doctrinas religiosas las que han atraído oposición, tanto popular como política, sino más bien el modo peculiar de interpretación que tienen los Testigos sobre la libertad religiosa, las libertades civiles y los derechos individuales. En este sentido, el trabajo interpretativo de Knox (2011) es un esfuerzo notable por identificar estas dimensiones de análisis en el modo de significación que han asumido en los Testigos de Jehová a lo largo de los años.

Stugris (2008) realiza una interesante investigación que intenta establecer la relevancia de las variables institucional y contextual como factores explicativos para el crecimiento de los Testigos de Jehová en los Estados Unidos durante el periodo 1945-2002, en contraposición a las posturas más tradicionales, que utilizaban el modelo demográfico como instancia explicativa. El análisis conducido por Stugris (2008) permite afirmar que las variables institucional y contextual operan mejor como explicaciones plausibles del crecimiento en Estados Unidos de esta denominación religiosa. El trabajo del autor también resulta importante para poder discutir, a la luz del estudio de caso propuesto, la legitimidad de esta línea de investigación y de sus implicaciones teóricas. La explicación propuesta por Stugris recupera el modelo desarrollado por Hoge y Roozen (1979), quienes proponían como variables de análisis para el crecimiento de las denominaciones religiosas la identificación de factores institucionales y contextuales, tanto a nivel local como nacional. Sin embargo, según Stugris (2008), los estudios que intentan analizar las variaciones de tamaño de las distintas denominaciones religiosas le han brindado poca atención a este modelo explicativo, generalmente asignando mayor importancia a las tradicionales variables ancladas en un modelo demográfico. El estudio propuesto por el

autor pretende, pues, sustentar la legitimidad de un modelo de análisis alternativo, el cual enfatice la importancia de las variables institucionales y contextuales.

Muchas investigaciones sobre los Testigos de Jehová se han realizado a partir del campo del derecho. Entre muchas, una de especial significación es la conducida por Rotnem y Folsom (1942), quienes analizan la difusión de la religión de los Testigos de Jehová en Estados Unidos, y los modos en que la libertad religiosa, consagrada en la Declaración de Derechos, se ve amenazada para aquellos que profesan esta creencia. Los autores señalan que en muchos estados de la Unión, los Testigos de Jehová han sido objeto de una intensa animosidad en contrario por parte de las instituciones civiles y de grupos de religiones institucionalizadas, tales como la Iglesia Católica. Por otro lado, el rechazo de los Testigos de Jehová de prestar honores a la bandera o alistarse en el ejército ha provocado el odio de organizaciones de veteranos de guerra, lo cual se traduce en manifestaciones en contra que han tenido especial significación en ciertas localidades. El estudio de Rotnem y Folsom (1942) pasa revista a una serie de casos jurídicos que alcanzaron tratamiento en la Corte Suprema de Justicia y que, según los autores, violan el derecho de libertad religiosa. El estudio resulta interesante para revisar las contradicciones existentes entre el ordenamiento jurídico e institucional con relación al reconocimiento de un conjunto de creencias religiosas que cuestionan o invalidan ciertos preceptos o valores fundamentales de los estados nacionales.

Otra investigación de significación en el campo específico de los Testigos de Jehová es aquella conducida por Hough (1953). El autor realiza un revisión de aproximadamente veinte casos que tuvieron tratamiento por parte de la Corte Suprema de los Estados Unidos en el periodo transcurrido entre 1938 y 1946. Hough (1953) parte de ciertas premisas no discutidas adecuadamente (los Testigos de Jehová son una secta, sus prácticas religiosas pueden resultar “extremistas y poco ortodoxas”). Sin embargo, señala que tal vez su lucha por el reconocimiento de la libertad religiosa sea un aliciente para una mejora de las instituciones políticas norteamericanas, al tiempo que interpela a una necesaria revisión sobre el derecho de libertad religiosa y los límites o alcances que el

mismo debiera tener. El trabajo asume una perspectiva más jurídica que sociológica, en tanto que realiza una revisión de los casos tratados por la Corte Suprema, intentando también vincular las fundamentaciones de dicha corte con el tratamiento de otros tribunales regionales inferiores. Al mismo tiempo Hough (1953) intenta señalar cuestiones aún irresueltas, a partir del análisis de los mismos instrumentos jurídicos tratados por el Tribunal Superior.

En una línea de trabajo similar se encuentra la investigación conducida por Newton (1995). También se trata de un trabajo enfocado desde el derecho constitucional, pero que ofrece una interesante caracterización del movimiento religioso, al tiempo que establece de manera adecuada un examen sobre las motivaciones e intereses de los Testigos de Jehová, e intenta reconstruir la trayectoria de dos demandas interpuestas en los tribunales del estado de Alabama, que luego fueron tratadas por la Corte Suprema de Estados Unidos. Ambos casos se presentan como ilustrativos de problemáticas a las cuales habitualmente se enfrentan los Testigos de Jehová. El primer caso analizado trata sobre la política anti-discriminatoria de exención impositiva para los distribuidores de literatura específica de los Testigos de Jehová; el segundo caso discute si el dueño de una compañía privada cuenta con las garantías para expulsar de su propiedad a un creyente Testigo de Jehová debido a su creencia religiosa. Ambos casos fueron sumamente resonantes en su momento, al tiempo que configuraron logros significativos para los creyentes de esta religión en las disputas legales interpuestas ante el estado norteamericano.

Otro estudio importante en el campo del derecho constitucional (en este caso, canadiense) es el llevado adelante por Kaplan (1995). El trabajo del autor concentra su atención en el tratamiento que diera la Corte Suprema de Justicia de Canadá a demandas interpuestas por Testigos de Jehová, incluso antes de que existiese una declaración de derechos en el cuerpo jurídico de la región de Québec. En este sentido, el trabajo de Kaplan (1995) también resulta informativo, pues desarrolla primeramente un trabajo descriptivo de profundidad sobre los Testigos de Jehová, sus creencias y doctrina, al tiempo que revisa sus prácticas sociales cotidianas y cómo muchas de ellas son

consideradas negativamente por parte de la población. El trabajo de Kaplan (1995) también realiza una reconstrucción histórica del tratamiento que ha tenido la Asociación en Canadá, y el modo en que, luego de la Segunda Guerra Mundial, se le negara su reconocimiento como una religión aceptada en dicho país. El tratamiento general de la investigación de Kaplan (1995) concentra su atención en las áreas que generalmente generan controversia: el saludo a la bandera, la objeción de conciencia y la conscripción militar. La reconstrucción de esta historia le permite al autor hipotetizar que, en contexto de guerra o profunda crisis social, las mayorías no son complacientes con los reclamos civiles de las minorías religiosas (sean cuales fuesen estas). El tratamiento de las diversas controversias conduce a Kaplan (1995) a concluir acerca de la necesidad de una declaración escrita de derechos civiles para Canadá. Sin embargo, la conclusión no pareciera estar sólidamente fundamentada, incluso por el propio trabajo empírico del autor, quien reconoce que el tratamiento que han tenido los Testigos de Jehová en Estados Unidos (que cuenta con una declaración de derechos escrita) ha sido significativamente peor que en Canadá.

Una investigación de similares características es desarrollada por Peters (2000). El autor realiza una indagación sobre las demandas interpuestas por el derecho a la libertad de expresión y la libertad religiosa de los Testigos de Jehová en las cortes norteamericanas, durante la década del '30 y '40. El recorte temporal seleccionado por Peters (2000) se debe a que, durante esas décadas, la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos tomó una serie de decisiones fundamentales que se convirtieron en hitos de la lucha por el goce de los derechos civiles de las minorías. Peters (2000) sostiene la hipótesis que la transformación jurídica observada durante la década del '60 en Estados Unidos es heredera del desarrollo promovido por las demandas de los Testigos de Jehová, quienes reclamaron por un ejercicio inadecuado de sus derechos civiles. Si bien la indagación de Peters (2000) es de carácter jurídica, su mayor riqueza para la perspectiva sociológica es la calidad del material empírico recolectado, el cual concentra su atención en una gran cantidad de entrevistas a Testigos de Jehová, quienes ofrecen sus relatos sobre las persecuciones y actos discriminatorios que sufrieron durante los reclamos legales

presentados. Los relatos se concentran en el tratamiento desigual que sufrieron los Testigos de Jehová, muchas veces condenados por las autoridades locales por su negación a saludar a la bandera; sin embargo, cuando se produjeron una serie de ataques a los Testigos de Jehová en más de cuarenta estados norteamericanos, las autoridades judiciales se negaron a llevar adelante procesos legales a los perpetradores de los ataques. Peters (2000) desarrolla de manera notable las características de tales procesos, al tiempo que ofrece información de contexto sumamente valiosa para la mirada sociológica.

Otro estudio ya clásico desde la perspectiva jurídica es el conducido por Way y Burton (1983). En dicha investigación, los autores intentan establecer una medida de legitimación judicial de grupos religiosos marginales (entre los cuales incluyen a los Testigos de Jehová), en vinculación con el ejercicio de la cláusula de libre ejercicio de la religión presente en la primera enmienda. La tesis principal de los autores afirma que, a pesar de una serie importante de obstáculos legales, los grupos religiosos marginales han logrado la aceptación por parte de los grupos sociales mayoritarios. En virtud de ello, los autores intentan cuestionar la tesis presentada por algunos sociólogos de la religión que sostienen que tal aceptación se origina, o bien a partir del cambio de las normas seculares, o bien cuando los grupos religiosos marginales logran adecuar sus doctrinas religiosas al ordenamiento jurídico mayor. Way y Burton (1983) sostienen que tal hipótesis resulta legítima para grupos religiosos marginales organizados en torno al tipo social sectario. Sin embargo, los autores intentan en su investigación sostener una hipótesis alternativa, al sostener que la legitimación jurídica de los grupos religiosos marginales es una función de su marginalidad. A partir de un estudio comparativo que revisa los casos litigados en un periodo que transcurre entre 1946 y 1980, los autores (1983) confirman que existe una correlación positiva entre el éxito de los casos litigados por el ejercicio de la cláusula de libre ejercicio religioso de la Primera Enmienda y su condición específica como grupos religiosos marginales.

Entre los estudios sociológicos que trabajan los procesos de conversión religiosa de los Testigos de Jehová, tal vez el más conocido sea el elaborado por Beckford (1978). Allí el

autor señala que los procesos de conversión religiosa de los Testigos de Jehová son delineados por una serie de guías delineadas por la Organización, la cual ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo. De este modo, es posible advertir en las transformaciones subjetivas de los Testigos de Jehová tales cambios de orientación y racionalidad organizativa. De este modo, y por medio de una investigación cualitativa basada en una muestra no probabilística de carácter intencionada, Beckford (1978) propone un “modelo” de conversión sostenido por la Organización de los Testigos de Jehová, que reconoce al menos cuatro momentos: a) “iluminación” o conocimiento progresivo; b) convicción cognitiva; c) conversión como un logro; d) conversión como trabajo organizacional. El modelo de conversión, tal como sostiene Beckford (1978) se encuentra fuertemente vinculado a los vaivenes de la Organización de los Testigos de Jehová durante su consolidación durante el siglo XX, y a los cambios de racionalidad organizativa que pueden vislumbrarse. Por otro lado, señala que la ideología cumple un rol fundamental en los procesos de conversión, operando como mediadora entre las circunstancias externas del movimiento religioso y los distintos modos de conversión propuestos para sus miembros.

Ellison (1991) elabora una investigación en la cual pretende correlacionar la vinculación religiosa con la sensación subjetiva de bienestar. De este modo, el autor pretende contradecir estudios previos que señalaban una relación más bien indirecta, para sostener que existe una vinculación fuerte entre la afiliación religiosa y la sensación de bienestar personal. Ellison (1991) afirma que las personas que cuentan con creencias religiosas firmes reportan niveles más elevados de satisfacción con sus vidas, una felicidad personal más grande, y un impacto menor de los efectos que eventos traumáticos de su vida pudieran tener en su subjetividad. Para personas de edad avanzada o con niveles educativos bajos, la certeza sobre la noción de trascendencia y sentido de la vida ofrecen mayor bienestar personal. El estudio de Ellison (1991) fue realizado sobre una muestra por decisión razonada sobre movimientos protestantes y denominaciones no tradicionales, tales como mormones y Testigos de Jehová.

En una línea de trabajo similar, Scheitle y Adamczyk (2010), han investigado las relaciones existentes entre la salud y las creencias y prácticas religiosas. En general, en los estudios vinculados con esta temática, es común señalar que aquellas personas que cuentan con creencias religiosas firmes tienen mejores condiciones de salud. Sin embargo, poca atención se ha brindado al estudio del impacto que tiene sobre la salud el cambio de una religión a otra, en particular en aquellas donde los grupos religiosos son, tanto en términos teológicos como culturales, exclusivos y cerrados. En este sentido, Scheitle y Adamczyk (2010) realizan una investigación empírica cuantitativa de tipo longitudinal (analizando datos desde 1972 hasta 1996) en la cual correlacionan el cambio de religión con los costos asociados a la salud. Entre sus unidades de observación, ubican a los Testigos de Jehová. Con relación a ellos, concluyen que sus condiciones de salud son mejores para aquellos que han sido criados y se mantienen dentro de la organización sectaria. Sin embargo, se reportan peores condiciones de salud entre los Testigos de Jehová que abandonan sus creencias y se afilian a otras religiones no sectarias.

O'Connor (1998) realiza un estudio sobre el rol creciente de la religión en la decisión de adolescentes "blancas" sobre su iniciación sexual y prácticas sexuales. El estudio, realizado en base a datos estadísticos en el periodo 1982-1988, intenta establecer vinculaciones entre las decisiones de jóvenes adolescentes y sus prácticas sexuales, especialmente aquellas vinculadas con la iniciación sexual. En este sentido, resulta sorprendente el modo analizar y agrupar estadísticamente las afiliaciones religiosas. Las categorías utilizadas fueron: protestantes, católicas, judías, o algo más. En el caso de los protestantes, se diferenció por su denominación peculiar. En la categoría "otros", fueron incluidos aquellas religiones consideradas por los investigadores como "fundamentalistas", en la cual se agruparon a los Testigos de Jehová, adventistas y otras cuyo criterio de selección para tal denominación resulta sumamente cuestionable (por ejemplo, toda denominación religiosa que tuviera en su nombre las palabras "de Dios" era considerada una religión fundamentalista). Entre los principales hallazgos obtenidos, se verifica una alta proporción de mujeres que, contando con afiliación religiosa activa prefieren no iniciarse sexualmente en su adolescencia. Por otro lado, se verifica poca variación entre mujeres con afiliación

religiosa y aquellas que no la tienen con relación al uso de métodos anticonceptivos. Más allá de la información obtenida, los resultados del estudio resultan objetables debido a los dudosos criterios de categorización de las afiliaciones religiosas.

Existen también una cantidad importante de trabajos e investigaciones realizadas sobre los Testigos de Jehová desde la perspectiva de la antropología cultural. Entre ellos, cabe destacar el trabajo de Long (1971), quien se propone indagar, a partir de un estudio de caso de dos comunidades rurales de Zambia (una Testigo de Jehová y la otra no) las vinculaciones existentes entre ideología y acción social, en general, y las perspectivas de cambio social que habilita la afiliación religiosa, en particular. El estudio es rico y sólido en términos empíricos, y ofrece una visión sobre la vinculación del rol de innovador social de los actores individuales. Para ello, establece la concomitancia entre cambios en la ideología y la organización social de dos grupos sociales definidos a partir de su adhesión a una creencia religiosa o no. Anclado en la tradición de pensamiento de la Escuela de Manchester, Long (1971) intenta establecer la relación entre una serie de factores situacionales y su influencia en los patrones de conducta y modos de comportamiento de los actores pertenecientes a tales grupos sociales. Partiendo de la tesis weberiana de la religión, Long (1971) establece patrones de comportamiento de los Testigos de Jehová derivados de su afiliación religiosa. Entre los temas revisados a partir de la observación de las reuniones de los Testigos en los Salones del Reino, define como significativos aquellos vinculados con los logros, la auto-disciplina, el ascetismo personal y el uso racional de los recursos disponibles (tiempo, dinero, energía). Long (1971) también ensaya un modelo de conversión religiosa, al señalar que los valores que guían el comportamiento individual de los creyentes pudiera ser diferente entre aquellos que lo han adoptado con posterioridad, de aquellos que han sido socializados en ese marco referencial específico. Una de las conclusiones significativas a las que arriba el estudio de Long (1971) indica que aquellos que deciden acercarse a esta creencia religiosa ya cuentan en su universo simbólico de significaciones aprehendidas un conjunto de valoraciones éticas “similares” a la propuesta por la ideología de los Testigos de Jehová, de modo tal que pareciera existir cierta

adecuación entre un conjunto de valores previos y los modos de comportamiento significados a partir de la experiencia específica del “ser” Testigo de Jehová.

Un estudio clásico sobre los Testigos de Jehová y sus vicisitudes durante el régimen nacional-socialista alemán es el conducido por King (1979). En esta investigación, King (1979) se propone examinar las estrategias de supervivencia de cinco sectas cristianas durante el periodo del régimen totalitario nazi en Alemania. Es necesario recordar que los Testigos de Jehová, al igual que otras denominaciones religiosas, fueron objeto de segregación, estigmatización y exterminio por el régimen nazi. King (1979) señala que, a continuación de los judíos, los Testigos de Jehová fueron la minoría religiosa más perseguida por el régimen nazi. Se estima que la mitad de la población Testigo de Jehová en Alemania estuvo presa durante el régimen, y que aproximadamente cinco mil de ellos fueron enviados a campos de concentración; también se estima que al menos mil fueron ejecutados, mientras que una cantidad similar murió en campos de trabajos forzados durante el cumplimiento de sus sentencias (King, 1979). El trabajo de King (1979) es una importante fuente de información acerca del diagnóstico realizado por los nazis para considerar a los Testigos de Jehová como una minoría religiosa “peligrosa”, al tiempo que revisa los modos de resistencia y supervivencia desarrollados por la Organización durante esos años.

Un estudio clásico que establece vinculaciones entre afiliación religiosa y autoridad política es el conducido por Assimeng (1970), quien estudia la Asociación de los Testigos de Jehová en Zambia durante los primeros treinta años del siglo XX. El estudio de caso adquiere relevancia en tanto que los Testigos de Jehová sostienen un fuerte rechazo a las autoridades políticas seculares. Las actividades de misión de la Asociación en el continente africano han sufrido vicisitudes varias a lo largo de los años; en algunos países, incluso la religión ha sido prohibida por considerarse perjudicial para el bienestar del gobierno y la autoridad civil. La tesis principal de Assimeng (1970) consiste en revisar el modo en que la doctrina religiosa de los Testigos de Jehová se imbrica con una ideología nacionalista de agitación política a lo largo de los años. El punto de partida del estudio de Assimeng

(1970) consiste en revisar los principios dogmáticos de los Testigos de Jehová con relación a su particular visión de la política, el Estado y el poder. La Organización se auto-denomina como una sociedad teocrática, en vez de democrática. En este sentido, el autor señala que el movimiento religioso tiene una estructura autoritaria, fundada en la figura central del Pastor Russell, y de los seguidores de él luego de su muerte. Assimeng (1970) sostiene, asimismo, que la Organización de la Watch Tower contiene una serie de paradojas de enorme significación sociológica en el trabajo misionero que desarrollan. Un principio primordial que todo Testigo de Jehová debe intentar cumplir (con serias dificultades, por cierto) es seguir el principio de San Pablo, de “estar en el mundo”, si bien debe rechazar “ser parte del mundo”. Este principio implica, en consecuencia, una serie de dificultades prácticas, en tanto que la proclamación de la verdad bíblica no puede ser llevada adelante en condiciones de aislamiento físico o psicológico de los miembros del grupo religioso. Pero, por otro lado, la práctica de proclamación implica un involucramiento en la estructura social que crea problemas para los miembros sectarios en el mantenimiento del “fervor religioso” que resulta necesario para llevar adelante tal actividad (Assimeng, 1970). Por último, los modos de percepción del resto de la sociedad sobre el grupo religioso ha sido, en general, sumamente crítica, en especial por el sostenimiento de ciertas creencias que son consideradas “fundamentalistas”. En contextos de conformación y consolidación de un “ser nacional”, propio de estados en pleno proceso de formación, la tolerancia de grupos religiosos considerados “desviados” puede ser mayor que en aquellos estados en donde los componentes ideológicos que legitiman la autoridad política se encuentran más poderosamente cristalizados. En este sentido, el estudio de Assimeng (1970) resulta significativo para revisar los modos cambiantes de vinculación entre la Asociación de los Testigos de Jehová y la autoridad política.

Desde el campo de la ética, la reflexión teórica realizada por Harrison (1976) resulta valiosa para considerar dos variables que el autor intenta vincular en su modelo teórico de toma de decisiones: el relativismo y la tolerancia. Para ello, propone un modelo teórico o esquema para los sistemas morales. El esquema está construido sobre la justificación deductiva de los juicios de obligación moral sobre situaciones particulares concretas.

Harrison (1976), luego de exponer los fundamentos kantianos del esquema moral propuesto, analiza su aplicabilidad sobre un caso concreto: un Testigo de Jehová que se rehúsa a recibir una transfusión de sangre debido a sus creencias religiosas, incluso cuando la falta de tal práctica implicase la potencial muerte.

Desde una perspectiva politológica, el estudio de Sigler (1983) sobre el derecho de las minorías analiza, a partir de un estudio comparativo, el modo en que los derechos de los grupos minoritarios se ven lesionados en el marco de los estados democráticos occidentales. Sigler (1983) parte de la premisa que el liberalismo político ha enfatizado o privilegiado los derechos individuales frente a los derechos de las minorías. El estudio realizada una revisión histórica de la conformación de los derechos de las minorías, y revisa asimismo el estado de protección de tales derechos en Europa. Sigler (1983) concluye que el resguardo jurídico a los derechos de las minorías es indudablemente débil e insuficiente. Entre muchos casos, Sigler (1983) analiza la separación Estado-Iglesia, y si bien el análisis se muestra insuficiente, advierte sobre la violación de ciertos derechos de las minorías, en especial cuando analiza ciertas denominaciones religiosas, tales como los Testigos de Jehová, uno de los casos seleccionados para su estudio.

5.4. Unidades de análisis y unidades de observación

La unidad de análisis de la investigación es el complejo dialéctico de la realidad social, conformada por los referentes empíricos de la trama institucional, en particular las instituciones de educación, salud, administración pública, empleo y medios de comunicación, por un lado; y por otro, las significaciones subjetivas de los actores sociales involucrados en dichas tramas de sentido. Las unidades de observación del ordenamiento institucional son el conjunto de los actores que, en cada ámbito institucional, organizan sus prácticas en torno a status-roles definidos estructuralmente. En tanto una institución está formada por “las formas de sentir, pensar y actuar sustentadas por una colectividad de individuos” (Durkheim, (1897) 2002), y que tales formas organizan un sistema de relaciones sociales estructurado, dotadas de un sentido subjetivo (Weber, 1998), es

posible recuperar las formas tipificadas de conducta por medio de la observación e indagación subjetiva de aquellos agentes involucrados.

La muestra fue conformada por los miembros de la comunidad de los Testigos de Jehová, localizadas en el ámbito geográfico de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y de los partidos del Conurbano Bonaerense. Se decidió conformar una muestra intencionada por decisión razonada. La selección fue realizada mediante la técnica bola de nieve, facilitando así el acceso al campo. Para ello, una de las herramientas que permitió la selección de los casos fue el contacto con “porteros” provenientes de la Asociación de Testigos de Jehová o fieles asistentes a ciertas comunidades localizadas en el mismo ámbito geográfico.

El acceso al campo significó una tarea compleja. Se establecieron contactos con la Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová, quienes accedieron a mantener entrevistas en profundidad con funcionarios de la misma, al tiempo que ofrecieron la posibilidad de realizar observaciones no participantes en reiteradas oportunidades en Betel, así llamada la Oficina Central de la Asociación. Por otra parte, para el acceso al resto de sujetos investigados, fue necesario contar con la aprobación de los Superintendentes de cada comunidad, con quienes se mantuvieron entrevistas informales. Luego de los primeros contactos, se estableció un cronograma de trabajo que permitió la posibilidad de acceso a distintos miembros de la Comunidad. La muestra diseñada responde al tipo de muestra cualitativa por decisión razonada o criterio subjetivo. Se intentó diseñar una muestra que resultara equilibrada en términos de sexo, edad, rol dentro de la Organización y localización geográfica.

El tamaño de la muestra no estuvo predeterminado de antemano. Se utilizó el criterio de saturación teórica para determinar el tamaño de la misma. Según explican Glaser y Strauss (1967), la saturación teórica implica reconocer el punto en el que, por medio de las técnicas de recolección de datos cualitativas, se advierte recursividad discursiva. Es decir, la realización y aplicación de las técnicas a nuevas unidades de observación no ofrece información nueva que pueda servir como fundamento para análisis. En un cuadro

resumen presentado al final de esta sección se señala el punto de saturación teórica que implicó la conformación final de la muestra.

5.5. Técnicas de recolección de datos

Con el objetivo de poder identificar y describir las representaciones sociales de los fieles que son objeto de esta indagación, se desarrollaron entrevistas en profundidad a diferentes informantes que cumplieran con los criterios de selección de la muestra diseñada con criterios intencionales. Se diseñó un cuestionario semi-estructurado que recuperaba y contenía las dimensiones de análisis identificadas en la situación problemática de la investigación. La posibilidad de contar con este guion semi-estructurado ofreció la posibilidad de establecer ricas comparaciones entre los significados recuperados de los actores entrevistados. Por otro lado, el diseño semi-estructurado de la entrevista permitió que emergieran dimensiones de análisis no previstas en el diseño original, y que fueran incorporadas a partir del propio trabajo de campo. La entrevista en profundidad permitió, asimismo, recuperar la visión peculiar de los actores, valorando su propia perspectiva y recobrando los significados que otorgan sentido a sus prácticas y conforman los límites de subjetivación de sus representaciones sociales (Taylor y Bogdan, 1998). De acuerdo a las convenciones habituales de la práctica cualitativa, todas las entrevistas fueron realizadas posteriormente a realizar el contrato de entrevista. Las entrevistas fueron registradas en soporte digital, transcritas y codificadas con el sistema Atlas Ti. El nombre de los entrevistados ha sido mantenido en reserva, y en su reemplazo, se han utilizado nombres de fantasía.

De manera conjunta, y con el objetivo de poder visualizar y caracterizar el problema de investigación, se recurrió a una combinación de estrategias de corte cualitativo. Para ello, se diseñó una combinatoria de instrumentos que logró recuperar los aspectos institucionales y subjetivos de la realidad social (Meron, 1982). Se utilizó la técnica de la observación no participante, tanto en visitas realizadas a la Casa Central de los Testigos de

Jehová (Betel), como a las reuniones mantenidas en los Salones del Reino (Wainerman y Sautú, 2001).

La observación directa permitió analizar los modos en los cuales los agentes producen y reproducen significados en el marco de la matriz de sentidos que conforman el saber cotidiano o sentido común. La disposición de objetos, la conformación de escenarios y la ejecución de prácticas es el resultado de un proceso de normalización que es posible revisar por medio de la técnica de la observación (Margulis y otros, 2000). En este sentido, según explican Taylor y Bogdan (1998), el objetivo principal de la observación consiste en realizar una revisión detallada de las relaciones que se desarrollan entre los actores sociales y su entorno, con el objetivo de revisar los sentidos que les asignan a estas prácticas. La observación resulta una técnica privilegiada de la perspectiva cualitativa, en cuanto que facilita la comprensión de las influencias que el contexto o medio provocan en los actores, al tiempo que permite “objetivar” modos de conocimiento de sentido común que muchas veces los participantes naturalizan, y por ello, ignoran o dejan de lado al momento de revisarlos reflexivamente. Asimismo, la observación le permite al investigador imbuirse en el medio social específico, convirtiendo de tal modo a la técnica de recolección en un instrumento eminentemente “de campo” (Taylor y Bogdan, 1998). La experiencia directa favorece la comprensión de los sentidos subjetivos, al tiempo que le permite al investigador, por medio del registro en su diario de campo, de obtener información que resultará rica en los análisis posteriores. En el caso de esta investigación, el diario de campo fue sumamente valioso para recuperar las características que asumían los contextos físicos de los Salones del Reino y Betel, al tiempo que permitió revisar los modos de relacionamiento entre los Testigos de Jehová, tanto en las reuniones semanales como en situaciones informales de la vida cotidiana. Por ello, tal como explica Hernández Sampieri et al (2000), la observación directa (de campo) propone que el investigador asuma el rol de espectador, y desde el mismo, registre de modo sistemático y exhaustivo datos relacionados con el ambiente, los procesos, comportamientos y actitudes de los agentes sociales. Se ha decidido asumir el rol de un observador no participante, especialmente en la realización de las reuniones semanales en los Salones del Reino,

asumiendo una posición anónima, con la pretensión de evitar todo sesgo posible a los comportamientos de los actores sociales. Para ello, se realizaron repetidas observaciones con el objetivo de que los participantes naturalizaran la presencia del investigador en sus reuniones, al tiempo que se mantuvo siempre una posición discreta. Los porteros fueron los únicos que conocían el rol que desempeñaba el investigador en las reuniones, y se comprometieron a mantener en secreto su identidad durante el desarrollo de las observaciones.

Asimismo, la técnica de entrevista en profundidad permitió conocer las miradas de los actores involucrados en la estructura institucional, de manera tal de describir los conocimientos disponibles sobre la confesión religiosa objeto de estudio, así como sus representaciones sociales sobre la misma. La entrevista constituyó, en muchos casos, la técnica de complementación para las observaciones realizadas. Según Taylor y Bogdan (1998), la entrevista consiste en un encuentro o serie de encuentros cara a cara entre un investigador y sus informantes, cuya pretensión primordial consiste en la comprensión de las perspectivas sobre sus propias vidas que tienen los participantes, y que logran expresar en sus propias palabras. Se trata de una serie de encuentros, en donde el investigador, en el marco de una conversación profesional, con una o varias personas, estudia analíticamente las expresiones discursivas de los informantes involucrados con el objetivo de comprender los significados o sentidos que tales actores asignan a sus comportamientos. Taylor y Bogdan (1998), al igual que Marradi, Piovani y Archenti (2010), resaltan la importancia de conformar un clima de permisión que favorezca la generación de *rapport*, al mismo tiempo que explican la relevancia que adquiere el propio investigador, el cual se constituye en la propia técnica de recolección. Por ello, se pretende que el investigador resulte *sensible* a la información recolectada, de modo tal de ser capaz de identificar dimensiones de análisis emergentes del propio contexto de entrevista.

En el marco de la investigación que aquí se presenta se desarrollaron distintos tipos de entrevistas. En primer lugar, con el objetivo de favorecer la apertura al campo de trabajo,

se realizaron entrevistas conversacionales informales, sin guion preestablecido, lo cual favoreció la conformación de confianza mutua entre el investigador y los “porteros”. Estas entrevistas se desarrollaron durante tres meses aproximadamente, y tuvieron como destinatarios tanto a funcionarios de Betel como a Superintendentes de las distintas comunidades visitadas. Por otro lado, y luego de establecer los vínculos necesarios, se avanzó en la realización de entrevistas semi-estructuradas en profundidad. En todos los casos, se contó con un guion mínimo, que pudiera recuperar las principales dimensiones de análisis propuestas para el estudio, pero sin la pretensión de formular las preguntas de igual modo a todos los entrevistados. Se privilegió el desarrollo de la conversación y el relato de los actores entrevistados. La generación de *rapport* fue óptima, lo cual facilitó que los entrevistados pudieran expresar sus opiniones con libertad. Las entrevistas fueron registradas en soporte digital y luego transcritas para facilitar el análisis.

Por otro lado, se llevaron a cabo dos grupos focales conformado por una muestra intencional por decisión razonada. El criterio de selección de la muestra fue, fundamentalmente, la adhesión a creencias religiosas (o increencias) distintas a la de los Testigos de Jehová. Se pretendió buscar homogeneidad intra-grupal y heterogeneidad inter-grupal, por medio de la conformación de grupos de entre 8 y 10 personas. Los criterios de homogeneización intra-grupal se sustentaron sobre tres indicadores: género, nivel socio-educativo y lugar de residencia.

Los grupos focales tuvieron como pretensión primordial la búsqueda y la indagación de las representaciones sociales que tienen los miembros de otras confesiones religiosas (o increencias) sobre los Testigos de Jehová. Los grupos focales fueron realizados bajo los usos y costumbres habituales para la aplicación de la técnica (Cantor, 2003).

Por último, se recurrió a la técnica cualitativa del análisis documental, lo cual permitió conocer aspectos normativos, creencias y modos de comportamiento de las unidades de observación. La comunidad de los Testigos de Jehová cuenta con una importante cantidad de literatura escrita, lo cual constituyó la fuente principal de documentación analizada.

Gran parte del ideario de la Organización se encuentra expresado en las publicaciones ¡Despertad! y La Atalaya. Estas publicaciones se analizaron en soporte papel, y en caso que se trataran de ediciones no disponibles, se utilizó la investigación documental por medio del sitio web de la Organización. Otra literatura específica de la Organización, tales como textos utilizados para la Escuela del Ministerio Teocrático, o publicaciones de textos con temáticas específicas (por ejemplo, ¿Qué preguntan los jóvenes?) también fueron consultadas. Por último, al momento de indagar las fuentes bíblicas, se utilizó la traducción utilizada por los Testigos de Jehová (versión Reina Valera o Traducción del Nuevo Mundo).

Algunas de las tareas que se consideró para recolectar la información consistieron en la observación de reuniones o estudios bíblicos. Por último, se intentó acceder a registros escritos, actas y demás documentos donde constara información relevante vinculada con el problema de investigación. Todo ello fue posible en virtud de las autorizaciones de los funcionarios y responsables de las comunidades religiosas.

5.6. Estrategia de análisis de datos

La estrategia de análisis de los datos se articuló en torno a la teoría fundamentada en los datos (Glaser y Strauss, 1967). Dicha técnica consiste en la identificación de nuevas dimensiones de análisis a partir del propio proceso de recolección de los datos. Algunas de las dimensiones del problema fueron previamente revisadas y fueron contrastadas con la realidad empírica.

Algunas de las dimensiones primordiales que se pretendieron conocer, a priori, fueron: *la conformación de la identidad religiosa, la trayectoria del creyente religioso (por socialización primaria o por conversión), la conformación de la identidad ciudadana o “ser nacional”, las tensiones existentes entre distintos fundamentos de identificación, la existencia y administración de la violencia discursiva y/o física; la invisibilización de la*

diversidad; la aplicación de dispositivos normalizadores; la disposición de mecanismos de control social externos.

La codificación de las entrevistas se realizó a partir de estas dimensiones y aquellas nuevas que fueron identificadas durante la realización del trabajo de campo, con el objetivo de poder reconstruir las representaciones sociales de los actores involucrados (Vasilachis de Gialdino, 1992). Las observaciones fueron analizadas a partir de la perspectiva etnográfica, recuperando de ese modo las anotaciones realizadas en el diario de campo durante el trabajo de campo.

5.7. Desarrollo metodológico

La realización del trabajo de campo implicó, previo a la realización del mismo, de una adecuada planificación. Luego de realizar los contactos iniciales con los porteros, se verificó una completa apertura de los miembros de esta comunidad para llevar adelante la investigación. En este sentido, se verifica la asección realizada por Taylor y Bogdan (1998), quienes señalan que los grupos minoritarios sobre los cuales recaen prenociones que los “clasifican” como grupos sociales desviados, son más proclives a querer ser investigados. Encuentran en la realización de la investigación científica la posibilidad de “hacer conocer” sus ideario y sus modos de comportamiento (Taylor y Bogdan, 1998).

Las entrevistas fueron realizadas en torno a un guion diseñado previamente que pudiera revisar las dimensiones de análisis previamente señaladas. El trabajo de campo fue realizado entre octubre de 2013 y diciembre de 2014. El guion de entrevista contenía las siguientes indicaciones:

- a. Datos generales (edad, ocupación, formación educativa, etc.).
- b. Trayectoria religiosa (por socialización primaria o por conversión).

- c. Trayectoria educativa (se pretendía conocer la conformación de la identidad ciudadana por medio de la institución educativa).
- d. Representaciones sociales del Testigo de Jehová (se pretendía conocer el modo en que el Testigo de Jehová entendía cómo los demás lo significaban como creyente religioso).
- e. Relatos de vida (se pretendía recuperar situaciones de invisibilización de la creencia religiosa, asignación de sentidos discriminatorios, tensiones entre identificaciones religiosas y ciudadanas).
- f. Modos de actuación “hacia dentro” (de la Organización religiosa) y “hacia fuera” (en la vida cotidiana).
- g. Situaciones de conflicto (por la identificación religiosa, en los ámbitos institucionales identificados en la formulación de la situación problemática: educativo, salud, política).
- h. Dimensiones de análisis emergentes (en coincidencia con la perspectiva de análisis de la teoría fundamentada en los datos).

Con relación a la técnica de la observación, la misma se organizó en torno a dos espacios fundamentales: la Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová, ubicada en Rosetti 1084, CABA; y tres Salones del Reino (cada uno ubicado en el barrio de Palermo, Congreso y Lomas de Zamora, respectivamente). En el caso de la Casa Central o Betel, se realizaron tres visitas y observaciones. En el caso de los Salones del Reino, se realizaron dos observaciones en cada uno de ellos. La duración promedio de las observaciones fue de tres horas aproximadamente por visita. En todos los casos se registró la información en diarios de campo, los cuales fueron realizados con posterioridad a la recolección de los datos, con el objetivo de evitar todo sesgo en el momento de la observación (Taylor y Bogdan, 1998).

5.7.1. Listado de entrevistados

	SEUDÓNIMO	GÉNERO	EDAD	PROFESION	FORMACIÓN EDUCATIVA	ROL EN LA ORGANIZACIÓN	TIPO SOCIAL
1	Mario	Masculino	36	Paisajista	Universitario Completo	Anciano	Converso
2	Rosa	Femenino	37	Empleada doméstica	Primaria completa	Proclamadora	Conversa
3	Eulalia	Femenino	45	Ama de casa	Secundaria completa	Precursora regular	Nacimiento
4	Susana	Femenino	47	Ama de casa	Secundaria completa	Proclamadora	Nacimiento
5	Ramona	Femenino	43	Empleada doméstica	Primario completo	Proclamadora	Nacimiento
6	Juan	Masculino	12	Estudiante	Primario en curso	Proclamador	Nacimiento
7	Luis	Masculino	15	Estudiante	Secundaria en curso	Proclamador	Nacimiento
8	Amanda	Femenino	11	Estudiante	Primaria en curso	Proclamadora	Nacimiento
9	Renato	Masculino	15	Estudiante	Secundario en curso	Proclamador	Nacimiento
10	Carlos	Masculino	33	Empleado	Universitario incompleto	Precursor regular	Converso
11	Diego	Masculino	44	Contador	Universitario completo	Anciano	Converso

12	Mirta	Femenino	69	Jubilada	Secundaria completa	Proclamadora	Conversa
13	Luis	Masculino	59	Empleado	Secundaria completa	Anciano	Converso
14	Ariel	Masculino	32	Científico social	Universitario completo	Ex Testigo de Jehová	Converso
15	Juan José	Masculino	55	Empleado	Secundario completo	Anciano	Nacimiento
16	José	Masculino	52	Empleado	Secundario completo	Funcionario Betel	Nacimiento
17	Esther	Femenino	26	Estudiante universitaria	Universitaria en curso	Proclamadora	Conversa
18	Felipe	Masculino	15	Estudiante	Secundario en curso	Proclamador	Converso
19	Mariana	Femenino	17	Estudiante	Secundario completo	Proclamadora	Nacimiento
20	Isidro	Masculino	42	Desocupado	Primeria incompleta	Proclamador	Converso
21	Mariela	Femenino	31	Empleada	Secundaria completa	Ex Testigo de Jehová	Conversa
22	Raúl	Masculino	24	Empleado	Universitario incompleto	Proclamador	Converso
23	Matías	Masculino	41	Empleado	Secundario completo	Precursor especial	Nacimiento

Fuente: elaboración propia en base a datos del trabajo de campo (2014)

5.7.2. Listado de observaciones

	Tipo de espacio	Barrio / Localidad	Cantidad de observaciones
1	Casa Central – Betel	Belgrano, CABA	3
2	Salón del Reino	Palermo, CABA	2
3	Salón del Reino	Congreso, CABA	2
4	Salón del Reino	Lomas de Zamora, Pcia. de Buenos Aires	2

Fuente: elaboración propia en base a datos del trabajo de campo (2014)

CAPITULO VI

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ

6.1. Los movimientos post-protestantes. El adventismo

La Sociología de la Religión ubica a los Testigos de Jehová, junto con otras denominaciones, dentro de las iglesias post-protestantes. Tal clasificación común con, por ejemplo, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (más conocidos como mormones), no se debe estrictamente a un conjunto de elementos comunes entre estas denominaciones, sino más bien a que sus muy diversos desarrollos coinciden en una superación de las fronteras del protestantismo tradicional.

Los “grupos evangélicos post-evangélicos nacieron Estados Unidos a mediados del siglo XIX, época de importantes despertares religiosos en respuesta al exceso de estabilización de las denominaciones protestantes tradicionales, y se han caracterizado por encarnar estas reacciones en forma radical y estabilizarlas en organizaciones eclesiales (Forni et. Al, 2008: 325).

Debido a esto, es posible comprender el rechazo generalizado de cualquier práctica ecuménica y la noción primordial de que la congregación de creyentes conforma una única comunidad leal a Dios. De esta manera, toda otra religión es considerada “enemiga” y por ello expulsada al campo religioso contrario.

Sus doctrinas religiosas, que cuestionan algunas de las creencias fundamentales de las denominaciones protestantes, tales como la divinidad de Cristo o la concepción de la Trinidad, o incluso que resultan contraculturales para la civilización occidental (la poligamia, el martirio frente a la negación de prácticas de transfusión sanguínea), explican

en parte cierta estigmatización y rechazo. Para los post-protestantes, estas formas de rechazo son una comprobación empírica de la veracidad de sus doctrinas religiosas.

En general, se considera que la categorización post-protestantes se debe en realidad a la necesidad de poder agrupar bajo una denominación a un conjunto de creencias que difícilmente tengan rasgos comunes. Por ello, “la categoría post-protestantes debe leerse como residual, como construida no con la intención de volver inteligible un conjunto de fenómenos de rasgos comunes, sino ante las necesidades de clasificación” (Forni et. Al, 2008, 326).

6.2. Los Testigos de Jehová o Watch Tower Bible and Tract Society

Los miembros de la Sociedad de Tratados de la Torre del Vigía son conocidos, generalmente, como Testigos de Jehová. Esta comunidad religiosa nace hacia finales del siglo XIX, cuando su fundador, Charles Taze Russell edita en 1877 su primer libro, *The Object and Manner of the Lord's Return*. La formación religiosa de Russell era heterogénea, si bien era mayoritariamente protestante. Pasó por diversas comunidades vinculadas al presbiterianismo y el congregacionalismo, si bien fueron sus vínculos con miembros del adventismo los que generaron un impacto mayor en su persona.

El origen de los Testigos de Jehová debe ubicarse, entonces, por aquellos años, cuando algunas diferencias sobre los criterios de interpretación de la Biblia generan una ruptura con los adventistas. Este pequeño círculo de seguidores funda un club de estudio de los textos bíblicos, denominado “Los Estudiantes de la Biblia”, y concluyen a partir de sus estudios que hacia el año 1874 se produciría un hecho fundamental: la venida de Cristo y la fundación de un nuevo mundo.

La llegada de tal fecha y el hecho que no se hayan producido los sucesos predichos no condujo a la finalización del grupo de estudio, sino por el contrario, una cierta radicalización de sus actividades de investigación e interpretación, todas ellas tendientes a

intentar identificar los motivos de los errores de cálculo previamente cometidos. Durante esta etapa se comienzan a elaborar un conjunto de productos teológicos que serán la base primordial del conjunto de creencias de los futuros Testigos de Jehová, y que los ubican en el conjunto de postprotestantes.

A partir de la edición de su primer libro, Russell establece los fundamentos de la caracterización de Cristo que lo distingue del resto de los grupos protestantes, en particular el carácter espiritual e inmaterial de su cuerpo, motivo por el cual la venida para establecer su Reino no sería directamente observable para el conjunto de los hombres.

El año 1879 establece otro hito elemental de la comunidad religiosa, ya que tanto Russell como otro conjunto de sus seguidores editan la primera publicación de *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. Esta primera edición cuenta con más de seis mil ejemplares y constituye la base sobre la cual luego se alzaría la organización más contemporánea de la Sociedad. No obstante, será recién cinco años después, en 1884, cuando la comunidad se registra como una sociedad religiosa sin fines de lucro, bajo el nombre original de Zion's Watch Tower Tract Society (Sociedad de Tratados Torre del Vigía de Sión), nombre que luego será modificado en 1896, cuando asume el nombre actual de Watch Tower Bible and Tract Society.

El desarrollo de la Sociedad fue sumamente rápido y pujante. En tanto sólo algunos años se editaban sermones en más de cuatro idiomas, los cuáles eran editados en tres mil periódicos en Estados Unidos. Por otro lado, durante esos años, enorme cantidad de libros y folletos (calculados en millones) fueron repartidos alrededor del mundo. Poco a poco, pero con paso sostenido, la Sociedad adquirió carácter internacional.

El año 1916 resulta un momento de quiebre para los Testigos de Jehová, dado que se produce el fallecimiento de Charles Russell. La sucesión no resultó algo complicado; con la muerte del fundador, asume como presidente de la Sociedad Joseph Rutherford, quien en 1917 asume este rol hasta la fecha de su propia muerte, en 1942.

Este segundo momento resulta de especial significación para la comunidad religiosa, dado que se produce una cierta consolidación de sus creencias teológicas, conformando un conjunto de elementos doctrinarios propios y exclusivos de los Testigos de Jehová, que, al mismo tiempo de identificar la identidad social de los miembros de la Sociedad, los separa y diferencia definitivamente del resto de los grupos protestantes. También es en esta segunda etapa donde comienzan a advertirse los primeros inconvenientes a los que se deben enfrentar los miembros sectarios, caracterizados específicamente por persecuciones y apremios legales.

El nombre Testigos de Jehová comienza a popularizarse a partir de 1931, cuando tal denominación es aceptada en una Convención Anual realizada en la ciudad de Columbus, Ohio, refiriendo a una sección de los textos sagrados de Isaías.

Un tercer momento de desarrollo de la Sociedad se vincula con el mayor grado de impulso otorgado a las actividades de proselitismo. Esta etapa coincide con la presidencia de la Sociedad a cargo de Nathan Knorr, quien fortalece las actividades de difusión de prensa escrita, editando más de veintidós millones de opúsculos o quinientos quince millones de copias de los semanarios *Atalaya* y *Despertad!*, en más de ochenta idiomas. A su vez, también durante la gestión de Knorr se edita la versión oficial de la Biblia de los Testigos de Jehová, la cual recibe la denominación de Versión del Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras.

En términos organizativos, la Sociedad también sufre transformaciones durante este período. Durante las presidencias de Russell y Rutherford, la Sociedad había asumido un carácter fuertemente personalista, hecho que se ve modificado a partir de Knorr. Durante su presidencia, la Sociedad se vuelve un cuerpo colegiado, con sede central en Brooklyn.

6.2.1. Tipo social y religión: ¿Iglesia o Secta?

Las sectas, como tipo sociológico de los grupos religiosos, distan significativamente del sentido que se encuentra anclado en el sentido común. Por ello, no resulta casual que en los medios masivos de comunicación se generalice su uso “común”, en detrimento de un uso apropiado o científico del término.

Los aportes fundamentales en los estudios de los grupos religiosos se encuentran en autores clásicos de la sociología de la religión. En este sentido, es E. Troelstch (1911) quien profundiza en la construcción de una tipología dicotómica entre iglesia o secta, fundándose en los aportes iniciales esbozados por M. Weber (1905). Weber sostenía que la iglesia, como tipo social, se caracteriza por la existencia de una asociación de fieles, conformada con el propósito de lograr ciertos fines sobrenaturales, que se encontraban fuertemente institucionalizada, y que involucraba tanto a los “justos” como los “pecadores”. De este modo, la Iglesia asume un carácter eminentemente universalista, y se caracteriza, asimismo, por la existencia de un carisma de oficio, el cual poseen todos los sacerdotes ordenados (Weber, 1905). En cambio, la secta se caracteriza por ser una agrupación en donde sólo se encuentran presentes “los verdaderos fieles”, que asume al mismo tiempo relaciones sociales comunitarias, afectivamente más próximas. Su pretensión no es universalista, de modo tal que se conforma como un grupo más reducido; en ella, prima el papel del carisma personal (Weber, 1905). De este modo, Weber (1905) considera que dado que el carisma tiende a la rutinización, no sería sorprendente considerar que las sectas religiosas tienen a una institucionalización que conduce a su mutación en el tipo social iglesia.

Sin embargo, fue E. Troelstch (1911) quien avanzó más allá de los aportes originales de Weber, e intentó esbozar con mayor precisión las diferencias existentes entre iglesia y secta. Para el sociólogo alemán, la iglesia se caracteriza por su carácter considerarlo y fuertemente jerárquico, de modo tal que las clases dirigentes resultan atraídas por ella. La iglesia opera como un mecanismo de control social muy efectivo. En cambio, las sectas

consideran a todos sus miembros en una condición de igualdad radical, de modo tal que los grupos sociales menos privilegiados se sienten más atraídos por ellas. Por otro lado, frente al carácter fuertemente conservador de las iglesias, quienes apoyan y reproducen el orden social vigente, las sectas establecen relaciones de hermandad entre sus fieles, lo cual ofrece un grado de conexión afectiva mayor entre ellos. Asimismo, las sectas rechazan la pretensión de dominar al mundo, hecho que se observa en su actitud de rechazo o indiferencia con relación a él. En general, las sectas se relacionan más bien con las clases humildes y desposeídas, mientras que las iglesias se sirven del Estado y de las clases privilegiadas para la propagación de su ideario religioso (Romero Puga y Campio López, 2010). Si bien en ambos tipos es posible identificar la ascesis religiosa, en el caso de la iglesia la misma es un medio que permite la adquisición de virtudes y el reconocimiento de altos niveles de religiosidad; en cambio, para las sectas, una actitud ascética es el principio fundamental de rechazo del mundo, al tiempo que comporta una posición de oposición contra las instituciones sociales vigentes (Hill, 1976).

Por su parte, Niebuhr (1929) considerará otro factor para distinguir una iglesia de una secta. La primera se configura como un tipo de agrupamiento adscripto, es decir, diferencia socialmente desde el nacimiento, de manera análoga a la familia o la comunidad nacional. En cambio, la secta supone la adhesión voluntaria del creyente religioso, por lo cual se trataría de un agrupamiento adquirido. Niebuhr (1929) entendía que las iglesias son instituciones sociales inclusivas, vinculadas con el carácter universalista del Evangelio que profesan, y en virtud de ello, de alcance nacional. En cambio, las sectas asumen un carácter exclusivo, en tanto resulta necesaria la adhesión voluntaria e individualista de la creencia, al tiempo que acentúan la exigencia ética para su incorporación. Sin embargo, con el nacimiento de la próxima generación de creyentes, la secta tiende a convertirse en denominación, en tanto que los nuevos fieles no requieren “adherirse” a la secta, sino que lo hacen desde su nacimiento, en la etapa de socialización primaria. De este modo, la persistencia temporal de una secta conduce a que la misma pierda ese carácter distintivo. El aporte de Niebuhr (1929), si bien valioso en términos teóricos, resulta inadecuado para la contrastación empírica del modo de funcionamiento

de una secta. Conceptualmente, Niebuhr (1929) entiende a la secta como un grupo cerrado, conformado en un momento fundacional que le da su forma definitiva; sin embargo, las sectas incorporan nuevos miembros a lo largo de su desarrollo, de modo tal que siempre existirían nuevos creyentes por “adhesión” y no por mera “adscripción”.

Por otro lado, algunos especialistas (Prat, 1990) sostiene que la dicotomía “iglesia-secta”, si bien fructífera para reflexionar sobre los elementos característicos de cada una de ellas, no debiera ser presentado a la manera de una antinomia. Existen configuraciones culturales que nunca han tenido una “iglesia”, y en tal caso sólo es posible identificar diversas denominaciones importantes. De esta manera, los sociólogos de la religión comenzarán a elaborar tipologías más complejas. Por ejemplo, Yinger (1957) reconocerá que existen al menos seis tipos ideales distintos de organizaciones religiosas: Iglesia universal, iglesia, denominación, secta establecida, secta y culto. Nottingham (1964) entiende que toda organización religiosa sufre mutaciones a lo largo del tiempo, de modo tal que su propuesta de clasificación incorpora la variable temporal para explicar la manera en que las organizaciones religiosas cambian desde su momento fundacional hasta que las mismas adquieren mayor grado de estructuración. En virtud de ello, las organizaciones religiosas asumen, en su primera etapa de conformación, un carácter dinámico, fluido e informal entre sus miembros, lo que asegura un mayor grado de cohesión grupal; al mismo tiempo se apoyan principalmente en el carisma personal del fundador, y se organizan en la crítica de los otros grupos religiosos, a la vez que se reconocen como herederos y “superadores” de organizaciones religiosas bien establecidas (Nottingham, 1964). La segunda fase de desarrollo de la organización religiosa la conduce hacia su transformación en iglesia; allí las relaciones entre los miembros son formales, y se organizan en torno a la figura de la adoración. Para ello se practican rituales compartidos y se desarrollan una serie de creencias comunes. En general, dado que el fundador ya ha muerto, se tiende a su mitificación, al tiempo que se formulan teologías especiales que explican el ideario y sistema de creencias del grupo. En algunos casos, para consolidar la permanencia de la iglesia, se hace presente la figura de un “segundo fundador”,

responsable de continuar con la obra del fundador original y, en consecuencia, intérprete único y legítimo de las motivaciones y propósitos del primero.

En virtud de este desarrollo histórico, Nottingham (1964) considera que existen cuatro tipos ideales de organización religiosa: *ecclesia*, secta, denominación y culto. La primera, *ecclesia* o iglesia, se caracteriza por su carácter universal, ya sea dentro de los límites de su territorio o incluso más allá de ellos. Los miembros de una iglesia nacen en el territorio de la misma. La *ecclesia* asume patrones de autoridad sumamente rígidos y formales. La autoridad asume un carácter vertical, se encuentra fuertemente jerarquizada y centralizada. Existe, por otro lado, un grupo específico de miembros de la iglesia responsable de llevar a cabo las funciones de autoridad, llamado sacerdocio. La iglesia asume una posición combativa contra el mundo, es decir, pretende “controlarlo” en pos del beneficio e interés de la comunidad religiosa.

En cambio, la secta tiene características distintas. Según Nottingham (1964), las sectas son grupos generalmente pequeños, donde la adhesión a las mismas es de carácter voluntario. El ejercicio de la autoridad se encuentra fundamentado en el carisma personal, más que en la estructura jerárquica. Las sectas, además, se definen por el fervor religioso y ético que predicán. Asumen una posición de cierta hostilidad frente a otros grupos religiosos. Existen distintos tipos de sectas: las de retiro o las militantes.

Por otro lado, una denominación es:

“(...) un grupo relativamente estabilizado, generalmente de considerable tamaño y complejidad, que recluta la mayoría de sus miembros desde el nacimiento. Las denominaciones son de dos tipos principales. Son antiguas sectas, sumisas y maduras, que han hecho la paz con el mundo, o bien iglesias anteriores a las que se les obligó a aceptar su status denominacional como condición de su sobrevivencia en las sociedades (...) (Nottingham, 1964: 149).

Por último, los cultos, según Nottingham (1964) son muy similares a las sectas; sin embargo, la mayoría de sus miembros habitan en zonas metropolitanas. También se conforman como pequeños grupos, pero los creyentes generalmente son individuos de mediana o avanzada edad, urbanos y desarraigados, que abrazan el culto religioso por ciertas frustraciones o sensaciones de soledad. También tienen un liderazgo de carácter carismático, pero más desorganizado e informal; se desarrollan en el marco del anonimato. Sus creencias religiosas asumen un carácter más esotérico y místico, y generalmente no requieren referir a un texto sagrado.

Por su parte, Wilson (1970) será el responsable de elaborar una tipología de las sectas que ya resulta un clásico en la sociología de la religión abocada al estudio de los grupos religiosos. Una secta se define a partir de la existencia en un grupo religioso de al menos ocho criterios de delimitación, los cuales pueden tener distinto peso y significación a lo largo del desarrollo histórico del grupo sectario. Wilson (1970) explica que una secta, pues, se define por los criterios de voluntariedad, exclusivismo, méritos, auto-identificación, estatus de elite, expulsión, conciencia y legitimación.

Una secta es, en consecuencia, un grupo religioso en donde se le ofrece la posibilidad al miembro sectario de decidir su adhesión a los dogmas y sistemas de creencias que propone. Esta posibilidad de adhesión es absoluta, de modo tal que toda secta se sustenta sobre la decisión voluntaria de sus miembros de formar parte de ella. Las sectas operan como factor de identificación social muy poderoso, en tanto que los miembros de la misma asumen que su pertenencia a la misma es exclusiva (no disponible a todo el resto de la sociedad). Los miembros sectarios entienden, en consecuencia, que su existencia conforma una elite cuya función primordial consiste en el resguardo de ciertos dogmas y creencias. Para ello, se desarrolla una doctrina religiosa y una serie de ritos que son necesarios preservar. Incluso, todo nuevo miembro sectario requiere pasar por ciertos “ritos de pasaje” que den prueba de sus méritos y logros. En definitiva, tales ritos confirman al resto de la comunidad que el nuevo miembro sectario es “digno” de pertenecer al exclusivo grupo sectario (Wilson, 1970). Las sectas exigen, también, que los

miembros sectarios abandonen todo el resto de sus compromisos mundanos, o bien que los coloquen por debajo del compromiso asumido en la organización religiosa. De tal modo, la secta es “primero”; todo el resto de la vida del creyente, se organiza y estructura por debajo de ella. Asimismo, las sectas imponen a sus miembros reglas de comportamiento sumamente rígidas, que operan como factores de diferenciación con el resto de los hombres. Las reglas éticas son de cumplimiento absoluto y, en caso de no cumplirse, operan como factor de disgregación del grupo sectario. Por ello, las sectas disponen de mecanismos de expulsión para aquellos miembros que no cumplen con las obligaciones éticas que propone.

Sin embargo, tal como explican Romero Puga y Campio López (2010):

“Pero la secta no es una entidad inconsciente que se considere como una unidad “natural”, sino que su formación y reclutamiento son procesos conscientes y deliberados. Asimismo, aunque estos grupos no rechazan todos los elementos existentes en la tradición ortodoxa, sí añaden matices o elementos nuevos, recurriendo a algún principio de autoridad distinto al que es inherente a la ortodoxia y que puede estar depositado en un líder carismático o en la reinterpretación de los textos sagrados” (Romero Puga y Campio López, 2010: 29).

Wilson (1970) ha sido el responsable de elaborar una tipología de las sectas que resulta valiosa para reflexionar sobre las características que asumen las mismas. Esta tipología está elaborada a partir de un criterio fundamental: cuál es la respuesta de cada grupo sectario respecto de los métodos disponibles para acceder a la salvación.

En virtud de ello, Wilson (1970) explica que existen *sectas conversionistas*. Estas sectas proponen que la salvación sólo es posible por medio del cambio o conversión de un mismo. El mundo es un lugar malo, perverso, así como también sus instituciones. Por tal motivo, la única vía de la salvación es la recuperación de los preceptos evangélicos. Las

sectas conversionistas ofrecen el espacio necesario para que se produzca la “conversión personal”. Son grupos religiosos en donde prima la afectividad y la emoción. El fervor religioso, expresado de manera afectiva, prima por encima de la racionalidad. Son sectas que permanentemente resaltan la culpabilidad del ser humano, de modo tal que el miembro sectario pueda ser capaz de experimentar, a partir de ese sentimiento de culpa, la conversión religiosa (Wilson, 1970).

Por otro lado, existen las *sectas introversionistas*. Se caracterizan por el alejamiento del mundo. Los miembros sectarios se integran a la secta con la pretensión de huir del mundo. La secta opera como refugio para la salvación, dado que es el lugar de preservación (hasta la llegada del fin de los tiempos), al tiempo que es el único lugar posible en donde la salvación puede ser experimentada en la vida mundana. No desarrollan una doctrina muy sólida, pues no se considera que la misma sea relevante. Sin embargo, sí consideran que la rectitud moral es una condición *sine qua non* para formar parte del grupo.

Wilson (1970) también distingue a las *sectas manipulacionistas*. Estas sectas reconocen la salvación en los valores generales de la comunidad a la que se integran (la salud, la fama, el dinero), pero proponen una clave de “uso” distinto, de modo tal que tales valores no se conformen como ídolos en sí mismos. Tales valores deben ser comprendidos como medios para la salvación y una vida digna en este mundo. Generalmente congregan a personas pertenecientes a estratos altos, con niveles educacionales elevados. Se desarrollan en ámbitos urbanos, y entienden a la educación como una vía de progreso. Según Romero Puga y Campio López (2010), “su Dios no es un Dios redentor, sino la idea abstracta de un poder extraordinario que los hombres pueden aprender a utilizar para su propio provecho en el mundo presente” (Romero Puga y Campio López, 2010: 30). No prestan demasiada importancia al culto y a los servicios religiosos.

Otro tipo ideal de sectas identificado por Wilson (1970) son las *sectas taumatúrgicas*. En estos grupos religiosos, la salvación se obtiene por medio de la realización de milagros. La

suspensión de las leyes ordinarias es un signo de la bondad de Dios sobre los miembros sectarios. Creen en el oráculo y en prácticas mágicas, especialmente en aquellas vinculadas a la curación de enfermedades por medio de la fe. Mantienen vínculos con otras corrientes religiosas de carácter espiritistas. Estas sectas proponen, además, la posibilidad del miembro sectario de establecer contacto con los muertos, y conocer la vida ultraterrenal. Por tal motivo, no resulta tan significativo el rol del predicador, sino más bien la de un médium que opere como intermediario entre los espíritus y el creyente.

Wilson (1970) también identifica las *sectas reformistas*. Según el autor, sólo los cuáqueros se ajustan a este tipo social. La salvación es obtenida por medio de una transmisión de mandatos éticos que habilita la posibilidad de la vida en la Tierra. Sin embargo, la salvación no es exclusiva del grupo sectario, sino que pretende ser de carácter universal. Su posición con relación al mundo es de alejamiento, si bien no hay una relación de hostilidad ni indiferencia con “este mundo”. No hay un rechazo del mundo, sino más bien es la reproducción de ciertos comportamientos tradicionales que son eficaces para una vida plena. El alejamiento del mundo es, pues, motivado por prácticas de carácter ético que se han habituado a lo largo del tiempo. No son movimientos proselitistas.

Otro tipo de sectas identificado por Wilson (1970) son las *sectas utópicas*. En ellas, se propone a los miembros sectarios la posibilidad de encontrar la “paz universal” a partir de la aplicación de ciertos principios religiosos. Los creyentes sectarios sostienen que es posible instaurar una sociedad ideal, y la buscan con fuerza denodada. El centro de la práctica religiosa se encuentra en el mismo hombre, el cual se considera inspirado por el poder divino. Por ello, las sectas de este tipo pretenden conformarse como organizaciones perfectas. No asumen una posición de proselitismo; de hecho, son sumamente cerradas y todo nuevo miembro es sometido a un control exhaustivo por parte de los demás miembros sectarios.

El último tipo ideal identificado por Wilson (1970) se corresponde con el de *sectas revolucionistas*. La transformación del mundo se dará por medio de un acto sobrenatural de Dios. El cambio, se anuncia, está próximo a producirse, de modo tal que los miembros sectarios tienen como responsabilidad mayor la de preparar a la Humanidad para tal evento milagroso. Prefieren rechazar tanto la afección como las experiencias místicas. Existe una única vía de salvación: el conocimiento de su palabra y la obediencia a sus mandatos éticos. Wilson (1970) identifica que este tipo social se vincula con los movimientos adventistas, y en particular, con los Testigos de Jehová.

En virtud del relevamiento previo, y más allá de las decisiones teóricas de ciertos especialistas (Wilson, 1970), es posible considerar que la Organización de los Testigos de Jehová se ha organizado como una secta religiosa. Sin embargo, tal asignación de tipo ideal difícilmente se relacione con lo que el sentido común entiende o comprende por secta. En este sentido, es parte de ese conocimiento de sentido común un carácter peyorativo del término secta, en donde se lo considera como un grupo religioso cuya pretensión en la captación y adoctrinamiento de nuevos miembros. Generalmente, se considera que las sectas de este tipo utilizan métodos coercitivos de persuasión, incluso de “lavado de cerebros”, lo cual destruye la subjetividad previa del miembro sectario, conformando una alternación subjetiva radical. Para ello, se pretende eliminar las relaciones de las redes sociales previas del nuevo miembro, conformando un nuevo entorno social habitual, fundado sobre lazos de fuerte afectividad emocional.

Los medios masivos de comunicación generalmente son responsables de adjudicar este único sentido de secta. Rodríguez (1997) las denomina *sectas destructivas*. Sin embargo, dado que no existe entre sus elementos un ideario *necesariamente* religioso, este tipo de sectas no son *exclusivamente* religiosas (aunque claro está, pueden serlo).

A los efectos de esta investigación, es necesario considerar a la Asociación de los Testigos de Jehová como una secta religiosa, entendida en su acepción eminentemente sociológica. Tal como se afirma en la literatura especializada en la temática, los Testigos

de Jehová propugnan por lazos comunitarios afectivos de cercanía, al mismo tiempo que consideran a que ciertos miembros de su comunidad cuentan con un carácter carismático (en el caso de los Testigos de Jehová, este grupo específico sería el Cuerpo Gobernante, órgano máximo de autoridad). Asimismo, proponen un código de ética estricto a sus miembros sectarios, y confían en la ejecución de un hecho sobrenatural de eventual ocurrencia (el fin de los tiempos) como signo del poder divino. Sin embargo, los Testigos de Jehová rechazan las prácticas místicas, y se sostienen sobre la importancia que asume el cumplimiento de una estricta ética religiosa como indicador de su pertenencia a este grupo exclusivo en el marco más amplio de la sociedad a la que pertenecen. Por último, no existe un rechazo manifiesto al mundo, en tanto que “están en el mundo” por decisión divina, aunque no “forman parte del mundo”.

6.2.2. Desarrollo histórico del movimiento hasta la actualidad

Una revisión sobre los orígenes de los Testigos de Jehová implica considerar las modalidades de expansión que asumió la corriente adventista del protestantismo, fundamentalmente en los Estados Unidos hacia mediados del siglo XIX. Con el fin de la Guerra de Secesión y la profundización del proceso de industrialización, es advertible en Norteamérica un reavivamiento de las inquietudes espirituales de la población, y por ello, una proliferación de diversas vertientes de iglesias cristianas. En particular, se visualiza una difusión de iglesias que concentran sus intereses en la creencia sobre el anuncio del regreso de Jesús.

Gran parte de esta propagación de iglesias cristianas se debió a la actividad particular de pastores de diversos orígenes. En particular, hacia 1818 es posible encontrar en la obra de William Miller, pastor norteamericano, uno de los primeros intentos por determinar a partir de la lectura de las Escrituras, la fecha precisa del segundo advenimiento de Cristo. La fecha a la cual arriba el Pastor Miller es el 21 de marzo de 1843, luego de un trabajoso trabajo de interpretación de algunos de los textos contenidos en la Biblia.

Junto con Miller, apareció una plétora de pastores que también consideraban que era posible determinar la fecha del regreso de la figura de Jesucristo con suma especificidad, a partir de la revisión de señales e indicaciones que se encontraban en los textos bíblicos. En general, este tipo de teorías sería muy aceptado en la zona norte de Estados Unidos, especialmente en Nueva York o Vermont. Con el tiempo, y fundamentalmente, a partir de la actividad de difusión llevada a cabo por Miller, se formó una multitud de adeptos. No obstante, la fecha profetizada llegó, y no se produjeron los resultados esperados.

Otro pastor adventista, Samuel Snow, propuso realizar una revisión de cálculos. A partir de estos, señaló que día y mes eran correctos, no así el año. Proponía el retorno de Cristo para el año 1844. La situación desafortunada respecto del incumplimiento de la profecía nuevamente acaeció. El fracaso sostenido frente a las diversas profecías (e incluso sus correcciones) significó que gran parte de los adeptos fueron abandonando sus posiciones positivas. Hasta ese momento, los adventistas no eran un agrupamiento diferente, sino que se integraban en estructuras confesionales previas. A pesar de lo contradictorio que pueda parecer, la conformación como secta definida se da con posterioridad a estos reveses proféticos.

Dado que el cálculo del regreso o advenimiento de Cristo se basaba en los textos sagrados, no existían buenas justificaciones que explicasen el incumplimiento de las profecías. Por tal motivo, los líderes de las sectas adventistas empezaron a utilizar otros medios de profetización, especialmente el de la revelación. Proliferaron por aquella época visiones sobre fechas futuras, o en algunos casos se explicó que la venida de Cristo se había dado de modo oculto. Tal es el caso, por ejemplo, de las profecías elaboradas por el pastor adventista Hiram Edson, para quien Jesús había comenzado la tarea del Juicio Final desde el Cielo, y no desde una venida salvífica a la Tierra.

De todos los mensajes proféticos de la época, uno de los que más relevancia adquirió fue el de Ellen White, que consideraba tener el don de la profecía. Su significación es grande, pues se la considera la fundadora de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. La figura de

White signific6 un quiebre, en tanto los intereses de la nueva iglesia se desviaron hacia cuestiones teol6gicas diversas, siendo algunas tradiciones del judaísmo recuperadas.

No obstante, otras agrupaciones religiosas siguieron concentrando sus intereses en elaborar una cronología b6blica que pudiera determinar de forma clara y precisa el fin de los tiempos.

En este marco m6s amplio de desarrollo de las sectas adventistas es necesario incorporar a la confesi6n religiosa de los Testigos de Jehov6. Su nombre formal, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, da cuenta de la espacialidad original de la Sociedad. Inicialmente fundada en las zonas culturalmente atrasadas de los Estados Unidos (Romero Puga y Campio L6pez, 2010), se vio fuertemente influenciada por el discurso de los adventistas de la primera 6poca. Por ello, es posible afirmar que la especificidad y particularidad de los Testigos de Jehov6 depende m6s de las transformaciones que a lo largo del tiempo han tenido sus doctrinas, m6s que a diferencias de base en el momento de origen. De este modo, a lo largo de la existencia de esta religi6n, el agrupamiento religioso ha sido capaz de diferenciarse con un sistema de creencias espec6fico.

El fundador de la Sociedad fue Charles Taze Russell, nacido en 1852 en Pennsylvania. De ni6o ya hab6a sido criado en la fe presbiteriana y desde muy joven se dedic6 a actividades comerciales. Con el tiempo, se uni6 a la Iglesia Congregacional. Tambi6n desde temprana edad comenz6 a cuestionar ciertas verdades dogm6ticas de la confesi6n de origen, lo que condujo a una fuerte oposici6n de otras creencias, y al mismo tiempo, una afirmaci6n de una “nueva” confesi6n.

Seg6n declaraciones del propio Russell, a los diecisiete a6os conoci6 a un grupo de segundo-adventistas que se encontraban reflexionando sobre los textos b6blicos, y fue all6 que tuvo la certeza de haber tenido una experiencia religiosa.

El mismo Russell nunca negó su deuda con los adventistas. Según él, había establecido vínculos significativos que tendrían una influencia poderosa en su educación religiosa, de carácter informal. La influencia adventista es notable en los primeros años de las prácticas religiosas de Charles Russell, dado que él también se mostró interesado en establecer, con el mayor grado de exactitud posible, la fecha de la segunda venida de Cristo, elemento primordial en el conjunto de creencias de estas confesiones religiosas. Tanto al pastor Russell como a otro grupo reducido de miembros, según la propia organización de los Testigos de Jehová, se les fue revelando por medio del entendimiento ciertas “verdades bíblicas”, durante largo tiempo incomprendidas por otras confesiones. Este grupo reducido de relaciones incluía a Nelson Barbour, George Stetson y George Storss, todos ellos provenientes del movimiento adventista. Junto con Barbour, Russell fue co-editor de una publicación previamente existente llamada *Herald of the Morning*. Este medio era el instrumento privilegiado para difundir sus interpretaciones bíblicas. Sin embargo, existieron desacuerdos entre ambos editores, motivo por el cual la sociedad se deshizo. Las diferencias ideológicas y de criterios interpretativos eran en algunos casos muy profundas (Barbour no considera la muerte de Cristo como vía de expiación del pecado humano); finalmente, se produjo la separación. El pastor Russell ahora encaraba su propio camino de forma más individual, y menos colectiva.

Romero Puga y Campio López (2010) sostienen que “este es, pues, un momento fundamental en la historia de la institución, ya que quienes sustentaban ideológicamente a Russell desaparecen del relato. A cambio, la historia institucional comienza a hablar del Pastor Russell y sus colaboradores...” (Romero Puga y Campio López, 2010: 38). En 1879 comienza una publicación histórica de la organización, conocida como *Atalaya*, si bien su título original era *Zion’s Watch Tower and Herald of Christ’s Presence*. La revista contaba además, con dos co-editores: la esposa de Russell, llamada María Frances Ackley y John Paton.

Russell afirmaba que la verdad bíblica sólo había sido adecuada y completamente interpretada por varias otras confesiones a lo largo de los años, pero todas ellas habían

tenido una comprensión parcial e incompleta. Solo él y sus colaboradores fueron capaces de unificar todas esas verdades parciales en un discurso consolidado, aunque no libre de tensiones. A partir de este momento, hacia la década del '80 del siglo XIX, Russell inicia una profusa actividad de proclamación y divulgación, por medio de conferencias públicas en distintos puntos del país. Se comienzan a conformar amplios grupos de seguidores, que luego mantienen reuniones periódicas, tendientes a conformar congregaciones más extensas de fieles. En 1884 se constituye formalmente la Zion's Watch Tower Tract Society, con el propósito de contar con una organización más ordenada de la impresión y distribución de publicaciones. Dos años después se inicia la publicación de una serie de libros llamada La Aurora del Milenio, más tarde conocida como Estudios de las Escrituras. Tal como afirman Romero Puga y Campio López, "el primer tomo apareció bajo el título The Divine Plan of de Ages (El Plan Divino de las Edades) y cinco volúmenes completaron la saga: el tomo II, The Time is at Hand (El Tiempo ha Llegado), escrito en 1889; el tomo III, Thy Kingdom Come (Venga a nos tu Reino), de 1891; el tomo IV, The Battle of Armageddon (La Batalla de Armagedón), escrito en 1897 y titulado originalmente The Day of Vengeance (El día de la venganza); el tomo V, The At-one-moment Between God and Man (La propiciación entre Dios y los hombres), del año 1899, y el tomo VI, The New Creation (La nueva Creación), de 1904" (Romero Puga y Campio López, 2010).

Estos textos eran considerados por Russell como una adecuada y ajustada interpretación de la Biblia, por lo que poco a poco se fue alentando su estudio en profundidad. En las primeras reuniones de estudios bíblicos, no sólo se utilizaba el texto bíblico, sino que se analizaba párrafo por párrafo cada uno de los volúmenes que conformaba el conjunto de los Estudios de las Escrituras. De modo paralelo, los textos publicados en The Watchtower (Atalaya) comenzaron a ser considerados fuentes legítimas de interpretación, de modo tal que también eran profundamente estudiados en las reuniones, e incluso eran objeto de examen por parte de los seguidores, con el propósito de verificar la internalización de sus contenidos.

En 1909, la casa central de la Asociación se muda a la ciudad de Nueva York. Allí también asume el nombre de Betel (palabra hebrea que significa Casa de Dios). Por otra parte, la difusión impresa de los sermones de Russell fue creciendo exponencialmente. Para 1913, sus publicaciones llegaban al menos a quince millones de personas, por medio de una compleja red de distribución de más de dos mil publicaciones periódicas a lo largo del todo el país.

Con la mayor exposición del Pastor Russell, llegaron también problemas, muchos de ellos de orden legal. Russell mantuvo disputas legales con varios personajes que cuestionaban su interpretación de la Biblia. Es sabido que Russell no hablaba ni hebreo ni griego, al mismo tiempo que no tenía estudios formales de teología. Sin embargo, muchas de sus disputas se originaban por interpretaciones distintas, en algunos casos con pequeñas diferencias, basadas en sutilezas del lenguaje. Una de esas luchas legales a las que se enfrentó Russell fue protagonizada por un pastor anabaptista, llamado J. Ross, que afirmaba que gran parte de las reinterpretaciones introducidas por el Pastor Russell, sustentadas en la pureza lingüísticas del griego antiguo, eran puras invenciones, en tanto que éste último desconocía tal idioma. Russell inició una demanda legal por daños y perjuicios; sin embargo, tal demanda fue perdida, e incluso Russell fue acusado de perjurio, al demostrarse su desconocimiento de los idiomas que decía conocer.

Sin embargo, la disputa legal más importante que debió enfrentar Russell fue la que mantuvo con su esposa, Maria Frances Ackley. Su matrimonio duró veintisiete años, desde 1879 hasta 1906. El juicio de divorcio estuvo plagado de acusaciones cruzadas, si bien todas las imputaciones de Ackley se dirigían a conductas fraudulentas o impropias de Russell, en relación con lo predicado. Para muchos especialistas, el divorcio revelaba en realidad una seria disputa de poder entre Russell y su esposa, quien durante años fuera co-editora de las publicaciones de la Asociación, al mismo tiempo que la transcritora de los discursos que Russell pronunciaba en las conferencias, y luego eran impresos. En última instancia, se encontraba en juego el control de la Asociación. Independientemente

de los detalles, lo cierto es que Russell ganó la batalla, quedando a cargo de la Asociación y siendo considerado responsable único de las publicaciones de la misma⁴⁷.

Luego del juicio de divorcio, la figura de Russell toma una reforzada centralidad en la organización. Al mismo tiempo, el pastor Russell concentró su atención en la determinación de la profecía que indicaba la fecha exacta de la venida gloriosa de Cristo. Para ello, se valió de la interpretación de la simbología de los libros sagrados, principalmente Revelaciones y el Libro de Daniel, al tiempo que introdujo otros elementos simbólicos menos usuales. Por ejemplo, Russell sostenía que la Pirámide de Giza, en Egipto, ofrecía un testimonio material de la sabiduría divina, y por ello, era objeto de interpretación por parte de los fieles de su organización. En el tercer tomo de los Estudios de las Escrituras, Russell sostenía que la Pirámide había sido construida bajo el mandato divino, y por ello, escondía toda una serie de verdades proféticas que encontraban en el texto bíblico confirmación y seguridad.

En base a las interpretaciones de diversos textos bíblicos, la revisión de otras interpretaciones realizadas previamente por otros segundo-adventistas y fundándose, principalmente en el Levítico, Russell sostenía que el año 1874 era el que señalaba el fin de una era iniciada hacía seis mil años atrás, y el inicio de una nueva etapa, adecuada para el segundo advenimiento de Cristo. Sin embargo, 1874 llegó y no se cumplió la profecía, al menos del modo en que fue formulada originalmente. A partir de una revisión de la traducción griega del Antiguo Testamento, Russell sostenía que el término adecuado para referir al momento de 1874 era “presencia”, en vez de “venida”. De este modo, a partir de lo propuesto por N. Barbour, primer socio de Russell en la tarea de publicaciones, se sostenía que Cristo se encontraba presente y había iniciado el proceso de Juicio Final, si

⁴⁷ Romero Puga y Campio López (2010) ofrecen un detallado panorama del juicio de divorcio entre Ackley y Russell, espacio en donde se ventilaron diversas acusaciones que cuestionaban la autoridad moral del Pastor al tiempo que la posición de poder que ocupaba dentro de la Organización, y que su propia esposa había colaborado activamente a producir. Para un conocimiento detallado, se sugiere la lectura de Romero Puga y Campio López (2010), páginas 41 a 47.

bien tal proceso no se encontraba completo. Esto habilitó la posibilidad de establecer una nueva cronología.

A partir de 1876, Russell sostenía que 1914 sería el fin del “tiempo de los gentiles”. La interpretación y señalamiento de tal fecha no era exclusiva de Russell. Muchos otros adventistas sostenían en sus estudios que tal fecha constituiría un tiempo de cambios. El establecimiento de la fecha se realizaba por medio de complejos cálculos de números presentes en los textos bíblicos, y tomando como punto de partida alguna referencia presente en los textos del Antiguo Testamento, tal como la destrucción de la ciudad de Jerusalén. Sin embargo, otros pastores establecían fechas distintas, aunque cercanas.

Sin embargo, en las publicaciones periódicas de *The Watchtower*, Russell sostenía que la presencia de Cristo ya se había materializado desde 1874, y que a partir de allí se iniciaba un período de cuarenta años hasta la venida definitiva. Por ello, reforzaba la idea de 1914 como la fecha indicada y adecuada para definir la profecía axial del movimiento. No sólo utilizaba la cronología presente en los textos bíblicos, sino que se apoyaba en la propia Pirámide de Giza, en sus medidas y simbolismos, para corroborar estos datos. Sin embargo, finalmente octubre de 1914 llegó, aunque no parecía haber signos claros de la segunda venida de Cristo y de la ascensión de éste al gobierno terrenal. Frente a la profecía “fallida”, la organización debió hacer frente a la tarea de continuar adelante, a pesar de este “error”. Por otro lado, en 1916, el Pastor Russell, fundador de la organización, falleció. De este modo, se abría una nueva etapa en el desarrollo de la organización.

La nueva etapa de la organización se iniciaría con serias luchas de poder interno, fundamentalmente para determinar quién sería el que asumiría el control de la organización. Durante la vida del Pastor Russell, la organización había asumido una estructura muy personalista. Toda la producción escrita, primordial en la tarea de divulgación y testificación, era supervisada o escrita directamente por él. Tras la muerte de él, se dio a conocer un testamento, en el cual se establecía su última voluntad respecto

del funcionamiento de la organización, y se establecían parámetros claros para su configuración futura.

Por un lado, tanto las publicaciones periódicas como los derechos de publicación de los Estudios de las Escrituras se cedían a la Watch Tower Bible and Tract Society, siempre que se cumplieran las indicaciones que el propio Russell establecía para su continuidad. La organización estaría a cargo de un comité colegiado conformado por cinco miembros. Serían ellos los encargados de revisar y publicar todo material en The Watchtower, que era la única revista que Russell aprobaba que siguiera siendo publicada. Los artículos no serían firmados por ninguno de los miembros del comité (a diferencia de la etapa en la que Russell era quien firmaba todas las publicaciones), y solo podrían ser publicadas si al menos tres de sus miembros estaban de acuerdo. Por otro lado, el comité ya estaba establecido por el propio Russell, quien también había establecido un segundo grupo de potenciales miembros para seleccionar las vacantes que pudieran surgir del primer grupo, ya sea por muerte o dimisión. De este modo, Russell establecía un control absoluto sobre el futuro de la organización, al menos durante los primeros años posteriores a su muerte.

El comité de redacción (tal el nombre asignado por Russell al grupo que dirigiría la organización) estaba conformado por William Page, William Van Amburgh, Henry C. Rockwell, E. Brenneisen, y F. Robison⁴⁸.

De este modo, Russell estableció pautas claras de continuidad de la actividad de publicación de la organización. No obstante, no dejó ninguna indicación respecto de los aspectos organizacionales que debía asumir la asociación. En 1917 se realizó la reunión anual de la Sociedad, y en la misma fue elegido J. Rutherford como Presidente de la Watch Tower Bible and Tract Society (hasta ese momento era su asesor legal). Rutherford era también miembro suplente del Comité de Redacción.

⁴⁸ Asimismo, el grupo de suplentes estaba conformado por A. Burgess, R. Hirsch, I. Hoskins, G. Fisher, J. Rutherford y J. Edgar.

Con posterioridad a la elección de Rutherford como presidente de la organización, se inició un periodo agitado en el interior de la Sociedad. El Consejo de Dirección, integrado por otros cuatro miembros, estableció una lucha abierta contra Rutherford, que a su vez trabajaba de manera individual, sin consensuar con el Consejo ninguna decisión. Luego de serias disputas que se prolongaron por meses, Rutherford se valió de recursos legales para desconocer la autoridad de los miembros del Consejo y expulsarlos de la Sociedad. Al mismo tiempo, desconocía la “autoridad” póstuma de Russell y deslegitimaba su testamento como un documento válido para establecer el futuro de la organización. Rutherford consideraba que el devenir de la Sociedad no podía estar sometido a la voluntad de un único individuo, y por ello de modo sistemático incumplió las “voluntades” establecidas por Russell en su testamento. En 1919 se iniciaron las tareas tendientes a la publicación de una nueva revista llamada *The Golden Age* (que luego sería conocida como ¡Despertad!). Por otra parte, en 1925, el Comité de Redacción que había establecido Russell fue eliminado.

La “era Rutherford” supuso cambios notables en la organización. “Joseph Rutherford cimentó su autoridad en los errores del pastor Russell. Además de objetar la validez de sus determinaciones como accionista mayoritario y fundador de la corporación, modificó creencias y costumbres alimentadas durante décadas en las páginas de las publicaciones de la Watch Tower” (Romero Puga y Campio López, 2010: 59).

Durante los años siguientes, por medio de las mismas publicaciones de la Sociedad, muchas de las afirmaciones realizadas en vida del pastor Russell fueron directamente negadas o profundamente reinterpretadas. Por ejemplo, las profecías elaboradas por él en vida fueron descartadas abiertamente. Otros elementos teológicos también fueron puestos en discusión, revisados e incluso modificados. Durante la presidencia de Rutherford también se comienza a enfatizar la vinculación entre la vida y la sangre. Esto

será fundamental para que, años más tarde, se establezca en una oposición formal a los tratamientos médicos que incluyeran transfusiones de sangre⁴⁹.

El periodo de la Primera Guerra Mundial fue una etapa compleja para la organización. De hecho, resultó bastante sorprendente que en 1918 Rutherford y siete otros miembros de la Asociación fueran enviados a prisión. Los cargos contra ellos incluían insubordinación, conspiración y obstaculización de las actividades de reclutamiento de hombres a las Fuerzas Armadas. En junio de 1918 tanto Rutherford como sus colegas fueron sentenciados a veinte años de prisión, si bien sólo estuvieron solamente presos por nueve meses aproximadamente. Luego de varias apelaciones, pedidos de indulto y pagos de fianzas, se les otorgó la libertad bajo caución (posterior al pago de una fianza de ochenta mil dólares por todos los miembros aprisionados).

La convicción religiosa de los Testigos de Jehová respecto de la imposibilidad de participar de cualquier conflicto armado condujo a su consideración como insubordinados frente a las autoridades norteamericanas. Durante el período de la Primera Guerra Mundial, la actividad de testificación y proclamación se redujo considerablemente, dado que los recursos materiales escaseaban (fundamentalmente el dinero para realizar las publicaciones). En términos organizacionales, la Asociación se mantuvo incólume, confirmando a Rutherford como presidente de la misma durante un nuevo período. La figura del presidente de la organización se vio fortalecida. “Los Testigos de Jehová tendieron paralelos con la historia y con las profecías bíblicas, y concluyeron que la liberación de J. F. Rutherford y de otros miembros de la Junta Administrativa de la Watch Tower equivalía a la salida del pueblo de Israel del cautiverio babilónico, en el año 537

⁴⁹ Por otra parte, durante estos primeros años de la presidencia de Rutherford muchas de las creencias o prácticas cotidianas sufrieron modificaciones o fueron directamente canceladas. Por ejemplo, se dejó de utilizar la cruz y la corona como símbolo de la organización, se dejaron de realizar oraciones diarias obligatorias e incluso las fechas de las profecías fueron revisadas y modificadas. Asimismo, se dejaba en claro que el mandato bíblico del “siervo fiel” al que durante años se había identificado con la figura del Pastor Russell, claramente podía hacer referencia a un grupo de servidores. De ese modo, Rutherford debilitaba la figura de Russell al tiempo que reforzaba su propia autoridad.

a.C., y la caída de “Babilonia la Grande”, anunciada en el libro de Apocalipsis” (Romero Puga y Campio López, 2010: 63).

La presidencia de Rutherford es, entonces, reconocida por la propia Asociación como un nuevo momento “fundacional”, pero no en términos genéticos, sino más bien en términos de formas de operación a partir de las primeras décadas del siglo XX. Los Testigos de Jehová se amplían enormemente; la actividad de publicación se incrementa, asumiendo una modalidad industrial. Sumada a la tradicional *The Watchtower*, Rutherford propugna e impulsa la edición de una segunda revista, llamada *The Golden Age*, que sería fundamental para la práctica de divulgación de la “verdad” realizada por las actividades personales de proclamación realizada por los fieles. A partir de esta fecha, también, se profundiza la práctica de la testificación casa por casa, y por ello, también aumenta la cantidad de Testigos que son objeto de prácticas discriminatorias, tales como el arresto o la violencia.

A partir de 1931, Rutherford logró la definitiva consolidación del movimiento. “El 26 de julio de 1931, en una asamblea en Columbus, Ohio, el presidente de la Watch Tower presentó una resolución que intentaba terminar con el lastre que en algunos sentidos les representaba la figura de Charles Taze Russell y anunció que a partir de entonces los miembros de la organización serían llamados Testigos de Jehová” (Romero Puga y Campio López, 2010: 64). Hasta ese momento, el modo general de referirse a los Testigos había sido el de “Estudiantes de la Biblia”. Asimismo, la pretensión de consolidación del movimiento fue acompañada por la expectativa de la expansión. Por ello, no resulta curioso que las actividades de divulgación, proclamación y testificación se intensificaran a partir de la década del '30 y fueran por ello un elemento distintivo de los miembros de esta confesión. También corresponde a este período de desarrollo de la Organización cierta formalización de la estructura organizacional, y por ello, la determinación de cierto proceso de diferenciación entre los miembros de la sociedad.

Rutherford advertía que no todos los miembros de la Organización tenían el mismo grado de compromiso e involucramiento con la misión de proclamación, testificación y demás. En virtud de estas diferencias de facto, y a partir de una ajustada justificación bíblica, se comenzaron a establecer diferencias de grado entre los miembros, sosteniendo las mismas por el grado de compromiso con el trabajo de la Organización. En principio, Rutherford autorizó el bautismo, como signo de distinción, y se empezaron a establecer jerarquías informales, pero muy rígidas, respecto de aquellos que se encontraban en condiciones de ocupar posiciones de autoridad o responsabilidad en las congregaciones. Asimismo, para mediados de la década del '20 renacieron las expresiones proféticas, en este caso sustentadas sobre la certeza que ciertos personajes bíblicos (tales como Abraham, José o David) se convertirían en “príncipes de la Tierra” en 1925. Para ello, la Organización había mandado a construir una elegante residencia en la ciudad de San Diego, llamada Beth Sarim, que sería utilizada para su alojamiento. Mientras tanto, era ocupada por el Presidente de la Organización.

Sin embargo, en 1925 la profecía mostró ser errónea, o al menos no haber sido bien entendida por algunos fieles. Frente a la ausencia física de los “príncipes” profetizados, la Watch Tower manifestó, siempre por medio de sus publicaciones, que la profecía había sido mal entendida: allí donde muchos entendieron certeza, la Organización manifestaba probabilidad. Sin embargo, el evento de 1925 sirvió como nuevo fundamento para sostener que el año 1914 (correspondiente a la primera gran profecía “fallida”) había sido en realidad el puntapié inicial del gobierno de Cristo como rey. Al mismo tiempo se sostenía, por medio de la validación de textos bíblicos, la existencia de una serie de signos que manifestaban la seguridad de que tales afirmaciones eran correctas.

Para el inicio de la Segunda Guerra Mundial, la Organización ya era un movimiento internacional, con una presencia significativa en varios países de Europa y América. A su vez, el ascenso del nacional-socialismo alemán significó una dura prueba para la Organización, dado que su actividad quedó proscrita en 1933. Muchos de sus miembros fueron enviados a campos de concentración y ejecutados, dado que se consideraban

insubordinados (debido a su negación de participar y ser reclutados en las milicias) o bien que propagaban ideas contrarias al régimen por medio de la literatura propia de la Organización. Sin embargo, la actitud de la Sociedad con relación al nazismo fue ambivalente y, a menudo, confusa y contradictoria⁵⁰. Sin embargo, el conflicto revelaba, a todas luces, las dificultades a las que se enfrentaban los Testigos de Jehová.

Sea como fuese, durante el período de la Segunda Guerra Mundial grandes cambios se producirían en la Organización. En 1942, J. Rutherford moría y asumía el cargo de Presidente Nathan Knorr, abogado de profesión y responsable de establecer cambios importantes en la forma de estructuración de la Asociación.

Durante el mandato de Knorr, los Testigos de Jehová tuvieron un crecimiento notable. Se calcula que para 1946 existían 57 sucursales de la Asociación en el mundo (Romero Puga y Campio López, 2010). También fue durante el período de Knorr que comienza la publicación de la revista ¡Despertad!, la cual resultaba de uso primordial para la actividad de testificación y proclamación. Al mismo tiempo, en 1942 se inició el dictado de cursos especiales de formación para proclamadores, que luego serían conocidos como Cursos Avanzados en el Ministerio Teocrático. En 1943 se inició la actividad de la Escuela Bíblica Galaad, responsable por la preparación de misioneros que desarrollan sus actividades en el extranjero. Fue también durante el mandato de Knorr que se realizó una traducción propia de los textos bíblicos. La primera traducción fue del Nuevo Testamento, y luego se hizo lo mismo con todo el texto bíblico, de sus originales en griego antiguo y de las escrituras hebreas, en su idioma original. A partir de este momento, la Asociación se encargó de traducir su propia versión de la Biblia en los diversos idiomas en donde tiene alguna de sus sedes.

⁵⁰ Romero Puga y Campio López relatan con detalle este tipo de ambivalencia, fundamentalmente en la literatura de distribución habitual de la Organización, tal como *The Watchtower* y *The Golden Age*. Allí se manifestaban por igual posiciones claramente contrarias al régimen nazi, como afirmaciones que podrían dar lugar a segundas interpretaciones. Un análisis detallado se encuentra en Romero Puga y Campio López (2010) páginas 69 y ss.

Más allá de estas cuestiones fundamentales, la “era Knorr” es reconocida por los cambios sustanciales que supuso para la estructura jerárquica de la organización. En particular, para el cambio de consideración sobre el llamado “Cuerpo Gobernante” y su relación con las instancias inferiores en la jerarquía burocrática. Se le dio mucha mayor importancia al Cuerpo Gobernante, considerado ahora como la figura bíblica del esclavo fiel y discreto antes reservada únicamente a Russell. Sin embargo, es necesario señalar que durante la administración Knorr, la Asociación tuvo un manejo autocrático, donde el presidente siempre tenía la última palabra, no sólo sobre temas teológicos, sino también sobre todo aquello que se publicaba y, fundamentalmente, sobre cuestiones burocráticas internas.

No obstante todo ello, a partir de 1975 la Organización comienza una nueva etapa de gobierno interno. El Cuerpo Gobernante comienza a actuar como verdadero cuerpo colegiado con efectiva autoridad. Luego de 1976, se conforman seis comités de trabajo, cada uno de ellos formados por miembros de la Watch Tower Society. El Comité del Presidente se encuentra conformado por tres miembros: el presidente en curso, el que ejerció funciones el año pasado y el que ha sido designado como sucesor del actual. Asimismo, existen otros cinco comités: Comité de Redacción, Comité de Enseñanza, Comité de Servicio, Comité de Publicación y Comité de Personal.

Knorr falleció en junio de 1977. Fue sucedido por William Franz, de avanzada edad (tenía ochenta y tres años al asumir), y experto en temas bíblicos. Para este momento, los Testigos de Jehová se habían multiplicado por millones en el mundo. Se estimaba una cantidad de más de dos millones de miembros, distribuidos en más de 187 países.

Sin embargo, la “era Franz” fue mayormente recordada por las revisiones y “purgas” que se realizaron al interior de la organización, en particular en el Cuerpo Gobernante. En 1980 se iniciaron procesos internos en la Casa Central de la Asociación, en Brooklyn, que condujeron a juicios internos con condenas tales como la expulsión y la acusación del delito de apostasía. De tal modo, varios miembros de la Organización eran apartados de la estructura. Tal como afirma Romero Puga y Campio López (2010):

“(...) los miembros expulsados se habían constituido en menor o mayor grado en objetores de conciencia, que habrían expresado, en privado, dudas respecto de las enseñanzas de la organización y que incluso habrían tenido trato con miembros desasociados” (Romero Puga y Campio López, 2010: 78).

Esta etapa estuvo colmada de tensiones y conflictos, muchos de ellos latentes, pero que operaron como incentivos poderosos para una reconfiguración de la estructura organizacional de la Sociedad.

En diciembre de 1992, Franz falleció, dando lugar a la elección de un nuevo presidente, Milton Henschel. Henschel fue el primer presidente en ocupar la presidencia que no lo hizo hasta su muerte. Estuvo en su cargo durante ocho años. En 2000, la estructura de gobierno de la Sociedad se modificó sustancialmente. La transformación más significativa consistió en considerar como elegibles a formar parte de los diversos comités a miembros “no ungidos” de la Sociedad. Originalmente, sólo los “ungidos” eran capaces de formar parte del Cuerpo Gobernante. Con esta modificación, se pretendía que los “ungidos” pudieran contar con mayor tiempo y dedicación a temas de orden espiritual, mientras el resto de los miembros de la Organización pudieran dedicar sus esfuerzos al correcto mantenimiento de la Sociedad en su conjunto. En 2000 se produjo, por lo tanto, la renovación completa del Cuerpo Gobernante, luego que todos los miembros de los comités renunciaran, y fueran elegidos sus nuevos miembros. En términos estructurales, asimismo, la organización conformó varios otros organismos vinculados a la Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, en su mayoría dedicados a cuestiones de mantenimiento material. El presidente de la Sociedad para dicho año era M. Larson. Muchos estiman que la “división” de la corporación en diversas entidades tenía como objeto la salvaguarda de los recursos de la organización. La Sociedad de los Testigos de Jehová tuvo que hacer muchas veces frente a litigios y juicios, y en algunos casos, sus

bienes materiales se vieron amenazados⁵¹. Más allá de esto, también es cierto que la estructura general de la organización, y las necesidades específicas de la misma, obligaron a establecer una profesionalización mayor de la estructura de gobierno.

6.2.3. Los Testigos de Jehová en la Argentina

La vinculación de Argentina con los Testigos de Jehová data ya desde 1925, cuando dos predicadores de la Sociedad se radican en el país. Estrictamente, la localización de los Testigos de Jehová no asume la forma de misión en Argentina, dado su carácter institucional de iglesia mundial. Originalmente, las reuniones se desarrollaban en casas privadas, pero el crecimiento de la congregación de fieles condujo a la necesidad de la formación de *salones del reino*, tal como se denominan a los espacios físicos donde se congregan los practicantes de las Sociedad.

En la actualidad, la Sociedad cuenta con una presencia mundial. Se estima que existen más de cincuenta y siete mil congregaciones distribuidas en doscientos cinco países. En Argentina, la comunidad cuenta con salones del reino en todas las provincias. La casa central y oficina principal se encuentra en el barrio de Belgrano, en Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

En términos cuantitativos, se estima que existen siete millones quinientos mil Testigos de Jehová en el mundo, de los cuales entre ciento cinco mil seiscientos cincuenta y cinco mil se encuentran localizados en Argentina. Al menos cuatrocientos cincuenta mil dedican su vida plena a la actividad religiosa, siendo sólo trescientos los que se encuentran ubicados en nuestro país. En términos generales, es posible identificar a esta confesión religiosa con miembros de estratos socioeconómicos medios y bajos.

⁵¹ Por ejemplo, resulta conocido el conflicto al que tuvo que hacer frente la Asociación en Francia, cuando a mediados de la década del '90, los Testigos de Jehová fueron considerados parte de un grupo de cultos peligrosos. El gobierno francés consideró que el modo adecuado de controlar a estos cultos era por la vía de sanciones económicas. De este modo, la Sociedad fue obligada a pagar una deuda que superaba los cincuenta millones de dólares. Varios embargos sobre las propiedades francesas de la Organización fueron realizados como salvaguarda del pago atrasado.

Los miembros de la Sociedad cumplen un rol de “proclamador”. Para ello, se le asigna una determinada cantidad de horas semanales a las que debe dedicarse para realizar tareas de divulgación en un territorio específicamente determinado. Del conjunto de proclamadores, surge la figura de “ministro precursor”, cuya actividad de divulgación supone la dedicación de cien horas mensuales o mil doscientas horas anuales. Esta dedicación se reparte entre actividades de predicación, estudios de la Biblia en hogares de otros miembros, visitas, etc. Existe un segundo rol en la jerarquía, vinculado al anterior, pero que exige una dedicación horaria algo mayor; la figura del “precursor especial” exige una dedicación de 140 horas de servicio mensuales, y al menos cincuenta revisitas al mes.

Cada congregación local se encuentra a cargo de un “siervo de congregación”, y su rol fundamental se vincula al ejercicio del nexo entre la comunidad y el resto de la población. Generalmente este rol es acompañado por un “siervo auxiliar de congregación”, el cual tiene como responsabilidad primaria la contabilidad de los servicios realizados.

A su vez, existen los “siervos de estudios bíblicos”, cuya principal misión es el desarrollo de los estudios de la Biblia en los hogares. Generalmente, la asignación de los hogares no es una decisión personal, sino más bien una designación por parte del siervo de congregación. Junto con estos roles, también se encuentra el “siervo de revistas y territorio”, cuya principal carga consiste en la ejecutar las actividades de difusión de las publicaciones periódicas Atalaya y ¡Despertad! Sus tareas se concentran primordialmente en proveer de estos materiales al resto de los precursores. El “siervo de literatura” es el responsable de proveer a los publicadores de materiales, especialmente Biblias y otras publicaciones relacionadas. Los ingresos monetarios que surgen a partir de estas actividades son controlados por el “siervo de cuentas”, encargado de llevar la contabilidad de la congregación. En términos organizativos, cada congregación debe asegurarse los recursos necesarios para su manutención, motivo por el cual la manera de hacerlo es por medio de las mismas contribuciones de los miembros. Estas cargas son recolectadas en todas las reuniones que la congregación mantiene en los salones del reino o los centros de servicios.

Existen otros roles menores, tales como el “siervo de estudio de Atalaya”, el “siervo de la escuela de ministerio”, los “conductores de estudio de libro” y los “conferenciantes”. Todos ellos se integran en las actividades de la congregación, las cuales son coordinadas por el comité de la congregación, conformado por el siervo principal, el auxiliar y el de estudios bíblicos.

En términos internacionales, la Sede Central de los Testigos de Jehová encuentra localizada en la ciudad de Brooklyn, en Estados Unidos. Su organización nuclear está conformada por un Presidente y un Cuerpo Gobernante. Ambos tienen con máxima responsabilidad la gestión espiritual, doctrinal y editorial de la organización. En términos legales, los Testigos de Jehová se apoyan sobre la forma jurídica de sociedad anónima; no constituyen asociación religiosa alguna. La sociedad anónima se denomina “Watch Tower Society). En este sentido, la Sociedad se encuentra dividida en más de noventa sucursales alrededor del mundo. Los máximos representantes de la Sociedad realizan giras mundiales, generalmente de más de quince países, con el objetivo principal de conferenciar y ofrecer charlas a los miembros locales.

En cada sucursal viven Testigos de Jehová “de tiempo completo”, que dedican su actividad principal al cuidado de cada salón. La doctrina no establece restricciones sobre el estado civil de estos miembros, pudiendo ser casados o solteros, con o sin hijos. La dedicación a las tareas de la congregación es exclusiva, y por ello generalmente se hace sólo por un tiempo. Las Sucursales ofrecen servicio a un país o zona más amplia. Cada zona se divide en distritos, los cuales a su vez se dividen nuevamente en circuitos. La organización administrativa recae siempre en la figura de un “siervo”, el cual es responsable por las actividades vinculadas. Las congregaciones son atendidas a su vez por un “superintendente de circuito”, que a su vez reporta a un “superintendente de distrito”. Cada uno de ellos tiene la responsabilidad de realizar visitas a la totalidad de las congregaciones en sus respectivas zonas. También se encargan de coordinar reuniones anuales, la menos dos, denominadas asambleas. En todos los casos, la actividad primordial consiste en la predicación. Dicha actividad de proselitismo es realizada en

forma personal, en situación de co-presencia, y es responsabilidad primaria para transmitir adecuadamente el conocimiento sobre el Reino de Dios.

6.2.3.1. Expansión de los Testigos de Jehová en la Argentina

La historia de la expansión de los Testigos de Jehová en la Argentina se inicia a principios del siglo XX, cuando se tiene noticias de la existencia de un creyente por medio de una solicitud de literatura a través del correo de lectores de la revista La Atalaya.

La Asociación de los Testigos de Jehová en la Argentina calcula que existen en el país más de ciento veinte mil fieles. Los orígenes de la Organización se encuentran en la actividad fundacional de George Young, un Testigo de Jehová proveniente de Canadá, cuya misión era propagar la religión en el continente sudamericano. De este modo, luego de realizar actividades de promoción y testificación en Brasil, Young se dirige a la Argentina, en el año 1923. Según el Anuario 2001 de la Watch Tower Bible and Tract Society, la actividad de testificación de Young fue sumamente prolífica. Se estima que distribuyó aproximadamente 1400 libros de literatura de la Organización, y un estimado de trescientos mil publicaciones bíblicas, a lo largo de todo el país. Según el diario de Young, su actividad se extendió por más de veinticinco ciudades del país. Luego de esta actividad, prosiguió su testificación en otros países de Sudamérica.

Un año después, en 1924, la Argentina recibe la atención del presidente de ese entonces de la Organización, John Rutherford. Solicita a un Testigo de Jehová de origen español, Juan Muñiz, que sea el responsable de la misión en Argentina. Será Muñiz el responsable de abrir en la ciudad de Buenos Aires la primera sucursal de la Asociación. La sucursal de Buenos Aires no sólo supervisaba las actividades de los Testigos de Argentina, sino que operaba a nivel regional. Desde allí se supervisaba la predicación también de Chile, Paraguay y Uruguay.

Muñiz entró en contacto con distintas colectividades de inmigrantes en la Argentina. Una de ellas, la alemana, fue ampliamente receptora de las actividades de proclamación y testificación. De tal modo, y a partir de los informes enviados por Muñiz con relación al “éxito” de la divulgación en las comunidades de origen alemán, el presidente de la Asociación, J. Rutherford, decide enviar a un Testigo de Jehová ordenado como ministro de tiempo completo, de origen alemán, para colaborar en las actividades de testificación hacia las colonias alemanas. Carlos Ott será entonces uno de los responsables, junto con Juan Muñiz, de llevar adelante los pasos fundacionales de la Asociación en la Argentina.

Poco tiempo después, en 1930, y en respuesta a los requerimientos de la colectividad helénica en Argentina, Nicolás Argyrós comenzará a llevar adelante también un ministerio de tiempo completo para divulgar la Palabra de Dios entre los miembros de dicha colectividad. Luego, una vez que logró dominar el idioma español, profundizó su actividad de proclamación al resto del país. Se dice que recorrió más de catorce provincias argentina, siendo las del norte del país las privilegiadas.

Un inmigrante de origen polaco, Juan Rebacz, se ordena también como ministro de tiempo completo, y junto a otros hermanos de la misma colectividad, comienza la predicación dirigida principalmente a los inmigrantes de origen polaco. Al igual que Argyrós, luego continuará su servicio de testificación para el resto de los miembros de otras colectividades, y su actividad se concentrará principalmente en el sur del país.

Ya en 1930 se comienzan a tener registros más certeros respecto de la presencia de los Testigos de Jehová en la Argentina, en particular porque se comienzan a tener registros escritos acerca de cantidad de miembros, distribución de literatura y publicaciones. Dado que Argentina había recibido importantes corrientes migratorias de diversos orígenes, las publicaciones no son sólo en español. Se distribuye literatura en las más variadas lenguas: alemán, croata, francés, yiddish, lituano, ruso, entre muchos otros.

La obra de testificación comenzó a propagarse por todo el territorio nacional. La práctica de la divulgación era emprendida por Testigos de Jehová que utilizaban bicicletas, tren o incluso caballos para trasladarse a las distintas localidades de todo el país⁵².

Según relata el Anuario 2001, la proclamación comenzó a ser realizada por Testigos conversos:

“A principios de la década de 1930, a Armando Menazzi, de la provincia central de Córdoba, no le quedó ninguna duda de que había encontrado la verdad. Vendió su taller mecánico a fin de convertirse en ministro de tiempo completo. Posteriormente compró un ómnibus viejo y lo habilitó como vivienda ambulante, lo que permitió que grupos de diez publicadores o más viajaran juntos y divulgaran las buenas nuevas. Así llegaron por lo menos a diez provincias del norte del país” (Anuario WTBTS, 2001).

Según el relato de la propia Asociación, el desarrollo de las líneas férreas del país favoreció mucho la actividad de propagación de los Testigos de Jehová. Los precursores eran enviados a proclamar a distintas poblaciones, y la organización y distribución territorial seguía el trazado del ferrocarril. De tal modo, a un ministro de tiempo completo, junto con otros publicadores, se les asignaba una ruta que abarcaba aproximadamente mil kilómetros de líneas férreas, lo cual implicaba que la actividad de proclamación de extendiera rápidamente por toda la geografía del país.

A su vez, señala el Anuario 2001:

⁵² En la Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová en la Argentina, llamada Betel, existe un museo que expone, por ejemplo, las bicicletas y los fonógrafos utilizados por los primeros Testigos de Jehová para llevar adelante la práctica de la testificación. La entrada al Museo es pública, y generalmente un funcionario de Betel acompaña al visitante y colabora en el relato de la historia de la Asociación en el país. No sólo los hermanos Testigos de Jehová visitan sus instalaciones; el Museo es de acceso libre para cualquiera.

“Los Testigos que eran empleados del ferrocarril aprovecharon la oportunidad de llevar el mensaje bíblico a lugares distantes de la República. La compañía ferroviaria transfirió a Epifanio Aguiar, quien había aprendido la verdad en la provincia de Santa Fe, a Chaco, más al norte, donde enseguida comenzó a predicar. Como debió trasladarse por motivos laborales a Chubut, provincia del sur que quedaba a dos kilómetros, y luego regresa al norte, a Santiago del Estero, también diseminó el mensaje del Reino en estas provincias” (Anuario WTBS, 2001).

6.2.3.2. El momento de la Organización

Para mediados de la década del cuarenta, los Testigos de Jehová en Argentina se habían propagado significativamente. Sin embargo, no existía aún una organización lo suficientemente “profesional”. En gran medida, las actividades de proclamación estaban conducidas por Testigos de Jehová conversos muy fervientes y comprometidos.

En 1945, el presidente de la Sociedad de los Testigos de Jehová, Nathan Knorr, realizó la primera visita de un funcionario de la Casa Central a la Argentina. Luego de su visita, se dan instrucciones para el establecimiento de la Escuela del Ministerio Teocrático en las comunidades. La Escuela es la responsable de ofrecer una educación bíblica de carácter sistemática y ordenada. Algunos hermanos argentinos son invitados a asistir a la Escuela Bíblica de Galaad, dependiente de la Casa Central de la Watch Tower Bible and Tract Society. También se solicita que se inicien de modo sistemático las actividades de proclamación por todos los publicadores, convocando a que dediquen mayor tiempo a la testificación, y en consecuencia, a que asumen el rol de precursores regulares.

La convocatoria a asumir mayores responsabilidades en la práctica de la testificación fue exitosa. Según cálculos de la Asociación de los Testigos de Jehová, se estima que para 1940 existían tan sólo veinte precursores. Luego de la convocatoria del presidente Knorr, y de la actividad de los misioneros de la Escuela Bíblica de Galaad, para la década del

sesenta se calculaban casi cuatrocientos precursores. Para principios del año 2001, la estimación general de precursores es de quince mil.

Sin embargo, la década del cuarenta supone un momento de inflexión en el desarrollo de los Testigos de Jehová en Argentina. En 1949, el presidente Knorr iba a conducir una Asamblea General en la provincia de Buenos Aires, la cual fue cancelada por la policía sin justificativos concretos. La Asamblea se desarrolló igual, en un Salón del Reino, pero con resultados inesperados: el presidente Knorr fue encarcelado junto con todos los asistentes a la reunión. No fueron presentados cargos, pero todos los Testigos de Jehová fueron demorados en la comisaría local.

Según relata la propia Organización:

“[En 1949], la Iglesia Católica logró la aprobación de un proyecto de ley que exigía la inscripción de todos los grupos religiosos en el Departamento de Cultos, del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto. Al año siguiente, durante la presidencia de Juan Domingo Perón, se proscribió oficialmente la obra de los Testigos de Jehová en el país. El decreto prohibía las reuniones públicas y la predicación. Sin embargo, no se cerró la sucursal de la Sociedad Watch Tower” (Anuario WTBS, 2001).

En general, las actividades de proclamación, estudio y testificación no se suspendieron. Muchas veces las mismas autoridades policiales “permitían” las actividades de los Testigos de Jehová. No obstante, también era frecuente que los ancianos de la comunidad cancelaran reuniones o asambleas, a manera de precaución. Durante la primera etapa de la proscripción, existieron no obstante, clausuras de Salones del Reino y detenciones de Testigos de Jehová, tanto en lugares públicos (cuando desarrollaban el ministerio de la testificación) o bien incluso en domicilios particulares, donde muchas veces se desarrollaban las asambleas. Para finales de la década del cuarenta, se estima que existían menos de mil quinientos Testigos en Argentina.

Los Testigos de Jehová desarrollaron estrategias de resistencia frente a la proscripción. Se reorganizó la modalidad de proclamación. Se desarrollaba ahora la misma sólo con el texto bíblico, evitando utilizar la literatura publicada por la Casa Central. Las congregaciones eran muy pequeñas, grupos de no más de doce miembros. Dado que los Salones del Reino eran generalmente clausurados y sus asistentes encarcelados, se decidió por llevar adelante las Asambleas en lugares “móviles”, es decir, modificar la localización de la realización de las mismas. Las reuniones eran llevadas a cabo en lugares que llamasen poco la atención, desde un establo, una casilla o incluso en el campo.

Con el objetivo de promover la actividad de los Testigos de Jehová en Argentina, actividad que ahora se encontraba proscripita, el presidente Knorr, junto con Milton Henschel, otro miembro del Cuerpo Gobernante, visitaron Argentina en 1953. La llegada de ambos implicó todo un trabajo de logística. Ambos arribaron al país por distintos puntos de entrada: Knorr llegó a la ciudad de Mendoza proveniente de Chile, mientras Henschel entró al país vía Paraguay. Dado que existía la proscripción, no podía esperarse la celebración de una Asamblea Nacional, dado que ello llamaría mucho la atención. De tal modo, y con el objetivo de alcanzar a todas las congregaciones del país, Knorr y Henschel llevaron adelante más de cincuenta seis asambleas en distintas localidades de todo el país, todas ellas encubiertas. Para este año, la cantidad de Testigos ya había aumentado. Según los registros de la Asociación, a las reuniones de Knorr y Henschel asistieron más de dos mil quinientos hermanos.

Con la finalización del gobierno de Juan Domingo Perón en 1955, según la Asociación la intensidad de la proscripción disminuyó, lo que promovió que se formaran congregaciones más grandes. Desde la Casa Central de la Asociación también se convocó a que los Testigos de Jehová comenzaran a tener sus reuniones en los Salones del Reino, si bien se aconsejaba que no hubiera carteles identificadores de su afiliación. También se comenzaron a realizar Asambleas en diferentes localidades del país. La primera Asamblea de importancia se realizó en 1956, en la ciudad de La Plata, con una asistencia estimada en más de trescientos hermanos. En general, no había inconvenientes, si bien la

proscripción aún se encontraba vigente. Existieron algunos casos aislados en donde las Asambleas fueron clausuradas por la policía. Por ejemplo, en 1957 se llevó a cabo una Asamblea en la provincia de Buenos Aires la cual no sólo fue clausurada sino que también varios de sus asistentes fueron encarcelados.

El 14 de marzo de 1958 es una fecha destacada por la Asociación de los Testigos de Jehová. Esa fecha es la primera vez que, frente a un pedido judicial de la Asociación, los Testigos de Jehová reciben un fallo favorable para el ejercicio de su culto. El fallo aduce que es una garantía constitucional no solo la libertad de culto, sino también el derecho de reunión, motivo por el cual los Testigos de Jehová no incurren en un delito al reunirse en los Salones del Reino.

En 1958 se produjeron elecciones nacionales en Argentina, arribando al gobierno Arturo Frondizi. El cambio de gobierno fue considerado como una oportunidad para la Sociedad de los Testigos de Jehová de evitar la proscripción. Por tal motivo, desde la Asociación se realizó una presentación conjunta a legisladores, jueces y medios de comunicación, en la cual se comunicaba sobre las actividades desarrolladas por los Testigos de Jehová y se alertaba sobre la violación de derechos fundamentales dada su condición en el país. No obstante, la Sociedad no obtuvo reconocimiento legal a pesar de estos esfuerzos.

En 1959, la Asociación siguió realizando gestiones para obtener su reconocimiento legal. En este sentido, elevó una petición al gobierno firmada por más de trescientas veinte mil personas, las cuales exigían el cumplimiento del derecho de libertad religiosa. Incluso un miembro del Cuerpo Gobernante, Charles Eisenhower, mantuvo algunas reuniones con autoridades locales en representación de la Asociación en Argentina. La Casa Central solicitó apoyo a los creyentes de todas partes del mundo. El pedido fue escuchado, y según la Asociación, el Registro de Culto recibió más de siete mil cartas de creyentes Testigos de Jehová que reclamaban el reconocimiento legal de la Asociación. Sin embargo, las gestiones no fueron exitosas, motivo por el cual la proscripción continuó. Sin embargo, la actitud del gobierno fue mucho más permisiva que años anteriores, de modo tal que las

reuniones en los Salones del Reino eran más seguras y se podían desarrollar Asambleas sin riesgo a que fueran clausuradas por las autoridades policiales.

En 1961 se organiza en Argentina la Escuela del Ministerio del Reino. El objetivo fundamental de la escuela es la capacitación y el entrenamiento de los superintendentes de la congregación y de los precursores viajantes. Con la organización de la Escuela, la actividad de proclamación y testificación se intensifica. Los números de Testigos de Jehová crecen enormemente en pocos años. Se estima que para 1970 existían casi diecinueve mil publicadores y mil trescientos precursores.

Con el crecimiento de la cantidad de proclamadores y precursores se hizo necesaria una ampliación de la sede central de la Asociación. En 1962 se inauguró la nueva sede de Betel (tal es el nombre que tiene la Casa Central) en el mismo terreno que, desde 1940, se encontraba el edificio original. La nueva sede fue un edificio mucho más grande y con mayores comodidades para todos los funcionarios estables de la Asociación en el país.

La expansión de la sede central incluyó la construcción de un nuevo edificio de viviendas y oficinas, también en la localidad de Palermo, aledaño al edificio original y unos años después, se compró un edificio aledaño a la sede original. En 1974 fue inaugurado el complejo completo, luego de una serie de reformas que condujeron a la unificación de los tres edificios. Para esa ocasión, la Asociación de los Testigos de Jehová recibió la visita del Vicepresidente de la Organización, F. Franz.

La expansión de los Testigos de Jehová fue tan importante durante los primeros, y las proyecciones para los años futuros eran tan elevadas, que el Cuerpo Gobernante de los Testigos decidió que las publicaciones de distribución gratuita para las actividades de testificación fuesen impresas en Argentina. De tal modo, a partir de 1974, las revistas ¡Despertad! y La Atalaya comenzaron a ser impresas en el país. Sin embargo, los Testigos de Jehová aún se encontraban proscriptos, de modo tal que, para que las actividades de impresión fueran legales, la Asociación decidió conformar una persona jurídica que les

permitiese llevar adelante estas actividades. Se conforma entonces la Asociación Cultural Rioplatense, una organización que contaba con los permisos legales para la importación de la maquinaria necesaria para realizar la impresión de la literatura.

A pesar de la proscripción, los Testigos de Jehová seguían llevando a cabo sus Asambleas. En el año 1974 se celebró en la ciudad de Río Ceballos una Asamblea Internacional con más de quince mil asistentes. Resulta paradójico que las autoridades locales diesen los permisos necesarios para el alquiler de un inmenso predio, donde se llevaría a cabo la Asamblea y también la ubicación de carpas y casas rodantes de los asistentes a la misma.

Sin embargo, pocos años después se iniciaría la peor dictadura que la Argentina sufriera en su historia. El 24 de marzo de 1976 es la fecha de inicio del Proceso de Reorganización Nacional, y de un periodo oscuro para la historia de los Testigos de Jehová en la Argentina.

El Anuario 2001 de los Testigos de Jehová explica que:

“(…) La policía incrementó la vigilancia de las actividades de los ciudadanos. Los Testigos de Jehová mantuvieron una postura neutral en medio del caos político; pese a lo cual, en julio de 1976, la revista Gente publicó un artículo que contenía fotografías en las que niños que supuestamente eran Testigos de Jehová le daban la espalda a la bandera. Esto constituía una flagrante tergiversación de la verdad. Los cuatro niños Testigos de la zona no habían ido a la escuela el día en que, según decían, se había tomado la fotografía. Además, los Testigos de Jehová no demuestran tal falta de respeto por los símbolos patrios. No obstante, muchos argentinos comenzaron a sentir animadversión hacia nuestra obra a causa de dicha propaganda negativa” (Anuario WTBTS, 2001).

A partir de la dictadura, la Asociación será objeto de investigación y persecución por las autoridades militares. A finales de 1976, la casa central de la Asociación en Buenos Aires es inspeccionada por las autoridades policiales, bajo la sospecha que allí se almacenaban

armas de fuego. Luego del registro y el inventario de propiedades de la sucursal, las autoridades le informaron al responsable de la casa central que el gobierno emitiría un decreto “con respecto a los Testigos de Jehová”. A partir de ese momento, se les informa a todos los superintendentes viajantes distribuidos en el país que se mantuvieran alerta frente a una posible nueva proscripción.

Si bien resulta paradójico, un decreto con fecha 31 de agosto de 1976 proscribió la obra de los Testigos de Jehová en todo el país. Se clausura la casa central y las actividades de imprenta. También se prohíben las actividades de reunión en los Salones del Reino, lo que conduce a que los mismos sean cerrados paulatinamente.

Sin embargo, por indicaciones de la Casa Central en Estados Unidos, los Testigos de Jehová continúan sus prácticas de predicación y testificación en la clandestinidad. También se realizan los trabajos de impresión de literatura de manera encubierta. Durante la etapa de la proscripción del Proceso, los Testigos de Jehová ensayan oficinas en lugares tan disímiles como garajes, hogares de algunos hermanos u oficinas prestadas por otros Testigos. Generalmente, no se localizaban allí más de un par de meses, de modo tal que las mudanzas de locaciones de las oficinas era algo habitual. Se siguen desarrollando las reuniones del Comité de Sucursal en lugares escondidos en la provincia de Buenos Aires. Las viviendas del Hogar Betel, dependientes de la Casa Central en Argentina, no fueron clausuradas, de modo tal que el hogar siguió funcionando de manera habitual. Sin embargo, era habitual que aquellos que vivían allí fuesen llevados a comisarías para ser interrogados por las autoridades policiales, específicamente sobre los modos de organización de la Congregación y las actividades que desarrollaban.

Durante la “segunda” proscripción, las actividades de testificación de los Testigos asumieron un carácter encubierto. Según indicaciones del Comité de Sucursal (autoridad máxima de la Casa Central de los Testigos de Jehová en Argentina), se les señaló a los superintendentes de circuito que, con el objeto de pasar desapercibidos, consiguieran trabajos de tiempo parcial y un domicilio fijo. Durante el tiempo “libre”, los

superintendentes realizaban las visitas a sus congregaciones, transmitían las instrucciones que recibían de la Casa Central y explicaban cómo debía llevarse adelante la predicación para que no fuera objeto de persecución por parte de las autoridades. Dado que los Salones del Reino se encontraban clausurados, las reuniones semanales se desarrollaban en los domicilios particulares de los creyentes, siempre modificando la locación de una semana a otra. Las publicaciones también se vieron interrumpidas; sin embargo, los superintendentes se las arreglaban para obtener publicaciones de los países limítrofes, y aunque en menor cantidad, se continuaba con la distribución de literatura para los hermanos. Desde la Casa Central de la Sociedad, en Estados Unidos, se propugnó para que los Testigos de Jehová misioneros que se encontraban en Argentina cambiasen de asignación. Muchos de ellos, en consecuencia, migraron a otros países. Sin embargo, otros permanecieron en el país.

El Anuario 2001 de los Testigos de Jehová relata la experiencia de algunos ancianos durante aquellos años:

“Durante aquellos momentos difíciles, los Testigos del país demostraron valor e ingenio. Roberto Nieto relata: <<Un juez de paz que simpatizaba con nuestra obra nos puso sobre aviso de que cerrarían los Salones del Reino y se confiscarían las publicaciones. De inmediato, nos dirigimos al Salón en dos automóviles para sacar las muchas publicaciones que teníamos en existencia. Cuando nos marchábamos, vimos llegar a la policía y al ejército para ejecutar la orden de clausurar el Salón del Reino e incautarse de las publicaciones. Pero sólo pudieron cumplir la primera parte de su cometido, pues únicamente dejamos los libros de la biblioteca” (Anuario WTBS, 2001).

Las publicaciones eran ocultadas en las casas de los Testigos de Jehová. Sin embargo, con el tiempo, y dado que la afluencia de publicaciones del exterior se encontraba fuertemente limitada y controlada, las mismas empezaron a escasear. Los Testigos de Jehová realizaron gestiones para que las publicaciones fueran impresas en otras

localidades. Durante la segunda proscripción, la mayoría de las revistas se imprimían en las provincias de Santa Fe y Córdoba. Las cantidades de publicaciones disminuyeron, pero con el tiempo se fueron incrementando. Las revistas ¡Despertad! y La Atalaya eran impresas por un lado, y cosidas por otro. Durante un tiempo se utilizó un edificio en construcción (que iba a ser un Salón del Reino) para llevar adelante esta actividad. Sin embargo, frente a una inspección policial, debió ser “mudado” a otra locación. En general, durante los años de la Dictadura, los Testigos de Jehová se vieron obligados a constantes relocalizaciones de sus actividades. En general, como la congregación tenía presencia nacional, muchas veces las actividades de imprenta y cosido de las revistas se realizaban en ciudades del interior del país.

Sin embargo, la actividad de distribución de las publicaciones era más riesgosa que las de impresión y cosido. Por tal motivo, se desarrollaron circuitos de distribución encubiertos en locaciones específicas para que luego los ancianos de la comunidad pudieran distribuir las publicaciones entre los proclamadores. Al mismo tiempo, las reuniones se sostuvieron, pero no en Salones del Reino, sino en domicilios particulares. Para no levantar sospechas, las reuniones ahora eran de unos pocos hermanos, de modo tal que los ancianos de la comunidad muchas veces debían conducir en el mismo día varias reuniones iguales. Para no levantar sospechas, los Testigos incluso modificaron su forma de vestir. En vez de usar la ropa que tradicionalmente utilizaban para las reuniones, vestían de manera muy informal, de modo tal que se supusiera que estaban de reunión como cualquier otra persona. Otras celebraciones, tales como el bautismo, eran disimuladas como reuniones familiares, asados o fiestas parecidas.

La práctica de la proclamación, sin embargo, era riesgosa. En especial porque la misma se desarrollaba en el espacio público. Según indicaciones de la Casa Central, los publicadores no debían proclamar más en grupo, como se solía hacer. A partir de la segunda proscripción, se exigió que los proclamadores lo hicieran exclusivamente de a dos. Las hojas de registro de los territorios visitados eran disimuladas en pequeños trozos de papel que podían ser desechados en caso de que fuesen interceptados por las autoridades

locales. A diferencia de la práctica habitual de proclamación, que consiste en la visita de todos los domicilios de un territorio (determinado por varias manzanas), se estipuló que se visitaría a un único domicilio por manzana, de modo tal que si un domicilio era visitado en una manzana, luego se visitaba otro de la manzana siguiente, y así sucesivamente. De este modo, la actividad de proclamación que podía resultar llamativa en otra época, era disimulada. Otra estrategia consistió en que los hermanos consiguiesen empleo en actividades que exigían la visita de casa en casa. Por ejemplo, muchos Testigos de Jehová obtuvieron empleos en casas de cosméticos que tenían como forma de comercialización la venta en domicilio. Otras mujeres disimulaban la proclamación vendiendo plantas o algún otro tipo de producto.

También se modificaron las formas de la predicación. Si bien, en general, se utilizaban las publicaciones para iniciar los diálogos con los posibles conversos, dado que las mismas escaseaban, se comenzó a desarrollar la estrategia de predicar exclusivamente con la Biblia. Sin embargo, dado que la traducción de la Biblia que utilizan los Testigos de Jehová es específica de esta denominación religiosa (la Traducción del Nuevo Mundo), con el objetivo de disimular su afiliación religiosa, los hermanos empezaron a utilizar otras traducciones. Según la Asociación, esto produjo como resultado que los precursores y publicadores se convirtiesen en “expertos” lectores de la Biblia.

Dado las dificultades para la impresión de publicaciones regulares, al poco tiempo el stock de las mismas se agotó. Sin embargo, en Betel existían más de doscientos veinticinco mil libros que se encontraban confiscados por la policía. Si bien inicialmente los libros iban a ser desechados, finalmente los Testigos de Jehová pudieron realizar gestiones para “comprarlos” nuevamente.

Los Testigos de Jehová, además de las reuniones en los Salones del Reino, mantienen tres Asambleas al año, generalmente muy concurridas. Durante la segunda proscripción, y dado los riesgos que ello implicaba, las Asambleas multitudinarias fueron canceladas. Sin embargo, dado que la Casa Central sostenía la importancia de que las Asambleas se

realizasen, las mismas cambiaron de modalidad. A las mismas sólo asistían los superintendentes de circuito, y luego ellos eran los responsables de transmitir lo trabajado en las Asambleas al resto de la organización. La mayoría de las Asambleas eran realizadas en zonas alejadas de las ciudades, y en general, en el interior del país.

Durante la primera y la segunda proscripción, muchos Testigos de Jehová varones fueron apresados. Tal como recuerda el Anuario 2001:

“Muchos de nuestros hermanos jóvenes vieron sometida a prueba su lealtad con relación a la neutralidad cristiana aún antes de la proscripción de 1976. Por su obediencia al principio bíblico de no <<aprender más la guerra>>, recogido en Isaías 2:4, recibieron sentencias que iban de tres a seis años de cárcel” (Anuario WTBS, 2001).

Según relata el mismo Anuario 2001, los Testigos de Jehová presos igualmente mantenían sus actividades de proclamación, en incluso se las arreglaron para mantener oculta una biblioteca con publicaciones y biblias en el penal de Magdalena. El trato que recibían los presos durante los tiempos de la proscripción fue desigual. Según diversos relatos, muchos de ellos fueron sometidos a maltrato; otros tuvieron una estancia más “pacífica” en prisión. Sea como fuese, en todos los casos, los Testigos de Jehová fueron apresados por su objeción de conciencia a participar de las Fuerzas Armadas⁵³.

Durante la segunda proscripción también se endureció el trato que tenían las autoridades escolares con relación a los niños Testigos de Jehová. Muchos de ellos fueron maltratados e incluso expulsados de las instituciones educativas públicas, motivo por el cual debieron ingresar a colegios privados, donde el trato era mejor. Según relata el Anuario 2001 de los Testigos de Jehová:

⁵³ Respecto del trato recibido durante su estancia en prisión y las consecuencias de su apriamiento, todo ello es tratado en extenso en otra sección de este trabajo. Véase Capítulo VIII.

“Cuando los hijos de Juan Carlos Barros, de siete y ocho años en ese entonces asistían a la escuela pública, la directora le ordenó al mayor que saludara la bandera delante de toda la clase. Como el niño rehusó hacerlo, ella le gritó, lo golpeó y lo empujó hacia la bandera. Aun así, el chico no quiso saludarla. La directora llevó a ambos niños a su oficina y durante una hora intentó obligarlos a entonar canciones patrióticas. Al vez que no conseguía lo que quería, decidió expulsarlos de la escuela” (Anuario WTBTS, 2001).

La proscripción de los Testigos de Jehová data de 1950. La negativa a aceptar la registración de la obra de los Testigos en el Registro de Culto se debía, fundamentalmente, a que se consideraban ilícitos sus fines. La registración exigía, por un lado, la conformación de una entidad jurídica con determinada cantidad de miembros y el establecimiento de un fin concreto. En el caso de los Testigos de Jehová, se sostenía que el fin era tanto religioso como social. Sin embargo, ninguno de los gobiernos nacionales desde 1950 aceptaba la legalidad de los fines propuestos por la Organización.

Desde la Organización, se solicitó en reiteradas oportunidades que la proscripción fuese anulada. Cuando en 1976, el gobierno dictatorial promulga la “segunda” proscripción, la Asociación de los Testigos de Jehová solicita su anulación por medio de un pedido formal ante la Corte Suprema de Justicia. Junto a este pedido, también se exige a la Corte que dictamine sobre apelaciones a sentencias que provocaban la expulsión de niños Testigos de escuelas públicas y el encarcelamiento de aquellos que, por objeción de conciencia, decidían no prestar servicio en las Fuerzas Armadas durante el Servicio Militar Obligatorio.

En 1978, las mismas apelaciones presentadas ante la Corte Suprema de Justicia son presentadas en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. La Comisión resolvió que en todos los casos se estaban violando derechos fundamentales de los Testigos de Jehová. Asimismo, resolvió emitir una recomendación para que la proscripción de la obra de los Testigos fuera anulada.

El 12 de diciembre de 1980, las autoridades nacionales de facto aceptaron la recomendación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y finalmente, la proscripción fue levantada. Sin embargo, aún los Testigos de Jehová no eran una organización religiosa reconocida oficialmente por el Estado. Sin embargo, a partir de 1981, los Testigos de Jehová pudieron retomar sus reuniones públicas y salir de la “clandestinidad”. En marzo de 1984, el gobierno democrático aceptó la inscripción como organización religiosa, de modo tal que se obtuvo el reconocimiento oficial por parte del Estado. El reconocimiento oficial trajo como consecuencia un momento de expansión muy significativo de la Organización, dado que no sólo se abrieron Salones del Reino, sino que también se celebraron importantes Asambleas multitudinarias en estadios.

En 1984 se llevó a cabo la primera de varias asambleas multitudinarias. La primera se llevó a cabo en el estadio Vélez Sarsfield, con una asistencia estimada de treinta mil participantes.

Según el Anuario 2001 de los Testigos de Jehová:

“Bajo el régimen militar, miles de personas desaparecieron o fueron ejecutadas. Por eso es sorprendente que, a pesar de la firme postura del gobierno contra los Testigos de Jehová, no hubo ninguno de ellos entre los desaparecidos” (Anuario WTBTS, 2001).

Con la registración de los Testigos de Jehová como culto reconocido por el Estado, se iniciaron gestiones para que los Testigos varones fuesen eximidos del Servicio Militar Obligatorio. Se llevó a cabo una reunión con el Ministro de Defensa, el Secretario de Cultos y representantes de la Asociación, con el objetivo de conseguir que los precursores regulares, ancianos y funcionarios de Betel pudiesen ser eximidos. Sin embargo, las autoridades nacionales extendieron la eximición también a los estudiantes e inscriptos en la Escuela del Ministerio Teocrático, en tanto se los consideraba como estudiantes de teología. De este modo, a todo Testigo bautizado que fuese convocado para la realización

del Servicio Militar Obligatorio, se le expedía un certificado de buena conducta por parte del anciano de la congregación, el cual luego era remitido al Fichero de Cultos y, con la emisión de un certificado que se confeccionaba allí, el mismo era presentado frente a las autoridades locales para que finalmente fuese eximido. El procedimiento se mantuvo en vigencia hasta que el Servicio Militar Obligatorio fue derogado, durante la década del noventa.

Con la registración pública de culto por parte de los Testigos de Jehová, la expansión de sus actividades fue mucho mayor. Sin embargo, durante la proscripción se estima un enorme crecimiento. Si para 1950 la Asociación contaba con 1416 publicadores, para 1980 existían 36050 (Anuario WTBS, 2001).

El levantamiento de la proscripción tuvo como resultado la creación de nuevas congregaciones y el diseño de nuevos circuitos. Al mismo tiempo, se avanzó en zonas que tradicionalmente no habían estado en las rutas o circuitos de proclamación. Se avanzó en la región sur del país, o en zonas de difícil acceso, como el Delta del Paraná. Al igual que durante los primeros años de proclamación en la Argentina, donde había precursores dirigidos a las colonias de inmigrantes, a partir de la década del ochenta se comenzó a impartir estudios bíblicos para nuevas colectividades localizadas en el país. La comunidad coreana fue la primera. También se desarrollaron actividades específicas para personas con discapacidades. A partir de la década del setenta se empezaron los primeros desarrollos para testificar a personas sordas o sordomudas. Otra población que hasta ese momento no había tenido la atención de la Asociación fue la conformada por pueblos originarios. El primer pueblo originario que recibió la proclamación de los Testigos del mapuche, ubicado en la provincia de Neuquén.

La enorme expansión que tuvieron los Testigos de Jehová a partir del levantamiento de la proscripción trajo aparejado, también, el crecimiento de su infraestructura. Se mejoraron las instalaciones de los Salones del Reino que ya no se encontraban clausurados, o bien se construyeron nuevos salones. Para ello, la Casa Central en Argentina desarrolló un

programa de construcción. El programa incluía el otorgamiento de préstamos, e incluso la asesoría de otros Testigos de Jehová dedicados a la actividad de la construcción que emprendieron la tarea de diseñar las obras. También se compraron locaciones más amplias para el desarrollo de las reuniones de Asambleas, las cuales tenían mayor cantidad de asistentes. Las Asambleas de Distrito, las cuales son aún más multitudinarias, exigían una infraestructura mayor. En 1995 se realizó la compra de un predio en la localidad de Cañuelas en donde se construyó un local con capacidad para nueve mil cuatrocientos asistentes, en donde se pudieran celebrar las Asambleas de Distrito. El predio fue inaugurado en 1997, con la asistencia de un miembro del Cuerpo Gobernante, Carey Barber. Al día siguiente, se llevó a cabo una reunión especial de los Testigos de Jehová en el Estado River Plate. Se estima que asistieron a la reunión aproximadamente setenta y un mil ochocientos fieles, provenientes de todo el país.

Dado que para 1984 se estimaba una cantidad de cincuenta y dos mil publicadores, la Casa Central en Estados Unidos consideró que era necesaria una ampliación de la Sucursal de Argentina de Betel. De tal modo, se realizó la compra de una vieja fábrica de cerámicos en el barrio porteño de Belgrano, se demolió casi en su totalidad y se construyó allí un complejo habitacional (el Hogar Betel), oficinas y la nueva imprenta. Al poco tiempo, se realizó una extensión del mismo edificio construido, dado que se puso en venta el edificio contiguo. Para finales de 1997 se habilitó todo el nuevo complejo, el cual ocupa más de una manzana y media de extensión. Las actividades de la Casa Central no sólo se encargaban de la impresión de publicaciones para los publicadores de Argentina, sino también para el resto de los países de América del Sur. Las impresiones fueron mejorando, por medio de la incorporación de tecnología, con mejores maquinarias de impresión offset. Las actividades de impresión en Argentina se mantuvieron hasta finales del 2014, cuando por decisiones vinculadas con los costos locales, se decidió mudar la operación de impresión a Brasil.

En 1990, la Argentina fue por primera vez la sede de la Asamblea Internacional de la Asociación de los Testigos de Jehová. Se estima que asistieron más de seis mil hermanos

provenientes de distintas parte del mundo. La misma estuvo presidida por dos miembros del Cuerpo Gobernante, John Barr y Lyman Swingle. La actividad fue desarrollada en dos estadios, el de River Plate y el de Vélez Sarsfield. Se estimó una concurrencia aproximada de setenta y siete mil asistentes.

La expansión de la comunidad de fieles durante las décadas del ochenta y noventa fue muy significativa. Para 1992 se contaban noventa y siete mil publicadores, más del doble de la cantidad estimada en 1984, cuando finalmente se aceptara a los Testigos de Jehová como culto. A razón del importante crecimiento, en 1992 se inaugura en Betel la Escuela de Entrenamiento Ministerial, cuyo objetivo era formar a precursores especiales y superintendentes, por medio de un curso especial con dos meses de dedicación exclusiva. Muchos Testigos renunciaron a sus empleos o fueron despedidos.

Una cuestión que adquirió relevancia para principios de la década del noventa fue la “cuestión de la sangre”. Ya existían muchos registros que señalaban que, en caso que fuese necesario, los médicos se negaban a la decisión de los Testigos de aceptar transfusiones de sangre. La cuestión era judicializada, y en general, los jueces dictaminaban en favor del médico, por lo cual se realizaban transfusiones “forzadas”.

Para intentar resolver esta cuestión, se llevaron a cabo distintas actividades de vinculación con entidades hospitalarias. Según informa el Anuario 2001 de los Testigos de Jehová:

“En febrero de 1991 se celebró en Buenos Aires un seminario internacional que dio origen al programa de los Comités de Enlace con los Hospitales. Tres miembros del Departamento de Servicio de Información sobre Hospitales, de Brooklyn, fueron los instructores de 230 hermanos procedentes de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. Los participantes aprendieron a identificar las necesidades de los pacientes Testigos y a encontrar maneras de asistir a los médicos con información sobre tratamientos sin sangre” (Anuario WTBS, 2001).

Estos Comités de Enlace están conformados por ancianos que brindan asistencia e información a la comunidad de Testigos como también a los médicos en hospitales públicos y privados. También existen grupos de visitas a pacientes, y con el tiempo, la Asociación ha desarrollado una red nacional de más de tres mil seiscientos médicos que se encuentran capacitados y dispuestos a brindar asistencia médica a Testigos de Jehová con tratamientos que excluyen la transfusión de sangre.

La Asociación no dispone de ninguna sección dedicada a la provisión de asistencia o socorro a personas en riesgo o que se hayan visto afectadas por desastres naturales. Sin embargo, frente a la ocurrencia de un fenómeno de tales características, la Asociación ha respondido en general con la conformación de grupos de ayuda para los Testigos de Jehová de las zonas afectadas.

Para el año 2001, se estimaba que la cantidad de publicadores alcanzaba los ciento veinte mil, en tanto que siete mil son precursores regulares (Anuario WTBT, 2001).

6.2.4. Principales prácticas sociales y religiosas

La doctrina religiosa de los Testigos de Jehová es recogida en una obra editada por la propia Sociedad, titulado *Los Testigos de Jehová en el siglo XX*. Tal publicación constituye una de las principales obras editoriales de difusión. En dicha obra se señala que la fuente de toda verdad es la Biblia, y que la misma recupera de manera fehaciente la Palabra de Dios. En este sentido, se señala que la Biblia siempre resulta un elemento más confiable que la propia tradición. El nombre de Dios es Jehová, y Cristo es su hijo, también llamado Hijo de Dios. Cristo es una criatura, la primera creada por Dios. A diferencia de lo propuesto por otras confesiones, consideran que Cristo murió en un madero, no en una cruz. La vida humana de Cristo se considera un pago de rescate por las almas de todos los humanos obedientes; el sacrificio de Cristo fue suficiente para asegurar esto. La presencia de Cristo es espiritual, dado que una vez muerto, su ser se alzó de entre los muertos como ser únicamente espiritual e inmortal. El futuro Reino de Cristo gobernará la tierra en

condiciones de paz y justicia; la Tierra no será nunca destruida, sino que el sistema de cosas actual sufrirá transformaciones radicales en la batalla de Har-Magedón. En dicho momento, las personas consideradas justas y aprobadas por Dios recibirán la vida eterna. La humanidad se encuentra en “tiempos del fin”.

Por otro lado, la muerte humana se considera consecuencia del pecado de Adán. El alma humana deja de existir con la muerte. Se considera que el infierno es el sepulcro común de la humanidad toda; y por ello, la única esperanza para los muertos reside en la resurrección. Sólo ciento cuarenta y cuatro mil personas serán capaces de gobernar junto con Cristo en los cielos, y su existencia de renueva por medio de un nuevo nacimiento como hijos espirituales de Dios. La Congregación de Cristo se alza sobre la figura de Cristo. Por otro lado, las oraciones tienen como único destinatario a Dios, siendo Cristo un intermediario. Debe prohibirse la adoración de todas las imágenes como así también el espiritismo. Satanás o el Demonio es quien gobierna de modo invisible el mundo. El cristiano debe mantenerse separado del mundo. Todas las leyes humanas que no se encuentren en pugna con las leyes divinas deben cumplirse. La aceptación de sangre por vía oral o transfusión viola las leyes de Dios, y por ello se encuentra terminantemente prohibida. Las leyes bíblicas sobre moralidad deben observarse y cumplirse; no obstante, el sábado como día de descanso y adoración a Dios sólo se dio a los judíos y tal precepto finalizó con la ley mosaica. No es propio de la Sociedad tener una clase clerical, ni contar con títulos especiales. Respecto de los orígenes, se considera que el hombre no es producto de la evolución, sino de la creación de Dios. Cristo es el ejemplo de cómo debe seguirse a Dios. El bautismo debe realizarse por inmersión completa, como signo de la plena dedicación a la predicación de su palabra. El menester para todo cristiano dar testimonio público de la Biblia.

Existe un conjunto de creencias que funcionan como elementos de diferenciación respecto de otras confesiones religiosas, conformando un núcleo de proposiciones distintivas. La Biblia es la palabra de Dios, y se encuentra conformada por sesenta y seis libros que se encuentran inspirados por la figura divina y que son precisos en términos

históricos. La Biblia se divide en dos grandes secciones: escritos hebreos y escritos griegos cristianos. Su interpretación es literal, con la única excepción en aquellos casos donde el propio texto o el contexto en el cual se encuentra la referencia tornan evidente el carácter simbólico de lo allí expresado. La referencia a Jehová como nombre de Dios es debido a la repetición de tal término en la Biblia de manera constante, al menos siete mil veces. La idea de la Trinidad es rechazada, y consideran que el Espíritu Santo es una fuerza que emana de la figura de Dios. Cristo también es una criatura divina, la primera creada por Jehová. El nacimiento virginal de Jesús de María es considerado real, y por ello Cristo es hijo de Dios y, por herencia, poseedor de la perfección divina.

La existencia de Cristo se justifica a partir de la necesidad de cumplir con tres obligaciones encomendadas por Dios: la necesidad de enseñar la verdad sobre Dios; llevar una vida que se conforme como modelo para la vida; y morir por los hombres para liberarlos del pecado y la muerte, que resulta de la herencia adánica.

La existencia de Jesús explica también la existencia de Satanás o el Demonio, ángel caído que se vale del engaño para degenerar a los hombres. La forma de engaño más habitual es la profesión de una religión falsa. La idolatría de etnias, naciones o movimientos políticos de cualquier tipo también es una forma de engaño.

La Tierra fue creada por Dios para que sea habitada por los hombres y que la cuiden con justicia. En tal sentido, la Tierra no podrá nunca ser destruida, dado que Jehová no realiza creaciones en vano. No obstante, el pecado ha conducido a que el plan creador de Dios se vea afectado. Por ello, con la batalla de Har-Magedón esta situación llegará a su fin. Más de dos mil millones de personas morirán para no vivir nunca más en ninguna otra condición o estado. Algunas personas han sido escogidas por Jehová para que vayan al Cielo, y desde allí ejerzan el gobierno del mundo junto con Cristo. El número de tales escogidos será de ciento cuarenta y cuatro mil. El resto de las personas que se salven podrán gobernar liberados de la iniquidad.

La salvación es un premio por la obediencia del creyente y no se funda únicamente en la fe. La desobediencia se considera pecado. La conversión de fe es primordial, pero además sólo por la consagración al servicio de predicación es que la persona es evaluada por Dios y merecedor o no de la vida eterna. El año 1914 marca un hito histórico, dado que Russell considerara que dicho año marcaba el inicio del camino final hacia el destino de la humanidad, que es el Reino de Cristo en la Tierra. No obstante, Cristo cuenta con existencia espiritual a partir de la resurrección, motivo por el cual su Reino también es espiritual. El punto final es el Reinado Milenario de Cristo. En este sentido, “a esta teocracia espiritual es a la que se debe la obediencia y el servicio salvíficos. Torre del Vigía está inscrita dentro de este sistema teocrático inmanente; como portadora de la verdad divina, el fiel debe obedecer a su organización y esforzarse dentro de ella en el trabajo teocrático” (Forni et. al, 2003: 340).

6.2.4.1. Doctrina religiosa e implicancias en la vida cotidiana

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 ceremonia de la Cena del Señor es realizada una vez al año, el día de la Pascua según calendario judío, una vez que el sol de haya ocultado y aparezca la luna llena. La ceremonia es realizada como símbolo de la última cena que celebrara Jesús antes de su muerte, y para la ejecución de la ceremonia es necesaria la utilización de pan sin levadura, y vino, ambos símbolos del cuerpo y sangre de Cristo. Esta ceremonia sólo es realizada por aquellos que tienen la esperanza de formar parte de los elegidos para ejercer el co-gobierno con Cristo en el Cielo, es decir, parte de los ciento cuarenta y cuatro mil seleccionados para ello. No obstante, la selección no es realizada por ninguna autoridad

particular de la congregación, sino que resulta de la propia decisión del individuo, que en virtud de su propia conciencia y relación personal con Dios, asume esa sentencia.

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 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 dudas, 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 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.

A su vez, la mayoría de las celebraciones recuperadas por las Iglesias cristianas dominantes, tales como Navidad o Pascua, son rechazadas por los Testigos, dado que encuentran en ellas una ligazón con eventos paganos.

Los miembros de la confesión consideran a la familia la unidad más fundamental del gobierno teocrático de Jehová, y por ello, resulta de especial importancia. La dominación doméstica se articula en torno a la figura del padre, quien es el responsable tanto espiritual, como material y emocional de todos los restantes miembros familiares. La validación subjetiva de la supra-ordinación al jefe de familia, junto con la participación activa en la organización religiosa son los elementos primordiales que aseguran la felicidad para el Testigo de Jehová. Se acepta la posibilidad de matrimonios mixtos, donde sólo uno de los cónyuges sea Testigo; en tal caso, únicamente es necesario asegurar que los niños nacidos del matrimonio sean criados libremente en ambas concepciones religiosas, de manera tal que luego el niño cuente con los elementos de juicio suficientes para tomar la decisión de elección de su confesión.

Es aceptado el divorcio, siempre como alternativa ante la comisión de adulterio por parte de uno de los cónyuges. Las relaciones sexuales sólo son permitidas en el entorno de la institución matrimonial. Sólo son aceptadas las relaciones heterosexuales; la homosexualidad es considerada un pecado frente a los ojos de Dios. El aborto también se considera una afrenta a Dios, y por ello, está terminantemente prohibido.

Considerando otros aspectos de la vida cotidiana, la religión permite el consumo de bebidas alcohólicas, siempre que no sea en exceso. El uso abusivo de alcohol puede conducir a la finalización de la célula familiar, y por ello, atenta contra la estabilidad del gobierno teocrático. Se encuentran prohibidos el consumo de cualquier droga, incluso el tabaquismo. Se consideran prácticas inmundas, y que atentan contra la salud física y emocional del creyente. El cuidado del aspecto físico es un reflejo del cuidado espiritual, y en tanto representantes de Dios, los miembros deben sostener su pureza física y emocional. Basados en las Escrituras, señalan una cantidad de prácticas de higiene y salubridad de uso cotidiano, desde el lavado de mano hasta la limpieza de la casa.

Los juegos de azar, sean cualesquiera que sean, se encuentran terminantemente prohibidos. Otras prohibiciones son el uso de lenguaje procaz, el otorgamiento de limosnas o la participación en campañas caritativas de todo tipo.

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 a 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 vista 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, 2003).

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 semi-públicos, 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.

Tanto las actividades de proclamación como de distribución de las publicaciones son cuidadosamente registradas e informadas por canales de comunicación prolijamente organizados a la Sede Central, y luego son comunicadas mundialmente por medio de otra publicación, el Anuario.

Las congregaciones se conforman a partir de un progresivo proceso de crecimiento y concentración de fieles en una determinada región geográfica. Originalmente, cuando se advierte una cantidad significativa de creyentes, se abre un centro de servicio, que en caso que lograra aumentar la cantidad de miembros de la Sociedad, podría entonces alcanzar el status de congregación.

6.2.4.2. La proclamación como práctica religiosa primordial

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.

A diferencia de otras confesiones religiosas, los Testigos de Jehová no realizan sus actividades de proclamación a través de medios masivos de comunicación. Si bien muchos cultos protestantes utilizan la televisión, la radio y otros soportes multimedia, los Testigos de Jehová llevan a cabo su práctica de difusión por medios menos masivos. La proclamación de “la verdad” es por medio de la invitación personal casa por casa. No existe un público anónimo a quien se dirige el mensaje, sino más bien una identificación más precisa del destinatario, de sus condiciones y necesidades, y en virtud de ello, de los modos de hacerse de “esa verdad”.

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.

La organización de la práctica de proclamación es sumamente eficiente y ordenada. La Casa Central de cada país asigna un territorio determinado a cada Salón o “sucursal”. Luego, el territorio total asignado a esta unidad es dividido en porciones más pequeñas y se le asigna como responsabilidad de un proclamador. Las actividades de testificación pueden ser realizadas en cualquier día y horario, si bien existen recomendaciones que señalan momentos más propicios para dichas tareas. Por ejemplo, en barrios residenciales, tal vez las actividades se reservan para días de semana, donde se espera poder encontrar allí a amas de casa y ancianos, en general público más disponible a mantener conversaciones con los Testigos de Jehová. Sin embargo, todo es variado, si bien no improvisado. La testificación es una actividad planificada, pensada y estudiada, y que obliga al proclamador a prepararse previamente a salir a la calle y divulgar las verdades bíblicas. Los proclamadores disponen de unas planillas que registran datos del domicilio, personas que allí habitan, recepción general de la folletería entregada. También registran si el trato ha sido bueno o malo, si la persona ha manifestado algún interés en un estudio bíblico personalizado (donde un proclamador visita periódicamente a la persona para estudiar la Biblia), o si por el contrario prefiere no ser molestada sucesivamente. Toda la

información registrada por cada proclamador es luego consolidada en unos informes centrales, llamados Informe del Servicio de Campo. Allí también se registra la distribución de la literatura.

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*⁵⁴ señala que el modo de proclamación de puerta en puerta es tal como Cristo le indicó a sus Apóstoles que realizaran esta tarea.

La testificación también exige una presentación particular de la persona encargada de llevar adelante tal práctica. Los textos preparatorios para la proclamación sugieren el uso de una vestimenta formal, recatada y pulcra. Los varones (incluso niños) generalmente visten camisa con corbata, pantalón de vestir, zapatos y saco, aunque si es temporada estival la vestimenta es la misma sin éste último. Por su parte, las mujeres (incluso las niñas) acostumbran usar polleras largas, por debajo de la rodilla, en colores discretos, camisas o remeras no ceñidas al cuerpo, poco maquillaje y accesorios. La clave es la austeridad. Casi todos ellos utilizan además maletines, bolsos o agendas en donde guardan los elementos para la proclamación (literatura especializada, informes de registro, biblia y demás). El modo de vestir resulta, pues, característico, y por ello también un indicador de su pertenencia religiosa.

La proclamación generalmente es grupal, al menos de dos miembros de la congregación. Muy difícilmente un proclamador desarrolle su actividad planificada de modo individual; a lo sumo un anciano pudiera hacerlo. Sin embargo, generalmente son parejas (mixtas o no), a las que se suman jóvenes y niños. Nuevamente, el mandato bíblico de hacer discípulos de dos en dos es la justificación religiosa de esta práctica.

⁵⁴ 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.

Los proclamadores cuentan con algún tipo de entrenamiento previo. Parte de tal capacitación se vincula con aspectos muy básicos vinculados con la cortesía o los modos de iniciar una conversación que resulten agradables para el interlocutor. Además de estos elementos más rudimentarios, los proclamadores también cuentan con entrenamiento en cuestiones de retórica y oratoria, como también en modos de argumentación según la temática propuesta o la objeción presentada por el interlocutor. Estos entrenamientos forman parte de las actividades de la Escuela del Ministerio Teocrático, que se llevan a cabo en los Salones del Reino. “A partir de enero de 2003, los Testigos utilizan en esas reuniones el manual llamado Beneficiése de la Escuela del Ministerio Teocrático. Esta publicación, ordenada en forma de lecciones, busca desarrollar las destrezas para la testificación y es de lectura necesaria para todos los proclamadores” (Romero Puga y Campio López, 2010: 148). En la Escuela también se distribuye una revista de edición mensual, llamada Nuestro Ministerio del Reino, que revisa y reitera ciertos consejos útiles al momento de la testificación. En los Salones del Reino se realiza la distribución del resto de la literatura utilizada (las revistas La Atalaya y ¡Despertad!) y una cantidad importante de folletería agrupada por temas específicos. Todos estos materiales operan como apoyo necesario para la actividad de proclamación.

La testificación puede asumir distintas modalidades, y cada una de ellas se encuentra sujeto a la habilidad del proclamador de “detectar” la necesidad o el mejor modo de establecer una conversación con la persona a la que visita. Sea cual fuese el modo elegido, la expectativa del proclamador siempre es la misma: transmitir “la verdad bíblica” o “las buenas noticias que Dios tiene para con los hombres”. Conocer la “verdad” (es decir, el modo de comprender la Biblia y el código ético que de ello se desprende) siempre es una buena noticia, motivo por el cual los Testigos de Jehová asumen la proclamación como una tarea de divulgación de buenas nuevas, y en general, es realizado con profundo y sincero optimismo.

El modo de transmitir los contenidos pretendidos se sustenta, en general, en la comunicación de alguna consideración teológica fundamental, y la invitación a realizar la

lectura de algún material literario que ofrecen dejar en ese momento. Si el interlocutor se mostrara interesado o receptivo, probablemente se pretenderá establecer una nueva visita, coordinando horario y día, e incluso se lo podría invitar a mantener reuniones privadas de lectura de la Biblia. También se lo puede invitar a participar de una reunión en el Salón del Reino correspondiente a su territorio.

Los Testigos de Jehová le asignan una preponderancia máxima a la actividad de testificación. El cumplimiento de estas actividades, fundamentalmente en lo relacionado con la actitud y la predisposición para hacerlo, se encuentra sujeto a la responsabilidad subjetiva de cada creyente. Con ello se pretende resaltar el hecho de que el mecanismo de control social más importante que opera con vinculación a esta práctica es el interno. Existen, claro está, ciertos elementos de control a nivel de la congregación. Generalmente, el anciano del territorio es el responsable por controlar y observar el cumplimiento de la dedicación de los miembros de su territorio a las actividades de testificación. Sin embargo, este control no resulta tan estricto como parece. El Testigo es capaz de aducir motivos personales, siempre objetivos (tales como muchas horas de trabajo, dificultades de organización de la dinámica familiar, falta de tiempo) para dedicar menor cantidad de horas que las esperadas para la actividad de testificación. Por otra parte, no existen modos formales de control respecto de la actitud asumida por cada Testigo al momento de la proclamación. Es decir, no existen mecanismos que evalúen si el Testigo asume una actitud positiva y entusiasta, y si agota todos los recursos posibles para la proclamación; o si por el contrario, sólo toma una posición apática y pasiva. El modo de testificar, en última instancia, queda librado a la conciencia subjetiva de cada proclamador.

La tarea de testificación no es sencilla. El acercamiento de puerta en puerta supone desafíos importantes para el Testigo. El principal consiste en ser capaz de iniciar una conversación con alguien que no lo espera, y generar en su interlocutor el interés necesario para poder mantener dicha comunicación, y en el mejor de los casos, establecer compromisos a futuro. En la Escuela del Ministerio Teocrático, los Testigos son entrenados acerca de los mejores métodos para entablar conversaciones y detectar el interés del

interlocutor. Se pretende desarrollar habilidades de percepción que le permitan detectar aspectos que le puedan resultar atractivos a su interlocutor. Por ejemplo, si el Testigo se acerca a un domicilio, y advierte que existen personas enfermas viviendo allí, o que la mujer que lo atiende es separada, probablemente asumirá estas temáticas como potenciales disparadores del interés. De este modo, se pretende que la testificación no sea una mera reproducción de un mensaje elaborado previamente sin destinatario definido, sino más bien la presentación de “las buenas noticias” que resultan adecuadas, pertinentes e interesantes a ese interlocutor en particular.

También existe un entrenamiento específico para hacer frente a las objeciones más generales que deben hacer frente los Testigos al momento de llevar a cabo su práctica de testificación. Muchas de estas objeciones, organizadas como argumentos, cuentan con estructuras contra-argumentativas que el Testigo es capaz de estudiar y reproducir en caso que las mismas aparezcan en su proclamación. Sólo la convicción personal y la actitud subjetiva de cada Testigo es la que determina cuánto y cuán insistentemente debe contra-argumentar.

Ciertamente, en la práctica de proclamación se hace manifiesta una plétora de formas y prácticas sociales discriminatorias. “La Watch Tower reconoce que en el auditorio suele existir una apreciación desfavorable hacia el grupo. Muchos de los esfuerzos argumentativos de la organización estarán encaminados a cambiar ese punto de vista en su auditorio” (Romero Puga y Campio López, 2010: 152). Las representaciones sociales sobre lo que es un Testigo de Jehová opera como un obstáculo poderoso para la testificación. En general, los Testigos son considerados sectarios, peligrosos, vagos, insistentes, raros y muchos otros calificativos, en su mayoría discriminatorios, que dificultan la posibilidad de llevar a cabo su práctica religiosa primordial⁵⁵.

⁵⁵ En el Capítulo VIII se presentan los resultados del trabajo empírico realizado para esta Tesis Doctoral que recupera la percepción social que se tiene del Testigo de Jehová.

Por tal motivo, parte de la formación del Ministerio Teocrático pretende reforzar la identidad religiosa del Testigo de Jehová, a partir de las mismas dificultades que debe enfrentar en la testificación en el campo. Es decir, la práctica religiosa central de los Testigos de Jehová opera también como legitimador de la identidad religiosa asumida por la adhesión al movimiento. Para los Testigos de Jehová, las dificultades a las que debe enfrentarse el creyente en su vida cotidiana no hacen sino confirmar que es un pleno “conocedor de la verdad”, y por ello, que se encuentra “en el camino correcto”. El rechazo del Testigo en la testificación y proclamación opera como confirmador de su identidad religiosa, y por ello, como fuente permanente de renovación de la creencia.

6.2.4.2.1. Las publicaciones. Herramientas para la testificación.

La práctica de la testificación y proclamación no puede separarse de la utilización de material impreso o literatura especializada. En los mismos orígenes de la Organización se encuentra el interés por divulgar las “verdades bíblicas” por medio de sermones impresos y discursos que luego eran publicados en periódicos a lo largo de todo Estados Unidos. Incluso en el momento fundacional, de la mano del Pastor Russell, la publicación de los tomos que conformaban los *Estudios de las Escrituras* era primordial para la propagación del mensaje sostenido por la Asociación. Luego, en la “era Rutherford” la práctica de publicaciones periódicas asumió un carácter mayor, tomando la forma de una verdadera industria controlada por el Comité de Publicaciones. Dado que la Asociación asume un carácter internacional en relativamente poco tiempo, se hizo necesario que las publicaciones fueran traducidas en varios idiomas distintos. Por otro lado, la Asociación de los Testigos de Jehová ha mantenido un férreo control sobre el material publicado, de modo tal que todo material impreso es controlado y autorizado por la Casa Central de la Organización.

Sin dudas, de todas las publicaciones realizadas por la Asociación, la más importante ha sido *The Watchtower*, conocida también como *La Atalaya*. La misma ha sido el canal privilegiado de comunicación y ha tratado temas sensibles vinculados con aspectos

doctrinarios del movimiento, así también como vía de aclaraciones y revisiones realizadas con el curso de los años. La revista asume su rol central en la práctica de la testificación a partir de 1918, cuando J. Rutherford asume su cargo como presidente de la Asociación. Una segunda publicación, iniciada con la administración Knorr, llamada *¡Despertad!*, completa el abanico de literatura periódica de uso común en la práctica de proclamación de la verdad.

La Atalaya fue la primera publicación de la Asociación, de existencia previa incluso a la formación de la misma. Sus orígenes se remontan a los primeros años de la práctica de divulgación religiosa que realizara el Pastor Russell, luego de su separación de H. Barbour, hacia finales de 1879. La publicación contó con varios nombres, hasta que en 1939 asume el definitivo (su nombre completo es *La Atalaya. Anunciando el Reino de Jehová*). En gran medida, esas modificaciones a lo largo del año se vincularon con los mismos cambios que sufrieran ciertas consideraciones del nuevo movimiento naciente, en particular aquellos vinculados con los aspectos proféticos.

Originalmente, la revista era muy pequeña, de no más de ocho páginas, y recién para 1950 asume el formato actual, de treinta dos páginas y edición quincenal. La Atalaya fue, y es traducida, a varios idiomas. En la actualidad, su tirada debe ser calculada por millones. “Por muchos años, *La Atalaya* fue una publicación dirigida a los cristianos consagrados y su tirada era limitada. En 1916 se imprimían 45 mil ejemplares. Sin embargo, a partir de 1935 se animó a los Testigos pertenecientes a la “gran multitud” a leerla regularmente. En 1939 comenzaron a ofrecerse suscripciones al público con lo que el número de lectores se elevó hasta 120 mil. Al año siguiente la revista se ofrecía a la gente en las calles. A inicios de 2005 *La Atalaya* contaba con una tirada media quincenal de 26 millones 439 mil ejemplares y era publicada en 150 idiomas” (Romero Puga y Campio López, 2010: 157).

La revista contiene una variedad de temas y tratamientos. Generalmente cuenta con un artículo y varios otros relacionados vinculados con un tema central. Asimismo, contiene material más específico para aquellos Testigos dedicados al estudio de la Biblia. Todo el

material presentado se encuentra a su vez acompañado de una serie de preguntas tendientes a ser utilizadas como confirmatorias de la internalización de ciertos contenidos dogmáticos fundamentales, y que, claro está, operan como refuerzos para la creencia sostenida. Asimismo, las referencias bíblicas con una constante en la redacción de los artículos. De este modo, la revista ofrece interpretaciones legítimas sobre ciertos pasajes bíblicos, y por ello, también es un recurso utilizado habitualmente por los Testigos para confirmar su propio entendimiento de las verdades bíblicas.

La Atalaya también es el medio de comunicación por excelencia de la Casa Central con el resto de las unidades o Salones. De tal modo, en sus páginas se incluyen datos de interés vinculados con modificaciones de la estructura burocrática de la Asociación, o datos de interés relacionado con el número de fieles, países donde la Asociación se encuentra presente y muchos otros.

La segunda publicación, llamada *¡Despertad!*, es de factura más reciente, si bien ya tiene casi cien años siendo publicada. Su nombre original era *The Golden Age* y fue publicada por primera vez en octubre de 1919. La publicación de esta revista perseguía, al menos originalmente, propósitos distintos a los de La Atalaya. Se pretendía que operara como un canal de comunicación fluido entre la Organización y sus miembros, con un tratamiento de temas generales y variados, no necesariamente vinculados con aspectos dogmáticos o religiosos, al menos de modo evidente. La publicación pretendía mostrar las características de la vida contemporánea, con todos los riesgos que la misma implica para aquellos que no siguen la palabra de Dios. A diferencia de La Atalaya, esta publicación siempre pretendió alcanzar al público general. Su tirada siempre ha sido mayor. Según datos de 2010, el promedio mensual superaba los 38 millones de ejemplares.

La revista cuenta con varias secciones. En general, una temática central es tratada por medio de varios artículos y luego son presentados otros varios temas de interés general. Al igual que La Atalaya, cuenta con secciones (no siempre las mismas) que tratan sobre temas bíblicos u ofrecen la interpretación de algún suceso particular a la luz de las

Escrituras. El tratamiento otorgado a los temas discutidos en la publicación se vincula con la concepción milenarista o escatológica de la Asociación. Los “problemas” detallados en sus páginas revelan que el “fin de los tiempos” se encuentra cercano y que “el camino de salvación” sólo puede ser adoptar la posición sostenida por los Testigos de Jehová.

6.2.5. La afirmación de la identidad religiosa: la conformación del “nosotros”

Puede entenderse como identidad un sistema de relaciones sociales y representaciones colectivas por medio del cual el actor social se define a sí mismo, a partir de su relación con los demás. En este sentido, la identidad siempre es relacional, y por ello, definida institucionalmente a partir de la inserción del sujeto en un sistema de relaciones sociales estructurado. En términos empíricos o fácticos, la identidad se define por la adscripción y la adquisición de status-roles en un entramado institucional complejo.

El caso de los Testigos de Jehová resulta esclarecedor respecto de los modos de significar su identidad a partir de la contraposición con un “ser distinto” al resto de la colectividad en la cual se insertan. Esta identidad es reforzada a partir de elementos doctrinarios y prácticas religiosas cotidianas, que confluyen en un “ser” Testigo de Jehová que, a los ojos de los propios creyentes, los distingue visiblemente de los demás. Ese elemento de distinción es considerado con sumo orgullo por aquellos que se reconocen como “portadores de la verdad” y de las “buenas noticias que ofrece el Evangelio”, y por ello, opera como elemento diferenciador, al tiempo que como pauta de identificación. Los Testigos de Jehová advierten que su práctica de testificación personal, de puerta en puerta, es el elemento distintivo primordial, e instancia de identificación con el grupo esencial. La evangelización no es actividad exclusiva de los Testigos de Jehová; sin embargo, la modalidad de la proclamación y la testificación es única y por ello opera como punto de diferenciación social con relación al resto de los miembros de una colectividad.

“Un elemento que dota de identidad al Testigo de Jehová y lo legitima frente a las otras confesiones es, justamente, ese trabajo de testificación de puerta en puerta. En los

hechos, los miembros de la agrupación se asumen como depositarios del mandato “vayan, por lo tanto, y hagan discípulos de gente de todas las naciones” (Romero Puga y Campio López, 2010: 219).

La práctica de la predicación, proclamación o testificación no es exclusiva de los Testigos de Jehová. Muchas otras religiones dentro del campo cristiano tienen dentro de sus preceptos y prácticas religiosas la prédica y la proclamación del texto bíblico. Sin embargo, como pauta de conformación de una identidad exclusiva, los Testigos de Jehová afirman su propia identificación como miembros de grupo con la práctica de la prédica. Para ello, se descalifica a las demás religiones que realizan esta práctica. Sólo los Testigos de Jehová cumplen el mandato divino, que en el texto bíblico señala el modo en que debe realizarse la práctica de la proclamación. Otras confesiones que utilizan medios y modos distintos a los prescritos en el texto sagrado, incumplen el mandato divino, y por ello se diferencian notablemente del Testigo de Jehová, que es el *único* que acepta y cumplimenta el mandato de Dios.

La predicación, al consagrarse como la práctica religiosa axial del Testigo, es objeto de cuidadosa planificación, realización y control. Todo proclamador (es decir, todo Testigo de Jehová) debe cumplir con ciertas horas de dedicación mensual a la práctica de proclamación, y debe asimismo cuidadosamente registrar su trabajo en el campo, lo que incluye un informe detallado de las visitas realizadas y la literatura entregada. El responsable de cada Salón del Reino luego consolida toda la información de los miembros de su congregación, y envía la información en forma postal a la Casa Central, que consolida la información a nivel mundial. La práctica de proclamación, en tanto conforma parte del núcleo central de creencias del Testigo de Jehová, opera como mandato ético y en virtud de ello, se confía que cada hermano lo hace con sincera vocación y dedicación. Sin embargo, la estructura de notificación y control de la práctica religiosa también hace pensar que la misma podría ser el resultado de la eficaz aplicación de mecanismos sutiles de control social.

Si bien todos los Testigos de Jehová se consideran hermanos (como categoría identitaria que los aúna y unifica), también existen diferencias, basadas fundamentalmente en el tiempo de dedicación mensual a la práctica de la testificación. Por ello, todo Testigo de Jehová es un proclamador, cuya obligación es dedicar algunas horas mensuales a la predicación. Existe, por otro lado, la figura del precursor, cuya dedicación mensual es mucho mayor. Existen tres tipos de precursores: auxiliar, con una dedicación mensual mínima de cincuenta horas; y el regular, cuya dedicación mensual mínima es de setenta horas. Por último, el precursor especial duplica las horas mensuales mínimas del precursor regular dedicadas a la predicación. Dado que la actividad del precursor especial exige una dedicación horaria mucho mayor, es el único que recibe una mensualidad de la Sociedad. En cambio, tanto el proclamador como los precursores auxiliar y regular, dedican sus horas de servicio en momentos libres de sus otras obligaciones. Existe, también, la figura del anciano, cuya responsabilidad es mucho mayor, ya que se encarga de la dirección de la congregación. Muchas veces una misma congregación tiene varios ancianos responsables. A pesar de lo que denota el vocablo, el anciano no necesariamente es una persona de edad avanzada.

Al igual que otras religiones cristianas (si bien para los Testigos de Jehová, los únicos verdaderos cristianos son ellos; en cambio, las otras confesiones forman parte de la “cristiandad”), los Testigos de Jehová practican el bautismo. El bautismo opera como afirmación de la identidad religiosa, y al mismo tiempo como elemento diferenciador con relación a los demás “cristianos bautizados” (no de modo legítimo). “El bautismo constituye la declaratoria pública de que el individuo ha decidido dedicar su vida a Jehová; sin embargo, una parte importante del significado del acontecimiento radica en el compromiso que el estudiante sella con la organización” (Romero Puga y Campio López, 2010: 222).

No todo Testigo puede acceder al bautismo, ni tampoco existe un tiempo determinado previamente que debe ser cumplido para poder ser bautizado. El bautismo es una decisión del sujeto, al tiempo que debe ser autorizado por el anciano de la congregación. La

autorización no es arbitraria, sino que es ofrecida una vez que el hermano logra demostrar una asimilación plena de las doctrinas y mandatos que la religión estipula. Para ello, el anciano realiza una evaluación por medio de una serie de preguntas (aproximadamente son ochenta), que se encuentran disponibles en el libro *Organizados para efectuar nuestro ministerio*. Asimismo, se considera su asistencia a las reuniones de los Salones del Reino, su comportamiento cotidiano y su dedicación a la práctica de la testificación. Luego de la consideración global de estas cuestiones, el hermano se encuentra en condiciones de ser bautizado. Las ceremonias de bautismo son colectivas y se realizan en asambleas de distintos territorios.

El bautismo se practica por inmersión completa, y se ejecuta una vez que el Testigo confirma su deseo de dedicación a la Asociación. Considerando la cuestión de la identidad que aquí se trata, el futuro bautizado es consultado en la ceremonia de bautismo del modo siguiente: “¿Comprende usted que su dedicación y bautismo lo *identifican como Testigo de Jehová* asociado con la organización que Dios dirige mediante Su espíritu?” (Romero Puga y Campio López, 2010: 223; la cursiva es propia). De este modo se confirma que el bautismo opera como elemento identificador que pretende impactar en la subjetividad del sujeto a partir de la conformación de la dicotomía “concedor de la verdad” / aún sujeto en la oscuridad y la mentira.

Si se considera que la identidad religiosa del Testigo de Jehová muchas veces es objeto de una alternación, no resulta sorprendente que la Asociación establezca que el bautismo está reservado para aquellos que tienen plena conciencia de la identidad que asumen por ese acto. Los Testigos de Jehová no consideran legítimo el bautismo de bebés o niños, dado que sostienen la necesidad de comprensión plena de “la verdad” que se comprometen a predicar de casa en casa. A diferencia del bautismo católico, que lo entiende como dador de gracia santificante, para los Testigos de Jehová el bautismo no elimina el pecado original. “El bautismo, pues, es mirado entre los Testigos como el comienzo de su servicio sagrado y su ordenación como ministros (Romero Puga y Campio López, 2010: 224). En términos sociológicos, el bautismo confiere un nuevo status al

sujeto y, en consecuencia, lo compele al desempeño de determinado rol o conducta. Por ello, no es erróneo señalar que el bautismo opera como mecanismo de afirmación identitaria, en el seno de la comunidad religiosa de los Testigos de Jehová, en particular, y con relación a las otras confesiones religiosas, en general.

Como todo rito religioso, existen una serie de exigencias que deben ser cumplidas para que el bautismo sea considerado como legítimo. Estas diferencias con el bautismo practicado por las confesiones católicas o protestantes operan como afirmadoras de la identidad religiosa del grupo de los Testigos de Jehová. Entre las exigencias comunicadas, se encuentra la obligación de que el bautismo sea llevado a cabo sobre alguien que conozca plenamente la “verdad bíblica”. Sólo se aceptan bautismos por inmersión (a diferencia de la aspersion o vertido parcial de agua de otras confesiones). Asimismo, sólo son válidos los bautismos realizados por hombres dedicados a la proclamación. Las mujeres son incapaces de bautizar o bautizarse; sólo pueden participar de una ceremonia de este tipo si se encuentra presente otro hermano listo llevar a cabo el bautismo.

Un modo de conformación de la identidad religiosa también se establece por afirmar elementos de diferenciación con otros movimientos. Al diferenciarse socialmente, se afirma la propia identidad. En este sentido, no es extraño entonces que los Testigos de Jehová intenten diferenciarse de otros movimientos religiosos no autorizados o considerados sectarios. Si bien es sabido que la noción sociológica de secta no importa una valoración de ningún tipo, sino más bien un modo de establecer relaciones sociales al interior del agrupamiento, el sentido o significado socialmente generalizado y anclado en el sentido común le adscribe al término “secta” o “sectario” una clara connotación negativa. Este sentido muchas veces es asignado a los Testigos de Jehová, especialmente a partir de la consideración de ciertos modos de comportamiento social que, en el sentido común, se relacionan con prácticas sociales indeseables, tales como el apartamiento, el lavado de cerebros y la anulación de la propia subjetividad. Los Testigos de Jehová reconocen que muchos de estos significados son asignados a su propio movimiento, y que en cierta parte de la población, su movimiento es considerado una “secta” peligrosa. Por

tal motivo, parte de su identidad religiosa se conforma a partir de una negación de este sentido, invocando razones que pretenden demostrar que el movimiento religioso de la Asociación lejos está de ser calificado como secta. Esta nominación constituye un elemento de discriminación discursiva, en general producida y reproducida por los medios masivos de comunicación.

“Aunque el tema no es tratado en las publicaciones del grupo con la frecuencia que otros tópicos, sí se descarta que sus miembros formen una comunidad marginal o que usen técnicas engañosas y poco éticas para captar adeptos” (Romero Puga y Campio López, 2010: 227). El modo de argumentar en favor de esta idea se sostiene sobre el comportamiento que asumen los Testigos en sus prácticas religiosas cotidianas. Ellos afirman que sus actividades de proselitismo y testificación se realizan en el espacio público. De hecho, la proclamación es realizada de casa en casa, pero en el ámbito de lo público (en la calle). Sólo aquel individuo que muestre un interés particular en conocer más “las verdades bíblicas” accede al estudio de la misma en el ámbito de lo privado. El rechazo de todo ritual “mágico” o con tintes misteriosos es axial en el conjunto de creencias de los Testigos de Jehová. Las reuniones en los Salones del Reino son de acceso público; cualquier interesado puede ingresar en los días y horarios de reunión y asistir a las mismas.

Por otro lado, y de modo complementario, los Testigos de Jehová se diferencian de movimientos sectarios al señalar que su comportamiento es similar al de los primeros cristianos, quienes también fueron acusados de formar parte de grupúsculos peligrosos que atentaban contra el orden social vigente en su época. De este modo, la identidad religiosa se refuerza a partir de la actualización de esa situación de origen con la situación actual. Los Testigos de Jehová reactualizan el conflicto que las comunidades cristianas originarias debían enfrentar.

Asimismo, los Testigos de Jehová rechazan la noción de un liderazgo carismático que conduzca los destinos de los creyentes, tan común en ciertas sectas y movimientos

considerados peligrosos. La organización de los Testigos de Jehová, tanto en el ejercicio de su práctica religiosa central (la testificación) como en su participación en las reuniones en los Salones del Reino, niega toda pretensión de seguimiento ciego a un líder. La Asociación pretende resaltar de modo constante el modo de estructuración horizontal que asume el movimiento.

Por último, los Testigos de Jehová señalan que generalmente las sectas se encuentran conformadas por pequeños grupos. Sin embargo, la Sociedad de los Testigos de Jehová difícilmente pueda ser considerada como un pequeño grupo, según aducen sus propios miembros. La confirmación de que existen más de siete millones de Testigos de Jehová distribuidos a lo largo de todo el mundo debiera servir como evidencia suficiente de que este movimiento no se trata de una secta de unos pocos. Además, aducen sus miembros, el proceso de conversión para constituirse como Testigo de Jehová no es inmediato, ni está libre de desafíos y compromisos profundos que deben ser asumidos. Todo ello entra en franca contradicción con la pretendida nominación de sectario con el cual se lo califica al movimiento.

Sin embargo, este rechazo a ser considerados como secta no elimina la utilización de este término por parte de los Testigos para calificar a otros movimientos, incluso algunos de ellos bien constituidos. Como estrategia de afirmación de la propia identidad religiosa, se afirma que otras religiones son “sectas”. Por ejemplo, en varias ocasiones ese es el término utilizado para referirse a la Iglesia Católica, incluso en países donde el catolicismo es la religión dominante.

En este sentido, tampoco resulta sorprendente la necesidad que tienen los Testigos de Jehová de establecer un conjunto de creencias básicas que lo diferencian con otros movimientos religiosos que comparten el campo cristiano. En virtud de ello, la primera diferencia que sostienen (con el objetivo de afirmar su propia identificación como Testigos de Jehová) es “la existencia de dos tendencias religiosas de acuerdo con la posición que cada uno adopta respecto de la Biblia y las enseñanzas de Jesús (Romero Puga y Campio

López, 2010: 218). Sólo los Testigos de Jehová se consideran verdaderos cristianos. Si bien muchas otras religiones se arrojan la pertenencia al movimiento religioso iniciado por Cristo, en realidad se trata de una tergiversación del sentido original que los primeros cristianos le habían dado a las palabras y enseñanzas de Jesús. Por ello, no debe confundirse el cristianismo (los Testigos de Jehová se consideran los únicos legítimos cristianos) con la cristiandad, un movimiento que agrupa a una plétora de creencias (desde el catolicismo hasta las religiones protestantes) cristianas infectadas de apostasía. El camino de la cristiandad se inicia a principios del siglo IV d.C., con la conversión del Emperador Romano Constantino al cristianismo. En realidad, según los Testigos de Jehová, se trató de la fusión contaminante de las enseñanzas del cristianismo con ritos y concepciones paganas. Muchas de las prácticas religiosas católicas y protestantes se consideran impregnadas de este impulso apóstata; ciertos dogmas católicos o prácticas protestantes no encuentran sustento alguno en el texto bíblico ni en el modo de vida que asumieron los primeros cristianos. En este sentido, gran parte de la afirmación de elementos identitarios comunes del Testigo de Jehová se constituye como una negación o diferenciación de dogmas y creencias del catolicismo, en general, y de cualquier otra religión perteneciente a la “cristiandad”, en particular. Esto es muy importante, pues para muchos de los legos que hacen uso de medios de comunicación masiva, un Testigo de Jehová forma parte del movimiento protestante, con elementos diferenciadores (tal como la proclamación o la prohibición de transfusiones de sangre), pero en última instancia, con significativas semejanzas. Por el contrario, los Testigos de Jehová se esfuerzan por confirmar su identidad a partir de la negación de prácticas religiosas, creencias dogmáticas y principios ideológicos distintos que los sostenidos por los protestantes.

Entre las muchas diferencias teológicas existentes entre otros movimientos de la “cristiandad” (en el sentido común, otros movimientos religiosos cristianos), los más notables se vinculan con la concepción particular que asumen los Testigos sobre la figura de Cristo. En gran medida, estas formas de afirmación de la propia identidad religiosa se presentan a partir de una confrontación con el dogma católico, religión perteneciente al campo de la “cristiandad” que, a los ojos de los Testigos de Jehová se presenta como

creencia dominante, pero que subvierte las enseñanzas y las verdades volcadas en el texto sagrado. Respecto de la figura de Jesús, los Testigos de Jehová la consideran la primera criatura. Es decir, a diferencia del dogma católico de la Trinidad, que entiende que Padre, Hijo y Espíritu Santo forman parte de la misma persona, los Testigos de Jehová la consideran una criatura más, con mayor relevancia que el resto de las creaciones divinas. La persona de Cristo está por encima de cualquier otro hombre, e incluso de los ángeles, pero no es equiparable a Dios. Sólo Dios merece adoración. El Espíritu Santo se entiende como la fuerza activa de Jehová, y por ello carece de personalidad. Según los Testigos no existe en las Escrituras mención alguna de la Trinidad. La concepción católica es, en este sentido, una interpretación inadecuada del texto bíblico, sumida de imprecisiones provenientes del paganismo o de filosofías de la Grecia Antigua.

Esta concepción de Dios es, al mismo tiempo, un elemento distintivo del grupo. Según los Testigos de Jehová, el único modo adecuado de nominar a Dios es por el nombre que aparece en las Escrituras. La traducción de la Biblia que utilizan los Testigos lo llama Jehová, y aparece miles de veces. “Más allá de que esta versión emplea seis mil novecientas setenta y tres veces el nombre de Jehová en las Escrituras hebreas, la Watch Tower ha incluido 237 veces el nombre en el Nuevo Testamento...” (Romero Puga y Campio López, 2010: 226). De este modo resulta notable que los Testigos de Jehová se reconocen como tales por medio de la salvaguarda del verdadero nombre de Dios. Este elemento opera como pauta que conforma identidad social de una manera poderosa. Los propios Testigos reconocen que, siempre que se menciona a Jehová, en el imaginario social se hace presente la imagen de los Testigos de Jehová. De algún modo, podría pensarse que el uso del término opera como nominador del grupo, y por ello, como elemento que conforma, afirma y reafirma de modo constante la identidad de grupo.

Otros elementos religiosos operan como diferenciadores del resto de los grupos religiosos de la “cristiandad”. Los Testigos de Jehová rechazan el lugar de primacía otorgado por el catolicismo a la figura de María, madre biológica de Jesús. El catolicismo, por medio de la formulación dogmática, ha dado a la figura de María privilegios por encima de todas las

demás criaturas. Según el dogma católico, a la Virgen María se le debe hiperdulía (veneración mayor que a cualquier otra criatura, incluso ángeles y santos), se le reconoce el título de Theotokos (Madre de Dios), y se consideran tres dogmas fundamentales de la veneración mariana: la inmaculada concepción (María fue concebida de modo tal que fue preservada del pecado original), el parto virginal (María fue Virgen antes, durante y luego del parto natural por el cual naciera Jesús), la ascensión en cuerpo y alma al cielo). Todos estos dogmas católicos son refutados por los Testigos de Jehová, nuevamente utilizando como razón de tal rechazo la lectura ajustada del texto bíblico. Según los Testigos, no aparece en las Escrituras ninguna mención que pueda confirmar la concepción libre de pecado de María, lo mismo que su ascensión gloriosa o su condición virginal posterior al nacimiento de Cristo. De hecho, los Testigos de Jehová interpretan que María, luego de concebir virginalmente a Cristo, mantuvo una vida de esposa fiel con José, y una vida conyugal “normal”.

En virtud de ello, resulta claro que el conjunto de creencias de los Testigos de Jehová reserva de modo exclusivo a Dios la adoración. Es decir, sólo Dios es objetivo de verdadera adoración. Cualquier otra criatura (Jesús, María, personas santas y ángeles) se encuentra excluida de tal privilegio. Según los Testigos de Jehová, quien adora a alguien o algo más que no sea Jehová, comete pecado de idolatría. Este argumento religioso es utilizado para negar la posibilidad de que un Testigo de Jehová brinde respeto a la bandera de una nación, o cante un himno, junto con otra justificación más profunda, vinculada con la concepción del llamado “reino teocrático”, del cual todo Testigo de Jehová forma parte.

Con relación a esto último, es menester señalar que los Testigos de Jehová rechazan toda hierocracia, dado que la misma no encuentra fundamento en el texto bíblico, según sus interpretaciones. Los Testigos consideran que la estructura burocrática del catolicismo, conocida como papado, no refleja las enseñanzas de Jehová. Por tal motivo, la propia organización jerárquica de los Testigos de Jehová intenta alejarse de la concepción más generalizada en el catolicismo de una hierocracia iniciada por la figura de Pedro, y continuada siglos después hasta la actualidad. Con relación a la temática, la crítica de los

Testigos de Jehová se orienta hacia la inexactitud de la interpretación del texto sagrado, la ausencia de pruebas empíricas concretas, y a ciertos hechos a lo largo de la historia de la Iglesia Católica que cuestionarían su condición de ser reflejo de las primeras comunidades cristianas⁵⁶. El cuestionamiento a la estructura hierocrática del Papado también se concentra en la propia figura del Papa. En este caso, se invalida su condición de infabilidad de declaración dogmática (cuando el Papa declara *ex cathedra*). Tal impugnación no se debe únicamente a la inexistencia de una prueba bíblica que así lo indique, sino también a la propia concepción que tienen los Testigos de Jehová respecto de las “verdades religiosas”. En sentido estricto, los Testigos de Jehová no creen en dogmas (verdades reveladas que deben ser creídas por fe), dado que su conocimiento de la “verdad” se basa en el estudio y el entendimiento.

6.2.6. Estructura organizativa

El término de estructura organizativa podría ser discutido e impugnado por los Testigos de Jehová. Ellos mismos no se consideran regulados por una estructura jerárquica, al menos no entendida esta como una estructuración de relaciones de supra-subordinación. En este sentido, rechazan la existencia de una “clase clerical”. Los Testigos de Jehová consideran que su actuar en el mundo se encuentra regulado por una teocracia. “Jehová tiene una organización y ésta no es democrática en ningún sentido. Jehová es supremo, y su gobierno u organización es estrictamente teocrática. Esta conclusión no está abierta a refutación” (Romero Puga y Campio López, 2010: 234).

La organización actual de la comunidad pretende ser una reedición de las primeras comunidades cristianas, en las cuales las personas tenían asignadas distintas tareas o responsabilidades, sin que por ello devinieran honores o privilegios. La pretensión perseguida es que la estructura organizativa no concentre su atención en la dinámica de poder, sino en la del servicio.

⁵⁶ Generalmente, en sus publicaciones, se hace mención de las muertes de las Cruzadas, la actitud del Vaticano durante el Holocausto judío y otras. También se cuestiona las riquezas del Vaticano y la actitud poco humilde y ostentosa de los Papas.

Los Testigos de Jehová reconocen la necesidad de que las distintas congregaciones a nivel local, nacional e internacional cuenten con una dirección, que les permita mantener identidad y unidad. Si se dejara libre la interpretación de las enseñanzas, modos de comportamiento y formas de administrar los bienes de la organización, existiría el riesgo de una pérdida de identidad, y en consecuencia, de escisión y disolución. De allí que los Testigos de Jehová consideren que el gobierno teocrático es el único válido y legítimo para asegurar la perdurabilidad del grupo.

En términos organizativos, la Watch Tower Bible and Tract Society cuenta como órgano superior de gobierno al llamado Cuerpo Gobernante. Según la propia percepción de los Testigos de Jehová, dicho cuerpo gobernante es considerado una expresión actual de los antiguos apóstoles. Son miembros ungidos con dedicación especial para las tareas de administración general. El Cuerpo Gobernante se encuentra en la Casa Central de la Sociedad, en Estados Unidos, y es el órgano de autoridad máxima de la Organización. Todo material publicado, toda interpretación bíblica, toda decisión administrativa es analizada y autorizada por él. Su ubicación se encuentra en la Casa Betel, en la ciudad de Brooklyn.

Por otro lado, cada sucursal de la Sociedad en algún país cuenta con un Comité de Sucursal, conformado por miembros elegidos y nombrados por la Casa Central. Su actividad fundamental es la de operar como mediador entre la Casa Central y las distintas congregaciones en cada uno de los países. Sus actividades principales son: informar y notificar a la Casa Central los avances en la tarea de proclamación y testificación, sugerir “adaptaciones” del mensaje transmitido en las publicaciones para el espacio local, sugerir el tratamiento de alguna temática específica, y administrar los bienes de la Sociedad en el ámbito de su territorio.

La actividad de la Sociedad en cada país es organizada a partir de una división territorial. De este modo, cada Salón del Reino se localiza en un territorio determinado, lo cual resulta importante para organizar y ordenar la tarea de la predicación. Existe la figura del

superintendente (también llamado epíscopo), cuya responsabilidad fundamental es coordinar la actividad de las congregaciones. En aquellos países donde existen varias de ellas, un superintendente de Circuito puede llegar a coordinar entre 15 y 25 congregaciones. Su trabajo es itinerante, dado que se trata primordialmente de observar, controlar y analizar la actividad de la Sociedad en cada una de las congregaciones. Un superintendente de Circuito puede llegar a visitar cada una de sus congregaciones incluso dos veces al año. Existe una figura superior, llamada superintendente de Distrito, también de carácter itinerante, dado que su trabajo descansa en la necesidad de controlar el curso de la obra de las distintas congregaciones. Ambos cargos son remunerados, debido a que la dedicación que es necesario hacer a este tipo de trabajo es virtualmente exclusiva.

En cada congregación existe uno o varios “ancianos” (también posiblemente llamados presbíteros). Su dedicación es casi plena a la congregación, pero todos ellos trabajan en otros empleos para su manutención. Su principal función es la de asistir a todos los miembros de su Congregación en lo que sea necesario (desde cuestiones materiales hasta aspectos vinculados con la creencia). En general, se afirma, se preocupan por las necesidades de cada uno de los Salones del Reino. Tienen una tarea eminentemente educativa, en tanto que son el punto de consulta necesario frente a la necesidad de pensar o interpretar los mandatos bíblicos o los diversos pasajes del texto sagrado. Por otro lado, un anciano no debe ser necesariamente una persona de edad avanzada, sino más bien alguien con la disponibilidad para dedicar parte de su tiempo a la obra de la Sociedad. Al mismo tiempo, la Sociedad prefiere que en cada congregación exista más de un anciano, cuando ello es posible, y que los mismos actúen de modo colegiado.

En cada congregación también actúan los siervos del ministerio (también llamados diáconos), cuya principal actividad se orienta a cuestiones “de gestión”: administrar los bienes materiales, rendición de cuentas, consolidar informes para la Casa Central, organizar las actividades de distribución de publicaciones, entre muchas otras posibles. Un siervo ministerial no tiene el mismo *seniority* que un anciano, si bien en algunos casos pueden ser elegidos para dirigir un estudio bíblico o conducir alguna disertación pública.

Por ello, se afirma que un diácono no requiere tanta formación religiosa como un anciano; es posible que el conocimiento de la literatura, normas de comportamiento y demás sea menor a éste último.

La Sociedad de los Testigos de Jehová requiere, como es esperable, de recursos en dinero para su mantenimiento material. A diferencia de otras confesiones religiosas, los Testigos de Jehová no consideran el diezmo como una práctica aceptada, al menos de modo coactivo. Sin embargo, se invita a todos los miembros de la Organización a colaborar con ella, sea por medio de la donación de tiempo (por ejemplo, con la práctica de la testificación) o dinero (por medio de contribuciones voluntarias). Tal vez existe más una obligación a ofrecer un diezmo espiritual (por medio de la entrega de tiempo para la realización de las actividades de proclamación y testificación) que un diezmo material.

La Sociedad se presenta como una entidad que no persigue lucro alguno. “Ninguno de los miembros del Cuerpo Gobernante, de los directores de sus agencias legales ni de las personas que se destacan en la organización recibe ganancia económica de la obra de los Testigos de Jehová” (Romero Puga y Campio López, 2010: 242). El dinero recaudado es utilizado para el sostenimiento de la estructura material de la Organización (mantenimiento y apertura de viejos y nuevos Salones del Reino, pago a las personas con dedicación exclusiva tanto en Betel como en el resto de las sucursales de la Sociedad, tareas de publicación de material impreso, entre otras). Las formas de contribución a la Organización pueden ser muchas y variadas, desde regalos, donaciones, pólizas de seguro, cuentas bancarias, hasta bienes inmuebles y testamentos. Sea cual fue el modo de contribución elegido, siempre debe ser informado a la Casa Central por medio de una carta que explique e indique que se trata de una contribución incondicional.

Gran parte de los esfuerzos materiales de los miembros para el mantenimiento de la obra se concentra en la práctica primordial que tiene la Sociedad: la publicación de libros y publicaciones periódicas. En este sentido, la Organización asume una forma de trabajo de carácter industrial, con importantes innovaciones, tanto técnicas como organizativas, que

conducen a una productividad y rentabilidad notables. Por ello, no resulta sorprendente observar que “la Watchtower Bible and Tract Society aparece en la lista de las cuarenta empresas privadas más rentables de Nueva York, al reportar ganancias por más de 951 millones de dólares, de acuerdo con los informes de 2001 y 2003 de la revista *Newsday*” (Romero Puga y Campio López, 2010: 245). Al mismo tiempo, es menester señalar que la publicación industrial de los textos distribuidos por la Organización exige de parte de ella la erogación de importantes sumas de dinero, fundamentalmente para la compra y mantenimiento de equipamiento de impresión y actividades vinculadas. La otra fuente de gastos de la Organización la constituye los gastos de mantenimiento de los Salones del Reino. En este caso, es advertible que los mismos cuentan con excelentes condiciones edilicias y equipamiento. Por último, el mantenimiento de los precursores especiales (gastos de viajes y demás) es la última fuente de erogaciones que la Organización.

6.2.6.1. Estructura organizacional de la Asociación de los Testigos de Jehová

El ideario de los Testigos de Jehová no admite la conformación de una hierocracia tradicional, según lo define Max Weber (Weber, 2002: 889 y ss.). En este sentido, al menos discursivamente, la Asociación no reconoce que la misma se organice en torno al tipo ideal weberiano de instituto religioso hierocrático.

En este sentido, según Chacón et al. (2001), la estructura organizativa de la Asociación se formaliza en una escala de responsabilidades, y encuentra su modelo organizativo en el texto bíblico. Según el mismo, no existe jerarquía organizativa, sino más bien distintos roles o funciones de acuerdo a las responsabilidades y tiempo de dedicación que cada uno de los creyentes pueda dedicar al servicio de la Organización. Chacón et al. (2001) proponen el siguiente modelo organizativo:

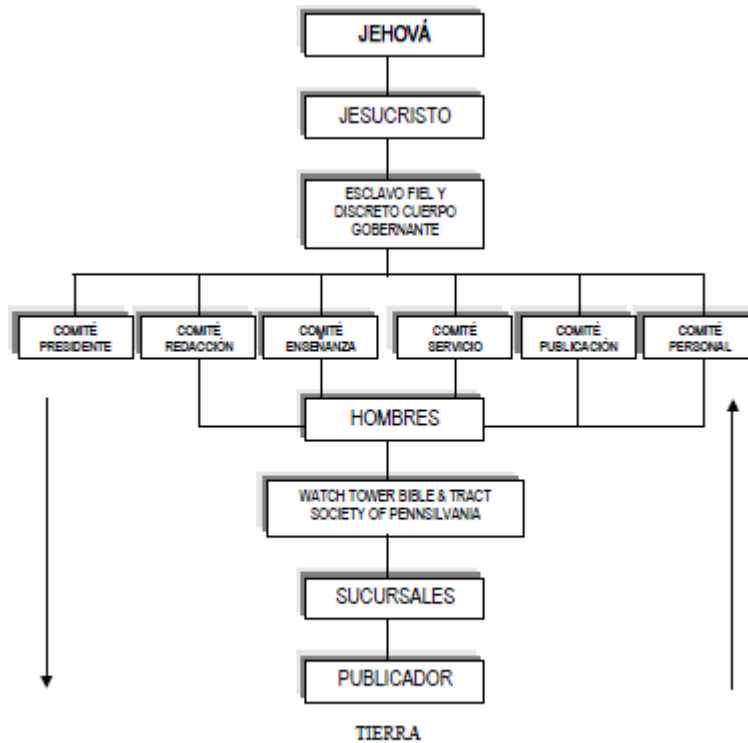


Fig. 1. Estructura de la "Torre del Vigía".

El modelo organizativo pretende, entonces, mostrar que toda la Organización reconoce como única autoridad legítima a Jehová, y la figura preponderante de Jesús, según el mandato bíblico. La Organización cuenta con un Cuerpo Gobernante, que siguiendo los principios esbozados inicialmente por Charles Taze Russell, y especialmente por el presidente J. Rutherford, quien lo sucediera en la presidencia de la Asociación, se conforma como “esclavo fiel y discreto” al que hace mención las Escrituras. El Cuerpo Gobernante es el responsable último por la toma de decisiones de la Organización, y en tanto que asume el rol del esclavo fiel y discreto, se considera que sigue las indicaciones de Jehová. Sin embargo, no es “representante” del mismo, de modo similar al que los católicos consideran la figura papal. En tanto Organización mundana, el Cuerpo Gobernante nunca alcanza el carácter de perfección que tiene la figura de Jehová, y por ello, se encuentra sometido a todas las carencias y dificultades propias de los seres humanos.

El Cuerpo Gobernante opera en la Casa Central de la Asociación, ubicada en Pennsylvania, Estados Unidos. De este Cuerpo Gobernante dependen cinco Comités, cada uno de ellos responsables de distintas funciones y que mantienen relaciones con las Sucursales de cada país. Al mismo tiempo, existe un Comité que asume carácter independiente, el Comité de Presidencia, responsable de comunicar a toda la Organización las decisiones tomadas por el conjunto del Cuerpo Gobernante. Las decisiones del Cuerpo Gobernante se vinculan a aspectos fundamentales de la dirección que asume la Organización con el correr de los años, y abarca desde cuestiones vinculadas con creencias y modos de comportamiento hasta con decisiones sobre aspectos más “mundanos”.

El fundamento bíblico de la conformación del Cuerpo Gobernante se encuentra en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, en donde se señala que un grupo pequeño conformado por los apóstoles y ancianos de la ciudad de Jerusalén se ocupaba de ejercer las funciones de una junta directiva, en representación de una comunidad de cristianos ungidos. Según relata el texto bíblico, para poder tomar decisiones adecuadas y unánimes, los miembros de este grupo se dedicaba al estudio de los textos sagrados y se dejaban guiar por el espíritu de Dios. Según explica la Asociación, el Cuerpo Gobernante asume el mismo modo de operación en la actualidad (WTBTS, 2014).

La Asociación considera al Cuerpo Gobernante como un instrumento de Dios fundamental para el cumplimiento de su voluntad. Todos los miembros del Cuerpo Gobernante se consideran cristianos ungidos y que cuentan con un interés y dedicación intensos en la Palabra de Dios. Asimismo, cuentan con experiencia en cuestiones espirituales y organizativas. Mantienen reuniones semanales en las cuales se evalúan y analizan las necesidades de las distintas congregaciones a nivel mundial. Son, por otra parte, los responsables de impartir las instrucciones al resto de los miembros de la Asociación, todas ellas basadas en el estudio de la Biblia. El modo de comunicación elegido es por medio de cartas que se distribuyen a través de las publicaciones periódicas, o bien por medio de los canales de comunicación organizacionales, es decir, a través de los Superintendente Viajantes, quienes visitan las congregaciones localizadas en todo el mundo. Otras

responsabilidades del Cuerpo Gobernante se vinculan con el impulso de la predicación, el nombramiento de los creyentes en los distintos puestos de responsabilidad y en la preparación del “alimento espiritual” (WTBTS, 2014). Dado que todas las cuestiones vinculadas con las creencias y modos de comportamiento legítimos se encuentran concentrados en las decisiones que toma el Cuerpo Gobernante, se promueve una unidad de pensamiento y acción por parte de toda la congregación a nivel mundial, hecho que también se encuentra fundado en el texto bíblico (Hechos, 16: 4, 5). El Cuerpo Gobernante considera que la Cabeza de la Congregación es Jesús, y que el único guía o Soberano Universal es Jehová. Por ello, no se consideran líderes en sentido estricto, sino canales de comunicación que señalan el camino elegido por el único soberano, es decir, Dios.

La tesis de un Cuerpo Gobernante que encarna al “esclavo fiel y discreto” encuentra su fundamento en el texto bíblico. Según relatan los evangelios de Mateo y de Marcos, poco antes de su muerte, Jesús mantuvo una reunión con cuatro de sus apóstoles (Pedro, Santiago, Juan y Andrés) y les preguntó:

“¿Quién es verdaderamente el esclavo fiel y discreto a quien su amo nombró sobre sus domésticos, para darles alimento al tiempo apropiado? (Mateo 24: 3).

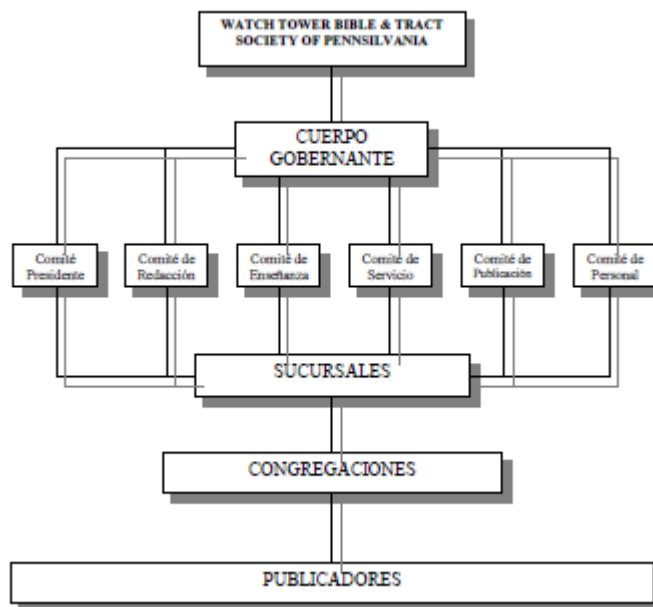
Sobre este fundamento bíblico la Asociación de los Testigos de Jehová fundamenta la existencia del Cuerpo Gobernante, al que se considera un grupo pequeño de seguidores de Jesús, los cuales han sido ungidos por el Espíritu Santo. Al igual que señalan las escrituras, la responsabilidad principal del Cuerpo Gobernante consiste en brindar el “alimento espiritual” a la congregación, conformada por el grupo de adoradores de Jehová. También son los últimos responsables de la administración terrenal de la organización de Jehová. Esta tarea implica, en consecuencia, asegurar el cuidado de los bienes materiales de la Asociación, al tiempo que ser los máximos responsables por la dirección de la predicación y las enseñanzas que se imparten, a partir de una adecuada lectura de la verdad bíblica. El

modo de vinculación y relación con la congregación se da por medio de las publicaciones periódicas.

En la actualidad, el Cuerpo Gobernante está conformado por ocho miembros: David H. Splane, Anthony Morris III, D. Mark Sanderson, Geoffrey W. Jackson, M. Stephen Lett, Samuel F. Herd, Gerrit Lösch y Guy H. Pierce (WTBTS, 2014). Todos los miembros del Cuerpo Gobernante son ungidos.

Del Cuerpo Gobernante dependen seis Comités: el Comité de Presidencia, Comité de Redacción, Comité de Enseñanza, Comité de Servicio, Comité de Publicación y el Comité de Personal. Sólo el Comité de Presidencia no tiene dependencia funcional con el resto de las Sucursales de modo directo. El Comité se relaciona por medio del Cuerpo Gobernante, que a su vez mantiene dependencia funcional con el resto de los cinco Comités, cada uno de ellos abocado a una tarea fundamental para la Organización. Cada uno de estos Comités son los responsables máximos frente al resto de los Comités de Sucursales, en cada una de sus áreas de responsabilidad.

El gráfico que sigue a continuación ilustra de manera más adecuada la estructura organizacional de los Testigos de Jehová. El mismo fue elaborado por Chacón et al (2001), y expresa adecuadamente las dependencias funcionales de los diversos comités con el Cuerpo Gobernante y con las Sucursales. Cada uno de los Comités están formados por “hombres dados”, a quienes se los califica como creyentes que dedican su atención total al trabajo de la Congregación. Cada Comité cuenta con una estructura que admite la existencia de supervisores, quienes responden a los responsables de cada Comité. Toda la Organización cuenta con una representación legal, bajo el nombre de Watch Tower Bible and Tract Society, registrada en Pennsylvania, Estados Unidos. Cada Sucursal de país, a su vez, se encuentra registrada bajo las normas jurídicas de cada Estado.



Fuente: De la Peña Fernández y Flores Palma (2003)

6.2.6.2. Organización de la Sucursal del país (o Betel)

Los Testigos de Jehová asumen distintos roles según el grado de dedicación y responsabilidades que asumen dentro de la Organización. Tanto el tiempo dedicado a las actividades de proclamación como las responsabilidades que devienen de ello es una decisión personal del creyente, y se encuentran sujetas a las condiciones específicas en las cuales cada uno de ellos se encuentra inmerso. De tal modo, la Organización no exige a ningún miembro una dedicación especial, más allá de la que el creyente se encuentre en condiciones de asumir. Sin embargo, todo miembro de los Testigos de Jehová es un proclamador, y en consecuencia, es necesario que asuma un compromiso mínimo de proclamación de la Verdad de manera semanal.

Por otro lado, existen funcionarios cuya actividad principal se desarrolla en la Casa Central de la Sucursal del país. Cada Sucursal o Casa Central de país se llama Betel. El trabajo en Betel es voluntario, de modo tal que los creyentes que pretendan trabajar allí deben cumplir con una serie de condiciones que los responsables de la Sucursal certifican. Entre

las condiciones que deben cumplir se encuentran: vivir de acuerdo a los preceptos bíblicos, ser mayor de diecinueve años, aceptar un “voto de pobreza”⁵⁷, haber leído la Biblia de modo completo durante el último año, ser un creyente bautizado (debe haber sido bautizado por lo menos dos años antes de solicitar el ingreso a Betel), no tener familia que dependa económicamente de ellos⁵⁸, y aceptar el rol o función que la Organización les asigne en la Sucursal con dedicación y sumisión.

Son muchos los creyentes que pretenden ingresar a Betel como voluntarios, de modo tal que la Organización no puede cubrir las expectativas de todos. Por ello, la Sucursal generalmente conforma una base de datos con los interesados o prospectos, y luego de verificar que cumplen con las condiciones y requisitos expuestos, genera un listado de potenciales funcionarios, el cual es utilizado como base de datos para cuando surgen requerimientos específicos. No obstante, al momento de cubrir una vacante, siempre se considera prioritario la posibilidad de ocuparla con un betelita (tal es el nombre de un funcionario de Betel) que ya se encuentra dentro de la Sucursal. En caso que la posición no pueda ser cubierta internamente, se apela entonces a la búsqueda en las postulaciones de los nuevos aspirantes, generando así la posibilidad de ingreso de nuevos miembros a la Sucursal.

El funcionamiento de la Sucursal resulta semejante al de cualquier otra organización compleja. Existe una importante división social del trabajo, en donde existe una plétora de funciones y tareas a desempeñar. Todas ellas se consideran de igual manera importantes para el cumplimiento del fin primordial de la Organización, el cual consiste en la propagación de la verdad bíblica. Por tal motivo, toda actividad desarrollada en Betel, desde la más sencilla hasta la más compleja, se considera un servicio a Jehová, y por ello, asume un carácter de especial importancia para el creyente que la desempeña. Existe, claro está, una diferencia sustancial en el tipo de actividad. Las tareas podrían

⁵⁷ El voto de pobreza consiste en rechazar un trabajo adicional secular como fuente de ingreso adicional. De tal modo, todo funcionario de Betel se sostiene económicamente con lo que la Organización le provee para su manutención.

⁵⁸ En el caso que sean matrimonios los que aplican para el ingreso a Betel, se les solicita que no tengan hijos durante su permanencia en la Sucursal.

diferenciarse en dos grandes tipos: por un lado, las que ofrecen soporte o servicio interno a los miembros de Betel; y por otro lado, las que se encargan de establecer vínculos con el “afuera”. Entre las primeras, se encuentran las actividades relacionadas con el cuidado de las instalaciones y las actividades que aseguran el confort a los miembros de la Sucursal (lavandería, servicio de limpieza, sastrería y demás). Entre las segundas, se ubican las actividades relacionadas con los servicios de impresión de publicaciones, traducción en diversos idiomas de las obras, realización de videos educativos, soporte de la Web o relaciones institucionales.

Sin embargo, algo que caracteriza el trabajo en Betel es el alto nivel de rotación en las diversas tareas disponibles. De tal modo, un betelita puede desempeñar actividades para el “adentro” o el “afuera” indistintamente. Por ello, es propósito de la Organización que todos los miembros de Betel sean “polivalentes”, es decir, que puedan desempeñar distintos roles dentro de la Organización. Ese “saber hacer” se obtiene por medio de las prácticas en cada uno de los roles disponibles. La Organización fomenta la capacitación en todas las áreas, desde las más sencillas a las más complejas, independientemente de los saberes previos que dispongan los betelitas en sus trayectorias laborales previas, tanto dentro de la Organización como en trabajos seculares.

La Organización ofrece un conjunto de reglas de convivencia, las cuales se encuentran expresadas en un documento que se le otorga a todo miembro voluntario al ingresar a la Sucursal, llamado “Morando juntos en la Unidad” (De la Peña Fernández y Flores Palma, 2003). Luego de pasar tres meses en Betel, todo betelita es sometido a una evaluación de su desempeño en la tarea asignada, así como también de su comportamiento y relacionamiento con otros voluntarios. Luego de esta evaluación, se dejan transcurrir al menos diez meses más para una segunda evaluación, en donde el Coordinador de Sucursal determina, de acuerdo a los resultados obtenidos en ambas evaluaciones, la permanencia fija del voluntario en la Sucursal o bien su salida, para dar lugar a que otro voluntario pueda ocupar esa vacante. En caso de contar con familia en la residencia de Betel, la evaluación es extensiva a todos los miembros del grupo familiar.

La organización de las diversas actividades se lleva adelante por medio de la conformación de comités o grupos de trabajo. La estructura organizativa es compleja, pues supone una amplia vinculación de estos comités entre sí. La pretensión de la Organización es que los distintos comités promuevan el trabajo en equipo y la sinergia entre los distintos miembros de los grupos de trabajos. Se fomenta la eficiencia de los comités, los cuales son liderados o coordinados por un miembro del mismo grupo de trabajo, que asume el rol de Superintendente de Comité. El Superintendente es el responsable por velar por el adecuado funcionamiento del grupo de trabajo y de la relación amena entre ellos; por tal motivo, es el responsable de resolver cualquier tipo de situación de conflicto que pudiera surgir entre los miembros del comité o entre algún miembro de un grupo de trabajo con algún otro.

El modo de sustento económico está organizado del siguiente modo. Por un lado, la Organización le asegura al betelita alimentación, vivienda y servicios básicos en la residencia de Betel. Todo ello es otorgado por la Organización. Si bien los miembros de Betel afirman que no reciben salario por el desarrollo de sus actividades, la Organización ofrece una retribución en dinero llamada “reembolso” para la realización de gastos personales no sostenidos por la Organización, como por ejemplo recreación, transporte o gastos personales. Según información de la Sucursal de Argentina, todo betelita, independientemente de la tarea realizada, recibe el mismo monto en dinero por el “reembolso”.

La residencia de Betel está conformada por habitaciones en donde residen o bien matrimonios, o bien parejas de hombres o mujeres solteras. Las residencias disponibles en Betel cuentan con distintas comodidades, asumiendo al menos tres tipos distintos de habitaciones: algunas poseen, además de camas, mueble de guardado, tocador y ropero, una pequeña cocina y salón comedor; otras cuentan, además de las comodidades básicas, una pequeña estufa y un vestidor. La mayor parte de las habitaciones son del tipo estándar. Todas las habitaciones son muy cuidadas y ordenadas. Cada betelita puede, no obstante, y por sus propios medios, incorporar mobiliario según su preferencia, tales

como sillones o aparatos de televisión. Ese tipo de comodidades corre por cuenta del voluntario, y una vez que no reside más en Betel, puede llevárselo consigo.

En Betel se promueve la vida comunitaria, de modo tal que la Sucursal cuenta con un importante salón comedor, en donde se sirven el desayuno, almuerzo y cena. Los horarios se encuentran asignados. De tal modo, el desayuno se sirve a las 7:15. Primero se inicia la actividad con la adoración matutina, la cual es llevada a cabo en forma comunitaria en el salón comedor. Al igual que en los Salones del Reino, se realiza el estudio de algún tema de la Biblia en forma comunitaria, liderado por un Superintendente. Luego de ello, los voluntarios toman el desayuno y se disponen a realizar sus actividades, de acuerdo a la asignación de tareas que les corresponda. El almuerzo está programado de 12 a 13. Luego de la hora de almuerzo, se trabaja hasta las 17 o 18. En ese horario se sirve la cena. Se propone a todos los betelitas a vestir formal para el acceso al comedor.

Los días sábados se trabaja hasta medio día. A partir del mediodía del sábado, comienza el fin de semana del voluntario, el cual es utilizado por el betelita para concurrir a la reunión de los sábados en los Salones del Reino y para sus actividades personales. Cada voluntario es asignado a un Salón del Reino distinto, aunque cercano a la Sucursal. Como todo creyente Testigo de Jehová, las reuniones en los Salones del Reino están dedicadas al estudio de la Biblia y a actividades vinculadas. También el fin de semana es dedicado a las actividades de predicación y proclamación de la Verdad.

El acceso a Betel se encuentra controlado. Sin embargo, no es perceptible por el visitante los mecanismos de control. No obstante, nadie (sea creyente o no creyente) puede visitar Betel sin estar acompañado por un betelita. Todos los betelitas poseen llaves de todos los edificios de la Sucursal. Se promueve que todos los voluntarios que trabajan en Betel conozcan ampliamente el funcionamiento de la Sucursal, y por ello, se encuentran en condiciones de guiar al visitante sin inconveniente alguno. Más allá de esto, en el acceso a cada una de las secciones de servicios (lavandería, mantenimiento, impresión, etc.) se encuentran televisores con videos explicativos de las actividades desempeñadas en esa sección, para facilitar la tarea del guía. Cabe destacar que las visitas guiadas son en su gran

mayoría para miembros de la comunidad religiosa, que tienen oportunidad de esa manera de conocer cómo se desarrolla el trabajo en la Casa Central de la Organización de su país.

El tiempo libre del betelita es utilizado de la manera que cada uno de ellos prefiera. Algunos permanecen en Betel leyendo, haciendo ejercicio o estudiando (sea la Biblia, o bien algún otro tipo de estudio secular). Muchos otros prefieren salir a pasear, visitar familiares o amigos.

La Casa Central cuenta con un alto nivel de sofisticación en la instalación de dispositivos tecnológicos. Por ejemplo, la sección de lavandería cuenta con maquinaria que podría encontrarse en las tintorerías más sofisticadas. Igual situación es posible de observar en la sección de imprenta. La sección de los estudios de televisión, en donde se realizan los videos en los cuales se teatralizan secciones completas de los relatos bíblicos y que luego son subidos a la Web o bien distribuidos en formato DVD a las distintas congregaciones, cuenta con insumos e instalaciones propias de los estudios más sofisticados. Por ejemplo, existe un departamento de escenografía y decoración similar a los existentes en los teatros. La tecnología para el departamento de traducciones de obras impresas o de doblaje es equiparable al de otras organizaciones cuya tarea principal es esa misma. La Organización promueve la sustentabilidad de su obra, de modo tal que prefiere no tercerizar esos servicios y desarrollarlos internamente. Además de la amplia tecnificación de las instalaciones de Betel, lo segundo que llama la atención es el orden, la pulcritud y la limpieza. También la seguridad. Dado que la Sucursal es realmente un edificio muy grande, en todo Betel se encuentran mapas, croquis y carteles indicadores para el visitante. También existe un sistema de telefonía interna que permite ubicar en todas las locaciones a cualquier miembro.

Además de los departamentos de soporte interno de Betel (lavandería, limpieza, comedor), existen una cantidad de comités o departamentos para las actividades fundamentales vinculadas con el “afuera”. Las más importantes son: departamento de importación y exportación (de la literatura específica de la Organización), departamento de imprenta (encargado de la impresión de las revistas La Atalaya y ¡Despertad!),

departamento de construcciones de los Salones del Reino (responsable por el acondicionamiento de las instalaciones nuevas y existentes), departamento de información sobre hospitales (encargado de establecer vínculos con las entidades de salud y especialistas médicos para difundir los métodos aceptados por los Testigos de Jehová de tratamiento médico), entre muchos otros.

6.2.6.3. Los Salones del Reino

Los Salones del Reino son los locales en los cuales los Testigos de Jehová mantienen sus servicios religiosos. Existen miles de ellos en más de 239 países en los cuales existen congregaciones de Testigos de Jehová (WTBTS, 2014). Estos locales pueden ser establecimientos independientes, o en ciertos casos, donde las congregaciones son pequeñas, pueden funcionar en la casa particular de algún creyente. Las reuniones en los Salones son semanales.

Todos los Salones del Reino que son establecimientos independientes tienen una estructura edilicia similar. En todos ellos existe un auditorio, en donde se llevan adelante conferencias y se realizan las sesiones de lectura y se imparten los estudios bíblicos. La capacidad de un auditorio varía entre 100 a 300 personas. Generalmente, cuentan con una plataforma desde la cual se imparte la enseñanza, siempre bajo la responsabilidad de un Superintendente o Anciano de comunidad. Asimismo, los Salones del Reino cuentan con salas auxiliares y despachos. Todos ellos cuentan con una biblioteca, en donde se encuentran ejemplares de los textos de publicación periódica (las revistas La Atalaya y ¡Despertad!), además de la literatura utilizada para la Escuela del Ministerio Teocrático y varios ejemplares de la Biblia. Todas estas obras se encuentran disponibles para la consulta y uso por parte de los miembros de la comunidad.

Los Salones del Reino no cuentan con altares, cruces ni imágenes religiosas, características de otros templos cristianos. Los Testigos de Jehová no utilizan ningún tipo de iconografía religiosa, en cumplimiento del mandato bíblico de “huir de la idolatría”. En general, se pretende que los Salones del Reino sean espacios sencillos, sin grandes ostentaciones de

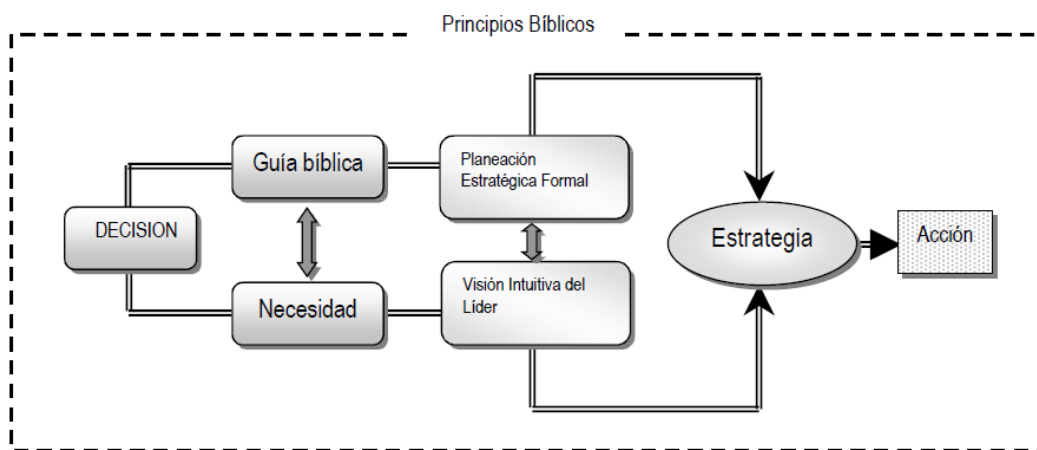
lujo. Se privilegia la practicidad, el orden, la pulcritud y la limpieza. Según explican los Testigos de Jehová, la denominación “Salón del Reino” proviene del texto bíblico. Según se entiende, el tema principal del texto sagrado, y sobre lo cual predicó Jesús, es el Reino de Dios. Por ello, el Cuerpo Gobernante decidió ya en la década del treinta del siglo XX denominar “Salones del Reino” a los espacios de reunión de los Testigos de Jehová. Todos ellos son salones (es decir, locales) en donde se imparten las enseñanzas sobre el Reino de Dios y en donde se difunden y predicán sobre las noticias del mismo. Los locales de los Salones del Reino no pueden ser utilizados para otros fines que la enseñanza en la verdad bíblica y la proclamación. Otros usos recreativos o comerciales se encuentran prohibidos. La construcción y mantenimiento de los mismos se encuentran sostenidos económicamente por los donativos de los creyentes. Sin embargo, no se realizan colectas en las reuniones semanales en ninguno de los Salones. En cada uno de ellos se encuentran instaladas cajas en las cuales, de manera anónima, cada uno de los creyentes puede realizar su donativo de manera voluntaria. Si bien los fines de uso de los Salones del Reino son los mismos, los tipos de construcción de cada uno de ellos son distintos. Todo ello depende, en gran medida, de los materiales disponibles en la región, al igual que las condiciones climáticas y, especialmente, los recursos económicos disponibles y el estatuto legal de la Organización.

6.2.6.4. La toma de decisiones en la Organización

Según entienden De la Peña Fernández y Flores Palma (2003), una de las condiciones que han favorecido la notable expansión de los Testigos de Jehová desde su instancia fundacional hasta la actualidad consiste en el proceso de toma de decisiones dentro de la Organización. Según las autoras, el modelo de toma de decisiones asumido por la Asociación ha favorecido a que las mismas aseguren un máximo de eficiencia. Por su parte, el modelo de toma de decisiones se encuentra fuertemente relacionado con la estructura organizacional. En tanto “organización teocrática”, todas las decisiones asumidas por la Organización encuentran una fundamentación última en algún mandato bíblico, el cual no asume un carácter monolítico, sino más bien que es objeto de

interpretación y reinterpretación por parte del Cuerpo Gobernante, grupo de cristianos ungidos que se consideran los intérpretes legítimos, en tanto que se encuentran inspirados por el Espíritu Santo.

De la Peña Fernández y Flores Palma (2003) esquematizan el proceso de toma de decisiones de la Organización del siguiente modo:



Al inicio de la Organización, la mayoría de las decisiones se vincularon con la necesidad de establecer el código de comportamiento ético que todo Testigo de Jehová debía cumplimentar. En este sentido, el conjunto de las decisiones asumidas por la Organización tampoco descuidaron la misión fundamental que los Testigos de Jehová entienden deben cumplir: la predicación de la Verdad bíblica. Por ello, y en cumplimiento de los preceptos bíblicos, se establecieron los modos legítimos de proclamación. De allí que, a pesar de contar con recursos y medios para predicar a una audiencia mucho más amplia (por ejemplo, por medio de los medios masivos de comunicación), la estrategia de proclamación sigue siendo la visita personal de los proclamadores casa por casa. Tal práctica encuentra su fundamento en la fuente bíblica, a la cual se considera como única legítima. La proclamación podría asumir otras modalidades; sin embargo, la visita domiciliaria y la invitación a participar de un estudio bíblico es la única práctica legitimada para la transmisión de la Palabra y la pretensión de la conversión de nuevos fieles.

En este sentido, la Biblia opera como principio rector y organizador de las prácticas de los Testigos de Jehová. El Cuerpo Gobernante, en tanto que principal órgano de toma de decisiones, se guía por el texto bíblico. Sin embargo, la interpretación del texto sagrado ha sufrido modificaciones a lo largo de los años, incluso desde el momento fundacional de la Organización⁵⁹.

Otro aspecto notable de la Organización y del proceso de toma de decisiones es el relacionado a la figura del Superintendente. Un grupo de personas, llamado congregación, cuenta con un Superintendente responsable de la guía espiritual y mundana del mismo. El rol de Superintendente (o Anciano) encuentra su justificación también en el texto bíblico. El origen del término proviene del griego, y hace referencia a la figura de una persona cuya responsabilidad principal deviene de su nombramiento. Dicha responsabilidad consiste en velar por los intereses y bienestar de las personas confiadas a su cuidado o custodia. El Superintendente cuenta con una enorme autonomía, al menos en lo que resulta más evidente. Sin embargo, se observa una importante unidad de pensamiento en las decisiones que toman los Ancianos. Esto puede ser explicado, en principio, en el fundamento unificado para justificar las decisiones tomadas: el texto bíblico. A su vez, los Superintendentes son los responsables máximos por el cumplimiento de los mandatos éticos y las normas de comportamiento de su congregación. De tal modo, operan como instrumentos o mecanismos de control social externo. La Organización cuenta con modalidades de comunicación muy bien diseñadas, de modo tal que los Ancianos son los responsables de comunicar y reportar el desarrollo y decurso de su congregación a nivel local (al Superintendente de Sucursal) e internacional (el Superintendente de Sucursal reporta a la Casa Central).

⁵⁹ Este tema ha sido trabajado previamente en otra sección de esta investigación. Recuérdese el cambio de interpretación respecto del modo de organización que asumiría la Organización a la muerte de su fundador, el Pastor Charles Taze Russell. Frente a la conformación de una Organización fuertemente “personalista”, el presidente que le sucediera en el cargo, J. Rutherford, privilegió el rol del Cuerpo Gobernante, al cual identificó como el “esclavo fiel y discreto” al cual hacen mención las Escrituras. Transformaciones en los modos de interpretación de los textos sagrados de corte similar puede encontrarse, por ejemplo, en la cuestión del tratamiento de la sangre, el cual sólo pasa a ser una cuestión central hacia la década del setenta del siglo XX, siendo antes un tema menor en el conjunto de creencias y prácticas religiosas de los Testigos de Jehová.

De la Peña Fernández y Flores Palma (2003) explican, también, que el otro tipo de decisión que prima en la Organización es el que se encuentra motivado por la necesidad de los fieles. Frente a la necesidad, carencia o problemática específica de los miembros de una Congregación, se habilita un circuito de comunicación de tales situaciones que provoca la toma de decisiones. Esto le otorga a la Organización un carácter profundamente dinámico. Las circunstancias propias de cada congregación, ya sea por condiciones internas o externas, operan como motor para la toma de decisiones. Situaciones coyunturales pueden, en consecuencia, conducir a un proceso de toma de decisiones que no asume un carácter idéntico para el conjunto de los miembros de la Asociación.

El ejemplo más claro de toma de decisiones a partir de la necesidad puede encontrarse en la práctica de la proclamación, en el momento fundacional de la Organización. La prédica casa por casa, sustentada sobre la guía bíblica, requería de un soporte que les permitiera a los publicadores conseguir el propósito de comprometer a aquellos interesados en la Verdad acceder a un estudio bíblico. De tal modo, Charles Taze Russell comprendió que el mejor soporte para la realización de esta tarea era la impresión de publicaciones (en su origen, las publicaciones reproducían los sermones del Pastor Russell). Con el tiempo, la sección de Impresión fue una de las áreas más importantes de la Organización. Originalmente, la impresión de los sermones se distribuía por medio de publicaciones periódicas, y la misma era encargada a otras empresas que la Organización contrataba. Sin embargo, la coyuntura socio-económica de la época (la década del '20 del siglo XX) no resultaba la más eficiente para la Organización, en especial por la movilización obrera en Estados Unidos. Por tal motivo, la Organización decidió llevar adelante ella misma las actividades de impresión, convirtiéndose en una gran empresa editorial. En la actualidad, la Asociación de los Testigos de Jehová imprime cientos de millones de folletos semanales, en más de doscientos países. En este sentido, explican De la Peña Fernández y Flores Palma (2003) que:

“Así podríamos citar una infinidad de ejemplos en los que las decisiones han sido tomadas ya sea por el deseo de actuar y organizarse como se establece en

los escritos bíblicos, o por la necesidad que en el transcurso de su evolución, se han venido tomando y que una vez ya determinada su estructura, se recurre cada vez más a este tipo de decisiones, dado que la aplicación bíblica se ha integrado completamente a la organización” (De la Peña Fernández y Flores Palma, 2003: 45)”.

De este modo, las autoras señalan que el desarrollo enorme que ha demostrado tener la Organización a lo largo de los años de su existencia se debe principalmente a tres elementos interrelacionados: la planeación estratégica formal, la visión intuitiva de los líderes y el isomorfismo organizacional, es decir, los desarrollos azarosos del medio y sus circunstancias (De la Peña Fernández y Flores Palma, 2003).

La planeación estratégica formal se evidencia claramente en el desarrollo de la Asociación como una empresa editorial. Desde el momento en que la Asociación decide, tímidamente, comenzar a imprimir los sermones hacia finales de la primera década del siglo XX hasta la actualidad, el desarrollo de la sección de Imprenta ha tenido un crecimiento exponencial. Esta evolución implicó una especialización organizacional, capacitación y desarrollo técnico de importante envergadura. En la actualidad, la Organización cuenta con una estructura de imprenta que le permite autoabastecerse. Al mismo tiempo, las condiciones coyunturales exigen que la organización asuma un carácter dinámico. Por ejemplo, en el caso de Argentina, la sección de Imprenta que ofrecía soporte a los países de la región será trasladada a Brasil durante el año 2015, debido a las mejores oportunidades de costos que existen en el país limítrofe con relación a la producción local (WTBTS, 2014).

La función del liderazgo no debe ser dejada de lado al momento de analizar el crecimiento de la Organización. Todos los presidentes de la Asociación han demostrado una importante capacidad para adaptar la Organización a los tiempos cambiantes, a la vez que han realizado modificaciones que significaron logros en el cumplimiento del objetivo primordial de la Organización: la proclamación. Desde la figura del fundador, Charles

Russell, quien fuera el que diera el impulso inicial a la proclamación y a la realización de los sermones impresos, el resto de los presidentes de la Asociación introdujeron innovaciones que significaron incentivos positivos para el crecimiento de la comunidad. Rutherford, el presidente que sucediera a Russell, es el responsable no sólo de continuar con la obra del fundador, resignificando la “profecía fallida”⁶⁰, sino también creando una de las publicaciones periódicas que incluso se sigue distribuyendo en la actualidad (originalmente, la publicación se denominaba “The Golden Age”; en la actualidad, se trata de la revista ¡Despertad!). La publicación, pensada como una revista que contiene temas de interés general, sirve como facilitador para la tarea de conversión, al tiempo que como medio de confirmación para los feligreses. El presidente de la Asociación que sucediera a Rutherford, Knorr, advierte la necesidad de mejorar y “profesionalizar” la actividad de misioneros responsables de transmitir la Verdad en nuevos territorios. De tal modo, será Knorr el responsable de fundar la Escuela Bíblica de Galaad, espacio de formación y capacitación para aquellos encargados de la actividad de expansión de la comunidad religiosa. Los sucesivos presidentes de la Asociación fueron integrando también avances tecnológicos a la organización. Desde la mejora de los sistemas de impresión hasta los desarrollos Web, todo conduce a facilitar la actividad de los proclamadores. Por ejemplo, resulta sorprendente el nivel de desarrollo técnico de la página oficial de Internet de la Asociación de los Testigos de Jehová. En ella existe una enorme cantidad de información: un registro de todas las publicaciones, los anuarios, archivos MP3 con audios para aquellos que no saben leer, archivos MP4 para aquellos que prefieren ver una representación visual de algún pasaje bíblico, entre muchas otras innovaciones.

Por último, De la Peña Fernández y Flores Palma (2003) explican que el isomorfismo estructural de la Asociación es otra de las causas de su importante expansión y desarrollo. Una de las características primordiales de la Watch Tower Bible and Tract Society consiste

⁶⁰ Este hecho resulta notable, en tanto que la profecía que anunciaba “el fin de los tiempos” no se cumple en los tiempos establecidos. Rutherford es responsable por reinterpretar la profecía, de modo tal que la misma pueda considerarse como cumplida, dándole sentido a los anuncios inaugurados por el fundador. Este tema es trabajado ampliamente en el desarrollo histórico de la Organización, en la primera sección de este capítulo.

en que todas las sucursales de la organización asumen la misma estructura organizacional que la Casa Central ubicada en Brooklyn. Cada sucursal, al igual que la casa central, se encuentra organizada por comités, conformados por tres a siete personas, quienes son capacitados por la propia Organización para el desempeño de sus tareas específicas. Tanto la capacitación bíblica como la “secular” son impartidas por la Escuela Bíblica de Galaad, que cuenta con programas especializados de diversa duración. La escuela opera como un verdadero centro de capacitación, y cuenta con diferentes programas de capacitación, que van desde la administración financiera, la operación de los servicios de imprenta, hasta aspectos vinculados con compras y demás. No obstante, a pesar que los programas de capacitación son estandarizados, la Organización contempla las especificidades del medio social en el cual luego se desempeñarán los funcionarios, considerando que la Asociación cuenta con presencia en más de doscientos países y las diferencias culturales son significativas entre muchos de ellos.

Un último aspecto a resaltar en términos organizacionales de la Asociación es la medición en el desempeño de los funcionarios y de los feligreses. La Organización cuenta con sistemas de reporte de la actividad de proclamación realizada por los proclamadores y precursores, sean éstos regulares o especiales. La organización de la proclamación implica la segmentación territorial en áreas que deben ser cubiertas por los proclamadores y sobre las cuales se lleva un registro detallado respecto del éxito o fracaso de la visita. Tales registros también involucran la presentación de literatura, la aceptación o no de la misma, y la posibilidad de iniciar un estudio bíblico con el “prospecto”. Toda esta información es recolectada por el Superintendente de la comunidad, que la comunica a la Sucursal del país, y que ésta, a su vez, informa a la Casa Central. De tal modo, la Organización cuenta con información precisa respecto de ciertos indicadores que se condicen con los objetivos propuestos, y que operan como medidas de cumplimiento del “desempeño organizacional”. Cada congregación está agrupada en circuitos, y los circuitos se agrupan en distritos. Por lo general, cada circuito está compuesto por veinte congregaciones, mientras que cada distrito está conformado por diez circuitos. Para cada uno de ellos, sean circuitos o distritos, existen Superintendentes Viajantes, que operan

como asistentes y órganos de control, además de ser los responsables de las visitas y la supervisión del cumplimiento de los objetivos organizacionales. La información es centralizada en la Casa Central, y desde allí se toman las decisiones que impliquen cambios o transformaciones en los modos de hacer organizacionales. La Casa Central considera como indicadores del desempeño de la Asociación, entre varios otros, los siguientes: total de países donde se realizan actividades de proclamación, número total de congregaciones, número total de publicadores, número total de precursores regulares y especiales, cantidad de estudios bíblicos impartidos, cantidad de horas de predicación realizadas por los proclamadores, cantidad de publicaciones impresas, cantidad de publicaciones repartidas, concurrencia a las Asambleas Conmemorativas. El periodo de medición y evaluación de estos indicadores es en general mensual, si bien los datos que se comparten con la comunidad son presentados de manera anual, por medio de la publicación de los Anuarios, en donde cada Sucursal informa las actividades más sobresalientes realizadas durante el último periodo.

Más allá de los resultados estadísticos o cuantitativos, la Organización también cuenta con otros mecanismos de medición del desempeño de carácter cualitativo. Allí el rol fundamental lo desempeñan los Superintendentes Viajantes, responsables de visitar cada una de las congregaciones, relevar necesidades, evaluar los logros obtenidos y reportar la información a la Casa Central. Una de las características notables de la medición de desempeño, tanto cuantitativa como cualitativa, la conforma el hecho de que los objetivos son grupales, no individuales. De tal modo, el establecimiento de estas metas colectivas colabora en la conformación del trabajo de equipo, y fundamentalmente, de la identidad de grupo. Por tal motivo, todo publicador, precursor, Superintendente e incluso betelita se siente parte de un equipo cuya directriz fundamental está guiada por el que ellos consideran la cabeza de la Organización, es decir, Jesús. De tal modo, el cumplimiento de los objetivos es un modo más de comportamiento deseable por Jehová, y no puede escindirse del conjunto de prácticas religiosas.

6.2.7. Los embates a la identidad religiosa. Estrategias de resistencia y afirmación

La identidad religiosa comporta un conjunto de elementos socio-culturales que, por medio de la socialización o formas peculiares de la misma (como por ejemplo, la alternación) son internalizados a nivel de la conciencia y configuran modos de acción e interacción que definen y diferencian a cada individuo. En virtud de este conjunto de códigos de significación, los sujetos conforman agrupamientos sociales, que cuentan con factores de aglutinación social pero, al mismo tiempo, de diferenciación social. En este sentido, la identidad es una experiencia subjetiva que se actualiza en el constante vivir, y que exige al sujeto la resistencia frente a modos distintos de actuar e interactuar, al tiempo que la afirmación de que su experiencia subjetiva es válida (Giddens, 1998) La vida cotidiana compele al sujeto a la permanente experiencia de legitimar sus prácticas, y las significaciones que a ella se encuentran asociadas. Es en el curso de la vida cotidiana que la identidad se afirma, al tiempo que también es el espacio en donde aparecen los embates más poderosos para ella (Bourdieu, 1997).

Todas las religiones establecidas configuran modos de actuación en la vida privada y pública que se encuentran regulados por marcos valorativos y normativos rígidos. La regulación de la vida cotidiana es consecuencia fundamental del conjunto de creencias de la mayoría de las religiones. En muchas de ellas, el código ético que compele a cierto modo de acción es señal o indicio de “obrar bien hacia Dios”, y en consecuencia, tener “beneficios” en esta vida como en la iniciada luego de la muerte.

Una revisión de los modos de comportamiento de los Testigos de Jehová en su vida mundana resulta útil para advertir el conjunto de disposiciones para la acción, el habitus del creyente de este movimiento religioso. De todos los elemento de la vida cotidiana que definen la identidad del Testigo de Jehová, existen dos principales que son de especial interés a los efectos de las hipótesis de trabajo sostenidas en esta tesis: su vinculación con la política, entendida como praxis, y su relación con la prestación de servicios de salud que

involucren tratamientos médicos con sangre. Dada su centralidad, su temática será tratada en una sección diferente de esta tesis⁶¹.

Sin embargo, al intentar describir el habitus del Testigo de Jehová, no es posible dejar de lado muchas otras concepciones religiosas que, en tanto sostienen un conjunto de valores y normas determinado, condicionan los modos de comportamiento individual y social. En este sentido, la internalización de estos esquemas de disposiciones para la acción opera como mecanismo de afirmación de la identidad religiosa, al tiempo que sirve de barrera frente a identidades “en pugna”.

Los Testigos de Jehová sostienen una idea muy poderosa y arraigada respecto de la familia, los modos de estructuración de la dominación doméstica y el conjunto de prácticas que de ella se desprenden. La unidad primigenia de toda comunidad, según es entendido por los creyentes, es el matrimonio heterosexual. La relación entre el varón y la mujer se encuentra descrita en los textos sagrados, y los modos de comportamiento vinculado con la esfera erótica se encuentran fuertemente regulados. Las relaciones sexuales son admitidas en el seno del matrimonio, del desarrollo de una vida conyugal plena. Sin embargo, en las relaciones de noviazgo se desalienta la posibilidad de mantener una vida sexual activa, dado que se entiende que el sexo por fuera del matrimonio sólo produce calamidades.

Al mismo tiempo, el movimiento se presenta con una pretensión endogámica, en tanto que, en el caso de elegir pareja, se recomienda que el mismo también sea un Testigo de Jehová. No obstante, se acepta en última instancia la posibilidad de una pareja “mixta”, donde sólo uno de los miembros sea parte del movimiento, aunque se advierte sobre las serias dificultades que puede sufrir el Testigo que se encamine hacia un matrimonio de este tipo. “El cristiano o la cristiana que se pone bajo el yugo del matrimonio con una persona incrédula suele exponerse a mucha angustia y dolor. Algunos se encaran muchas veces a la presión de participar en prácticas sexuales pervertidas o de celebrar días de

⁶¹ Véase Capítulo VIII.

fiesta mundanos. Y otros hasta se quejan de la soledad” (Romero Puga y Campio López 2010: 249).

El noviazgo es entendido como una anticipación al matrimonio, y por ello se afirma no debe ser una práctica valorada de modo incorrecto. Se compele a que el Testigo sólo inicie una cita o un noviazgo cuando cuente con la pretensión clara de constituir matrimonio. El noviazgo es, al mismo tiempo, promovido entre miembros de la misma confesión. Se sostiene que mantener relaciones amorosas con alguien que no comparte las mismas creencias y valores abre la posibilidad a una vida alejada de Jehová, signada por la tristeza y la desazón. Al mismo tiempo, se pretende que las relaciones de noviazgo sean castas, dado que “las parejas de hoy deben tener cuidado para que las muestras de afecto no lleguen a ser inmundas o conduzcan a inmoralidad sexual” (Romero Puga y Campio López, 2010: 250). Por ello, sólo cuando existe un firme compromiso de matrimonio es posible manifestar muestras de cariño o amor entre los novios.

El matrimonio es considerado una institución divina. Por tal motivo, más allá del matrimonio civil, los Testigos de Jehová realizan una ceremonia en el Salón del Reino, en la cual son bendecidos por un anciano de la comunidad y realizan votos matrimoniales (bajo una fórmula previamente elaborada). Dentro del matrimonio existen roles fuertemente definidos. Se pretende que la mujer asuma una actitud discreta y de servicio, y por tal motivo se alienta a las mujeres que se encuentren en condiciones de hacerlo, a permanecer en el hogar y encargarse de las tareas domésticas. Ciertamente, la posición de la mujer es secundaria en el matrimonio; se pretende que opere como ayuda y validadora de decisiones tomadas por el varón. La dominación doméstica es claramente patriarcal; se desalienta que la mujer asuma roles de autoridad en la dinámica de la familia, y se espera que el varón asume su rol de jefe de hogar. Una buena esposa se define por su sumisión y apoyo al marido, y por sus habilidades domésticas dirigidas a la satisfacción del jefe del hogar.

El divorcio no es aceptado en general, aunque existen algunas excepciones. Si se cometiese adulterio, se autoriza un nuevo matrimonio. De hecho, el único motivo que autoriza a un varón o mujer a casarse nuevamente (previo divorcio) es la comisión de adulterio por el otro miembro de la pareja. Si el matrimonio se separase por algún otro motivo, tal como la violencia doméstica o el abuso, se admite el divorcio, aunque no se permite un nuevo matrimonio.

El grado de regulación de la vida cotidiana es tan fuerte que existen también modos de comportamiento aceptados en la esfera erótica. Las relaciones sexuales sólo son legítimas en el seno del matrimonio, si bien existen ciertas prácticas vedadas, en tanto suponen una degradación moral del propósito divino vinculado a la sexualidad. Por tal motivo, sólo se admite el coito vaginal; las demás prácticas se consideran impuras, y deben ser evitadas por los esposos. Incluso el líder de la comunidad local, el anciano de congregación, se encuentra en condiciones de expulsar a todo miembro del cual se sepa que mantiene relaciones sexuales no apropiadas en su forma. Un varón o mujer puede solicitar de forma legítima el divorcio si se viera obligado por su pareja a practicar relaciones íntimas contrarias a la voluntad divina⁶².

Las únicas relaciones amorosas o íntimas legítimas son las heterosexuales. No se acepta la homosexualidad, por considerarla una práctica que deshonra a Dios. Las referencias bíblicas que sostienen esta interpretación se encuentran tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento. Los Testigos de Jehová consideran que los homosexuales asumen esta condición a partir de ciertas patologías familiares muy comunes, tales como un hogar con

⁶² Sin embargo, la cuestión de la vida conyugal íntima ha sido objeto de tensiones y cambios de posición por parte de la Organización a lo largo de los años. Durante un período breve de cinco años aproximadamente (desde 1978 hasta 1983) la Asociación, por medio de la publicación *La Atalaya*, manifestó que la vida íntima de los esposos se encontraba por fuera de la órbita de control de los ancianos de congregación, dado que la Biblia no daba una indicación precisa sobre la temática. El comportamiento íntimo quedaba entonces librado a la conciencia personal y el sentir en el fuero interno. Sin embargo, con posterioridad a 1983 se sostuvo nuevamente la necesidad de revisar las prácticas sexuales matrimoniales y, en caso que el anciano de congregación verificara que las mismas fueran impuras, podía asignar como “castigo” la imposibilidad de llevar a cabo la práctica de testificación en cualquiera de sus jerarquías. En conclusión, se establecía una virtual expulsión de la congregación, al negar la posibilidad de llevar adelante la práctica religiosa primordial del movimiento.

figura paterna ausente, o una madre sumamente protectora. Por ello, en general se considera que un/a homosexual puede dejar de serlo, si es capaz de apartarse de aquello que lo conduce a este tipo de prácticas. La homosexualidad se construye a partir de una representación vinculada con la muerte, la enfermedad, y fundamentalmente, con la decadencia moral. La igualación del homosexual con ladrones, estafadores, fornicadores y adúlteros es común en la literatura de la congregación que trata sobre estos temas.

Sin embargo, la postura de la Sociedad con relación a los homosexuales no es de rechazo abierto, sino más bien de incorporación a la congregación, siempre que se produzca un cambio radical en su comportamiento íntimo. Dado que para los Testigos de Jehová, la homosexualidad es una elección, una decisión, es posible que el sujeto decida o elija dejar de serlo. Por tal motivo es que un homosexual puede estar interesado en conocer la palabra de Dios, participar de estudios bíblicos e incluso formar parte de las reuniones de los Salones del Reino, siempre que tales prácticas no persistan. Mientras lleva adelante prácticas homosexuales, la posibilidad de ser Testigo de Jehová son nulas; sin embargo, todo aquel que logre controlar sus apetitos y mantenerse alejado de este tipo de relaciones íntimas, puede ser un Testigo sumiso y fiel, y agradar a Dios.

La reglamentación de la vida cotidiana es, como se ha visto, muy rígida y alcanza esferas muy amplias de la vida privada de cada individuo. Al mismo tiempo, ciertas prácticas más mundanas son consideradas inapropiadas, tales como las celebraciones y otras conmemoraciones. Los Testigos de Jehová no festejan cumpleaños o celebraciones del calendario seglar, como el Día de la Madre o Año Nuevo. Este tipo de fiestas se consideran impropias, dado su fuerte contenido pagano. Según la Sociedad, el festejo de cumpleaños se encuentra asociado en las Escrituras con la muerte y los enemigos de Dios, de modo tal que un Testigo difícilmente pueda asumir que esta celebración es motivo de regocijo y alegría. Otras fiestas religiosas de celebración habitual incluso en no creyentes, tales como Navidad, no son aceptadas. La Navidad es asociada al culto pagano romano, al tiempo que se niega la fecha (25 de diciembre) como el momento exacto de nacimiento de Jesús. No obstante, no se encuentran prohibidos los momentos de esparcimiento, ni incluso el

intercambio de regalos. Un Testigo puede obsequiar a otro un presente, sin que por ello medie ninguna fecha especial. El tiempo dedicado al esparcimiento está limitado; los excesos conducen a la posibilidad de asociarse a prácticas que no agradan a Dios. La literatura que trata estos temas es especialmente dura con los jóvenes. Se los exhorta a pasar el tiempo de ocio con otros Testigos y no malgastarlo en reuniones con personas no cristianas. La asociación que se hace con este tipo de reuniones con otras prácticas impropias es casi lineal y directa. Se pretende que el joven mantenga una actitud de alerta frente a las diversiones mundanas, tales como la música o los programas de televisión. Se considera a la holgazanería una práctica indeseable. Con relación a la música, se entiende que la misma opera como movilizadora de impulsos internos que, en caso de no controlarse, pueden conducir a conductas no deseadas o legitimadas por Dios. Situación similar se describe con el baile. El baile puede servir como mecanismo que aliente o despierte otros impulsos (sexuales, por ejemplo) y por ello, debe ser objeto de control y atención por los jóvenes (y adultos también). Resulta indistinto si se tratase de un baile individual, grupal o por parejas; el Testigo fiel debe evitar que el mismo conduzca a un fin indeseable, tanto de la propia persona, como de la incitación de otra que opera como espectador.

Otras actividades de ocio también son consideradas de forma negativa. “Satanás fomenta astutamente las ambiciones egoístas, el anhelo de hacer lo que es malo y cruel y la búsqueda excesiva de placeres a través de textos escolares, buena parte de la música, los deportes y otros tipos de entretenimiento” (Romero Puga y Campio López, 2010: 259). La Sociedad no tiene una actitud positiva con relación al deporte: se lo considera fuente de rencores, ambiciones desmedidas e inconvenientes físicos. Generalmente, se hace referencia a literatura que sostiene que la actividad física no genera beneficios concretos en las personas. Los deportes de grupo son desincentivados, dado que las conversaciones que se mantiene en vestuarios y otros ámbitos relaciones denigran al varón y a la mujer, son de contenido sexual inmoral y, en consecuencia, de degradación moral.

De todo lo anterior, se desprende que son pocas las actividades permitidas en el espacio o momento de ocio. La actividad más adecuada es, claro está, el estudio de las Escrituras. La disponibilidad a otros estímulos, tales como la televisión, la radio o el cine, siempre conlleva el riesgo de someterse a influencias impuras.

Si bien la actividad física o deportiva es desalentada, los Testigos de Jehová consideran que la vida es un don divino, y por ello, debe ser preservada de todo daño. Por ello, se castiga y prohíbe toda práctica que pretenda atentar contra la salud física y espiritual del Testigo. Dentro de las prácticas cotidianas, se prohíbe el uso de alcohol y el tabaquismo. Las drogas también se encuentran prohibidas. La noción fundamental que sustenta estas posiciones es la necesidad constante de auto-control a la que referencia la Sociedad como señal de ser un Testigo sumiso y fiel. Cualquiera que se encuentra bajo el dominio del alcohol o el cigarrillo demuestra que es incapaz de controlar sus pasiones e instintos; esta forma de actuar no es propia de un Testigo que haya asumido un compromiso firme con Jehová. Asimismo, se considera que una persona dominada por estos vicios es incapaz de llevar a cabo la práctica de la testificación de modo tal que agrade a Dios, y a los demás. La imagen del Testigo de Jehová debe ser ejemplo de limpieza y pulcritud; ello incluye la necesidad de no oler a tabaco, o mantener una actitud decorosa que sería imposible de sostener si uno bebiera de modo regular. La restricción a este tipo de práctica es tan importante, que, desde inicio de la década del '70 del siglo XX, se le niega el bautismo como Testigo de Jehová a un fumador, incluso si se tratase de un fumador social. Respecto del alcohol, la restricción sólo opera cuando el mismo es desmedido, motivo por el cual los textos sagrados señalan que el consumo de alcohol, de manera moderada, es aceptable (e incluso deseable). Las limitaciones al consumo de alcohol son cuestión de una decisión personal, si bien existen dos indicadores claros de conductas inapropiadas con relación a las bebidas alcohólicas: la borrachera se encuentra prohibida, lo mismo que el consumo que impida llevar adelante la práctica de la testificación o el estudio de la Biblia de modo consciente, prolijo y ordenado. Respecto de las drogas, se considera indeseable su uso debido a las dificultades que le imponen al sujeto para establecer una relación sincera de unión con Jehová. Los Testigos de Jehová descreen que el uso de drogas puede ser una

manera factible de alcanzar una experiencia religiosa; en general se vinculan a las drogas con prácticas demoníacas. Al mismo tiempo, en tanto que las drogas doblegan el juicio individual, son el camino más fácil para que el Testigo se desvíe hacia prácticas inmundas e impropias, vinculadas con la promiscuidad sexual y demás.

La regulación de la vida cotidiana incluye, claro está, el ámbito laboral. Los Testigos de Jehová son reconocidos por su honestidad y dedicación al trabajo. Sin embargo, la Sociedad resalta el hecho de que el trabajo no debe ser el centro de la atención de la vida de un Testigo, sino solo el medio por el cual asegurarse su manutención. El exceso de trabajo es considerado indeseable, dado que ese tiempo debiera ser dedicado al estudio de las verdades bíblicas o a la proclamación de tales verdades. El Testigo se caracteriza por su actitud ascética, su compromiso con la humildad y con una vida exenta de lujos. Se debe pretender alcanzar una vida donde las necesidades básicas se encuentren satisfechas, pero no se pretenda la acumulación material desmedida ni el lujo como norma de vida. El trabajo no debe competir con el tiempo de dedicación al trabajo religioso (estudio, testificación); el segundo siempre tiene prioridad sobre el primero. De hecho, se insta al Testigo a considerar siempre, al momento de elegir un trabajo o ser elegido para uno, que el mismo deje el suficiente tiempo para la dedicación religiosa. En todos los casos, se prefiere una menor dedicación al trabajo secular (siempre que asegure la mínima subsistencia en condiciones de dignidad) que uno que le exija al Testigo disminuir su tiempo de trabajo de proclamación o su dedicación a la lectura de la Biblia.

Respecto del tipo de trabajo que pudiera llevar a cabo un Testigo de Jehová, también existen duras regulaciones. Se indica que todo trabajo que conduzca a un Testigo a prácticas impropias o indeseables, no puede ser elegido. Al mismo tiempo, se prefiere el trabajo en relación de dependencia o el ejercicio de un oficio, que las actividades comerciales. Este tipo de actividad (el comercio) es más propensa a estar influenciada por personas impuras, de instintos inaceptables, que en definitiva y eventualmente, contaminarán la cabeza y el corazón del Testigo.

Se promueve el trabajo masculino; el trabajo de la mujer es considerado indeseable, aunque no se encuentra formalmente prohibido. Para ello, es necesario evaluar las situaciones peculiares, en donde no le quedan más alternativas a la mujer más que salir fuera del hogar y obtener un empleo. Sin embargo, si la manutención básica no se encuentra en riesgo, es preferible que la mujer permanezca en el hogar, llevando a cabo sus tareas domésticas. “En los textos de La Atalaya y ¡Despertad! prevalece cierto estereotipo de la mujer como encargada de las labores de limpieza y cuidado de la casa, alimentación y la atención de los hijos. Cuando se habla de empleo remunerado, no se exime, sin embargo, a la mujer de las responsabilidades del hogar” (Romero Puga y Campio López, 2010: 271). Si bien no se prohíbe abiertamente, se sugiere que siempre es mejor que la mujer asuma su rol doméstico. La posibilidad de ciertas perversiones en el trabajo, tales como el acoso, sólo es habilitada por la mera existencia del empleo femenino.

Existe, al mismo tiempo, una percepción generalizada de las excelentes condiciones que demuestran los Testigos de Jehová en sus empleos, sean cualesquiera que sean. En general, se los considera muy respetuosos de las jerarquías y la autoridad, honestos y productivos. Al mismo tiempo, los propios Testigos de Jehová reconocen estas características como propias en el ámbito laboral (y también privado), motivo por el cual son consideradas como particularidades exclusivas que los convierten en trabajadores buscados en el mercado laboral. Los Testigos de Jehová consideran que ser productivos y respetuosos en el trabajo es un mandato bíblico, de modo tal que incluso en el trabajo secular, se practican modos de vivir de acuerdo a las enseñanzas de las Escrituras.

Otro elemento de diferenciación notable de los Testigos de Jehová con relación a otras religiones y creencias del campo cristiano (según los propios Testigos, de la “cristiandad”) se vincula con el modo de entender la muerte y las costumbres y formas de actuar que se desprenden de dicho entendimiento. Los Testigos creen en la resurrección, pero descreen de la noción cristiana de purgatorio. Al mismo tiempo, consideran que las personas, al morir, entran en un estado de inconsciencia que persiste hasta la resurrección. Las

personas cuentan con espíritu, pero el mismo es incapaz de tener consciencia luego de la muerte. Luego de la muerte, las personas no “se van” a ningún lado; entran en un estado de inconsciencia temporal, hasta la resurrección definitiva. Por otro lado, se considera que el Cielo es un lugar reservado para Dios y sus ángeles. No es visible para los hombres. Sólo los humanos ungidos por Dios podrán, luego de la resurrección, co-habitar el Cielo junto con Dios. Este conjunto limitado de personas se calcula en 144 mil, según las propias Escrituras lo establecen. Luego de la venida gloriosa de Cristo, la Tierra será convertida en un paraíso para toda la Humanidad. Respecto del Infierno, se entiende que el mismo es la condenación eterna que deviene luego de la muerte.

Por último, con respecto a las costumbres funerarias, se consideran a las mismas en coincidencia con los preceptos vinculados con ceremonias y celebraciones. Los Testigos de Jehová consideran impropio su participación en sepelios y ceremonias velatorias. Se pretende, en cambio, que el Testigo colabore en la consolución de la familia del difunto por medio de la asistencia material más concreta, como por ejemplo, colaborar con el orden de la casa durante su ausencia.

6.2.8. Reflexiones finales sobre la Organización Testigos de Jehová.

Los Testigos de Jehová son una minoría religiosa con una historia que se remonta a finales del siglo XIX. Como resultado de un movimiento de desprendimiento del adventismo típico de las comunidades tradicionales de Estados Unidos, ha sufrido a lo largo de los años procesos de cambio y transformación que les ha permitido perdurar a lo largo del tiempo. Luego de la muerte de su fundador, el “pastor” Russell, la organización inicio un proceso de institucionalización, conformándose en la actual corporación a nivel global. Muchas veces estigmatizados y cuestionados a partir de sus prácticas religiosas, los Testigos de Jehová son reconocidos por casi todo el colectivo social a partir de su predicación y proclamación en el ámbito público. Sin embargo, algunas de sus creencias, con implicaciones en el desarrollo de la vida cotidiana, resultan polémicas para el resto de los individuos que no profesan su fe: la cuestión de la sangre (prohibición de aceptar

transfusiones de sangre y órganos, incluso en situaciones de riesgo de vida), su negativa a prestar honores a la bandera y otros símbolos nacionales, o su decisión de prestar objeción de conciencia frente a ciertas obligaciones ciudadanas. Todas estas prácticas, y muchas más del ámbito de lo cotidiano (no celebrar cumpleaños, rechazar ciertos contenidos audiovisuales, preferir una vida ascética y controlada) resultan para muchos miembros del colectivo social incomprensibles, lo que origina una categorización de este grupo religioso como “secta” o “fundamentalista”.

La tarea de la proclamación, práctica religiosa principal del Testigo de Jehová, convoca a todos aquellos que aún “no conocen la verdad”, a vivir de acuerdo a los modos de vida que Jehová ha comunicado a todos y que se encuentran en el texto bíblico. De tal modo, los Testigos de Jehová son una religión que promueve la conversión. Por ello, resulta significativo avanzar en el desarrollo sociológico de los procesos de conversión religiosa, en tanto que los mismos implican, como será analizado más adelante, procesos de alternación, de cambios profundos en la subjetividad de los agentes sociales. En tanto la identificación de los Testigos de Jehová pareciera entrar en contradicción o, al menos, en tensión con otros modos de significar la vida social, resulta pertinente, pues, el análisis del modo en el cual los creyentes religiosos conforman una nueva identidad social a partir de la conversión o alternación religiosa. Este tema será, pues, el objeto de análisis del siguiente capítulo.

CAPITULO VII

PROCESOS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA

7.1. La conversión religiosa

La conversión religiosa ha sido objeto de estudio y análisis sociológico desde larga data. No son pocos los estudios que es posible revisar en la tradición sociológica vinculada con la religión. Sin embargo, a partir de finales de la década del '70 del siglo XX, los estudios de sociología de la religión le han dedicado un renovado interés al análisis de los procesos de conversión religiosa, en el contexto específico de los estudios vinculados con los nuevos movimientos religiosos (Tipton, 1982; Richardson, 1983).

Una de las dificultades más significativas a la que se enfrentan la mayoría de los especialistas en el estudio de la conversión religiosa es la elaboración de un concepto adecuado de conversión. Es decir, en general existe un cierto consenso respecto de que la conversión religiosa supone un cambio radical en la concepción y percepción del mundo, lo que se traduce en la realización de nuevas prácticas sociales o en la resignificación de las mismas a partir de la adopción de una nueva matriz de significados del actor social convertido. Sin embargo, las definiciones disponibles de conversión, la identificación de sus causas y la posibilidad de obtener indicadores empíricos adecuados para la realización de investigación sociológica es aún tema de disputas teóricas y metodológicas profundas (Snow y Machalek, 1984).

Para algunos investigadores ya clásicos en la cuestión, la conversión supone o implica la idea de un cambio personal radical. Gillespie (1979) sostiene que la conversión se verifica siempre que existe un cambio de cosmovisión absoluto en el sujeto, ya sea por la adopción de una nueva y el abandono de una previa, o bien por la adopción de principios

dejados de lado y ahora recuperados. Ese cambio radical de la persona puede asumir distintas modalidades: puede ser repentino, múltiple o gradual. Sea cual fuese la temporalidad del cambio, la conversión se verifica siempre que exista un cambio radical en las matrices de significación del actor social.

Sin embargo, la noción misma de cambio radical supone un problema metodológico de difícil resolución, y que aún en la actualidad es objeto de debate y polémica en el campo disciplinar. La cuestión que se plantea es intentar elucidar cuán profundo debe ser el cambio en la conformación de la identidad social del actor para sostener la posibilidad de considerar a dicho cambio como un proceso de conversión religiosa. Por ello, muchos autores han intentado establecer una gradación en los procesos de cambio de la identidad social que van desde posiciones menos radicales o profundas, hasta verdaderos procesos de conversión. Tal vez el modelo más conocido en la literatura especializada sea el de Nock (1933), quien establece una diferencia conceptual interesante entre las ideas de conversión y adhesión. En este sentido, Nock sostenía que no todo proceso de integración a una nueva creencia religiosa implicaba necesariamente el cambio radical al cual se refería previamente al caracterizar de tal modo a la conversión religiosa. Muchas veces, señala Nock (1933), los actores sociales sólo hacen una adhesión “superficial” al incorporarse a nuevos grupos religiosos, lo cual implica la realización de ciertos rituales y el cumplimiento de ciertas normas, sin que ello implique un grado de internalización y subjetivación tal que provoque como consecuencia un nuevo modo de vida.

Travisano (1970) también establece un modelo dicotómico al pensar la conversión religiosa, y diferencia entre las nociones de conversión y alternación. Para Travisano (1970), la alternación implica la posibilidad del creyente en retornar a las creencias o matrices de significación previamente aprehendidas; en cambio, la conversión supone una disrupción completa de la personalidad social, la subjetivación de un mundo nuevo, lo cual conduce a una modificación radical de la comprensión de la realidad como un todo.

Sea cual fuese el concepto utilizado, pareciera ser que la conversión implica un grado de profundidad en la transformación de la persona mucho mayor que otros posibles cambios que pueden operar, pero de manera menos radical. Sin embargo, tal como se cuestionan Snow y Machalek (1984), aún queda pendiente reflexionar respecto de cuál es el objeto del cambio; es decir, cuando se produce un cambio radical de la persona (conversión), ¿qué es lo que cambia? Snow y Machalek (1984) afirman que en los modelos de conversión tradicionales se hace referencia constante a modificaciones en las creencias o valores, en las actitudes y comportamientos, incluso en los modos de relacionamiento con los otros. Sin embargo, ambos autores sostienen que los procesos de conversión suponen una transformación aún más fundamental: la conversión implica un cambio en el universo de discurso del agente social (Snow y Machalek, 1984).

De este modo, la conversión religiosa implicaría una modificación profunda de las matrices de significación del actor social, lo cual se traduciría en una metamorfosis de valores y creencias, y en última instancia, de la identidad social. En este sentido, ciertas creencias que podían considerarse superficiales son, a partir de la reconversión de las urdimbres de sentido, ahora entendidas como “creencias profundas”, ancladas en el centro de la subjetividad individual, lo cual provocaría un cambio observable en las actitudes y comportamientos del actor social. De este modo, conversión religiosa implica una resocialización profunda, una alternación en el sentido asignado por Berger y Luckmann (2003), al sostener la idea de una alteración radical de la realidad subjetiva que, en su vinculación dialéctica con la realidad objetivo, provoca la adaptación de una “nueva realidad”, en tanto que la misma es experimentada vitalmente por el actor social como un todo más o menos coherente.

Snow y Machalek (1984) discuten la posibilidad de revisar los indicadores empíricos de conversión religiosa. Si bien la definición conceptual del término “conversión” puede resultar más o menos precisa, ciertamente la operacionalización del concepto supone un problema: la identificación de indicadores empíricos que den cuenta de los procesos de conversión religiosa han sido ampliamente debatidos entre los especialistas de la

temática. Para las posturas más clásicas, un indicador adecuado de conversión es la afiliación a una nueva organización social (Lofland y Stark, 1965). El cambio de status social entre ser “no miembro” a ser “miembro” de una organización religiosa implicaría un proceso de conversión. Sin embargo, esta distinción no pareciera ser adecuada, en tanto que la asunción de un cambio de status no implica necesariamente una transformación de la subjetividad tal como ha sido señalado previamente. Ciertamente, la conversión religiosa implica el cambio de status de un “no creyente” a un “creyente”; sin embargo, la modificación de status no implica necesariamente la conversión. Snow y Machalek (1984), referenciando a Beckford (1983), señalan que:

“Tal como Beckford observó en su investigación sobre los Testigos de Jehová y la Iglesia de la Unificación, no es poco común para los miembros alterar sus visiones pasado el tiempo e incluso pasar por distintas fases de compromiso que varían en estilo y fuerza” (Snow y Machalek, 1984: 171; traducción propia).

De este modo, la revisión empírica de otros casos refuerza la idea de que las relaciones entre cambio de status y conversión no siempre son fuertes, sino más bien tenues e incluso en varios casos, superficiales.

De igual modo, se ha sostenido en la literatura especializada que un referente empírico de conversión podría ser un evento de demostración, es decir, la realización de un ritual de confirmación del cambio de status del creyente religioso. Las manifestaciones públicas que implican estos actos de demostración podrían considerarse como indicadores de conversión religiosa. La mayoría de las creencias religiosas ofrecen estos rituales: desde el bautismo, el testimonio público o los trances o éxtasis religiosos; todos ellos operarían como señales de que el actor social se ha convertido en un creyente devoto de la nueva fe religiosa. Sin embargo, Snow y Machalek (1984) cuestionan la validez de estos actos como indicadores empíricos adecuados de la conversión religiosa. Para ello, referencian una serie de investigaciones empíricas (Clark, 1958; Moscovici, 1980) que demuestran que, en muchos casos, los actos de demostración pública de la conversión en realidad se

encuentran sustentados en las demandas o presiones del grupo social al cual el creyente se quiere incorporar, sin que ello comporte necesariamente una internalización subjetiva. Con ello, estas investigaciones pretenden señalar que el rol social desempeñado en público no necesariamente se vincula con una internalización efectiva del mismo; los actos de demostración pública de la conversión pueden ser “puestas en escena” en el sentido goffmaniano del término. En muchos casos, estas demostraciones públicas “pueden a menudo significar poco más que actuaciones ritualizadas en respuesta a constreñimientos situacionales, y por ello, tener poca significación duradera” (Snow y Machalek, 1984: 173; traducción propia).

Por ello, Snow y Machalek (1984) sostienen que, a los efectos de identificar indicadores empíricos adecuados que den cuenta de la conversión religiosa, lo correcto sería apuntar hacia cuatro propiedades específicas del lenguaje de los conversos. Estas cuatro propiedades retóricas serían indicadores precisos que permitirían al observador sociológico dar cuenta del status de converso versus otros status de afiliación grupal que no implicasen el grado de subjetivación e internalización de la nueva realidad a la cual se refería previamente al caracterizar la conversión religiosa.

La primera propiedad retórica se corresponde con la reconstrucción biográfica, la cual refiere al proceso de “transformación” del pasado del actor, y a una reconstitución del mismo a partir de la redefinición necesaria en el marco del nuevo universo de discurso o simbólico. De algún modo, lo que pretenden señalar Snow y Machalek (1984) es el hecho de que el converso “resignifica” su pasado, intentando acomodar su experiencia vivida a los elementos de significación que resultan importantes en el contexto de su conversión. Similar idea sostienen Berger y Luckmann (1967) al sostener que el actor social internaliza una nueva realidad subjetiva en los procesos de alternación (tal como los autores nominan a los procesos de resocialización extremos). Travisano (1970) sostiene una idea similar en el mismo sentido que los autores previamente señalados.

En el trabajo de campo realizado con los creyentes Testigos de Jehová es posible advertir esta primera propiedad en el sentido señalado por los autores. Muchos de los creyentes entrevistados dan cuenta de sus experiencias pasadas a la luz de la retórica específica de los Testigos de Jehová, atribuyendo sentidos actuales a experiencias del pasado. Por ejemplo, Marisa señala que:

“Yo no sabía muy bien porque me pasaba lo que me pasaba... Yo te conté que mi marido toma... y a veces se ponía violento conmigo y con las nenas... Yo me di cuenta que era porque él estaba alejado de Jehová... Fue allí cuando los hermanos se acercaron a mí, y me ayudaron a conocer la verdad... Mi marido todavía no cree en Jehová, pero por suerte el anciano de nuestra comunidad me acompaña siempre y me ayuda... Para los hermanos, soy una viuda en la fe... Pero yo no me siento sola... (...) Antes sí me sentía sola, pero ahora no, porque siempre tengo a Jehová a mi lado... (Marisa, 38 años).

Marisa resignifica sus experiencias vividas a partir del hecho de haber descubierto lo que ella considera es “la verdad”, modo específico en el cual los Testigos de Jehová refieren al estudio de la Biblia y, en consecuencia, a asumir la creencia religiosa propia de este grupo. Los hechos del pasado son interpretados a la luz de la retórica específica propia del universo de discurso internalizado posteriormente. En el caso de Marisa, la conversión se produjo en el contexto particular de una experiencia que aún perdura, dado que su marido sigue bebiendo, y eventualmente, ejerciendo violencia. Sin embargo, Marisa señala que:

“Yo rezo todos los días por él, para que Jehová le permita encontrar en su corazón la solución... Él no trabaja, no hace nada y muchas veces toma de más... Ahora está cada vez menos violento, pero cada tanto se pone mal... Es una prueba más que Jehová nos pone para salir adelante...” (Marisa, 38 años).

La segunda propiedad retórica que identifican Snow y Machalek (1984) como indicador de conversión religiosa es la adopción de un esquema maestro de atribución, es decir, un esquema explicativo que le ofrece al converso la posibilidad de atribuir causas a todos los fenómenos vinculados con su persona o con los eventos del mundo. “Sentimientos, comportamientos y eventos previamente interpretados con referencia a un número de esquemas causales ahora son interpretados desde el punto de vista de un único esquema persuasivo” (Snow y Machalek, 1984: 173).

Esta propiedad también resulta notablemente visible en el caso de los Testigos de Jehová. En su discursividad, no sólo es posible admitir que los eventos vinculados con la propia experiencia personal se vinculan a un sistema “cerrado” o monolítico de causas (donde la causa primera de todo es el mismo Jehová), sino que el conjunto de los hechos del mundo son interpretados a la luz del mismo esquema de significación. Esto resulta particularmente notable en los casos en los cuales, en las entrevistas realizadas, se entremezcla el relato de vida del entrevistado con su práctica de predicación, la cual es una constante en los Testigos de Jehová. Por ejemplo, José explica que:

“El tema de la sangre siempre es un tema controvertido... Viste que en los canales de televisión nos tratan de mostrar como que somos locos o que pertenecemos a una secta porque seguimos el mandato que Jehová nos explicó... Pero si vos lees la Biblia, Jehová es muy claro con relación a eso... Y viste que no se equivoca... Fijate lo que pasó con el SIDA, por ejemplo, que se transmite por la sangre... O muchas otras enfermedades... De hecho, si te fijás, muchos médicos recomiendan lo que nuestros especialistas explican con relación al tema de la sangre, porque dicen que es más seguro... Así que no es una cuestión sólo nuestra...” (José, 48 años).

La referencia citada pretende mostrar el modo en el cual los Testigos de Jehová permanentemente vinculan en su discursividad la experiencia personal con los sucesos del mundo, a los cuales les adjudican el mismo esquema de causalidad. Es decir, lo que

sucede en la experiencia vital luego es trasladado en el marco más amplio de eventos generales. Si bien existe la pretensión de generar empatía con el interlocutor, también resulta correcto entender que el esquema de asignación de causalidad de los eventos del mundo se resignifica a la luz de la nueva creencia religiosa. Lo que antes podía ser un suceso natural, ahora es considerado como un indicador de un “plan divino”. En este sentido, resulta esclarecedor el testimonio de Ramona, quien afirma:

“Vos mirá lo que está pasando en el mundo... Siempre hay guerras, hay hambre, hay catástrofes... ¿Te acordás del terremoto ese que sucedió en... no me acuerdo dónde fue..., pero te acordás? Bueno, todo eso son señales que Jehová nos da, de que el mundo está en un proceso de cambio... El mundo está mal porque no se siguen los preceptos que Jehová nos enseña... (Ramona, 45 años).

De este modo, fenómenos naturales o eventos sociales son asignados a un esquema de explicación que encuentra sus causas fijadas de antemano. No resulta necesario indagar más en las mismas; las causas de los problemas “del mundo” son señal de un “nuevo mundo” que está por venir. La condición milenarista de los Testigos de Jehová, si bien matizada a lo largo del desarrollo histórico de la creencia religiosa, se sigue sosteniendo. Es necesario recordar que, originalmente, los Testigos de Jehová sostenían, a partir de la prédica de su fundador, el pastor Russell, la noción de una fecha específica en la cual sobrevendría el fin de los tiempos. Si bien en la actualidad la profecía de tal fin no tiene fecha predeterminada, aún se encuentra vigente en la discursividad del grupo religioso, y conforma parte importante del esquema de interpretación utilizado para significar los eventos del mundo y la propia experiencia biográfica.

La tercera propiedad retórica a la que hacen referencia Snow y Machalek (1984) refiere a la suspensión del razonamiento analógico. En este sentido, señalan que esta propiedad “es derivada de la percepción de los conversos de que sus visiones del mundo son únicas e incomparables y de allí su rechazo a usar metáforas analógicas al hablar de sus creencias y prácticas” (Snow y Malachek, 1984: 176). De esta manera, según los autores la utilización

de este recurso retórico implicaría la “mundanización” de un conjunto de creencias que, por su carácter sagrado, se verían degradadas. Esta propiedad también es observada fuertemente en los relatos de los Testigos de Jehová. Tal como es posible reconocer a partir del trabajo de campo realizado, las referencias a metáforas icónicas (en vez de analógicas) dan cuenta de la utilización de esta propiedad. El testimonio de Antonio resulta ilustrativo:

“Yo recuerdo cuando se me acercaron por primera vez los hermanos... Yo estaba en una época muy loca de mi vida... Viste... no sé bien como decirte... cosas que uno hace cuando es joven... Y se me acercaron los hermanos y al principio yo no les presté mucha atención... Pero después de hacer el estudio de la Biblia con ellos, finalmente descubrí la verdad. Y eso te cambia la vida, porque cuando conocés a Jehová sabés que conocés la verdad...” (Antonio, 34 años).

La referencia de Jehová como “la verdad” es una constante en los relatos de los Testigos de Jehová entrevistados en el trabajo de campo. La verdad implica no sólo el conocimiento de Jehová, sino también el reconocimiento de que la vida cotidiana debe ser acomodada a un conjunto de preceptos que se encuentran consagrados en la fuente de tal verdad, es decir, en el texto bíblico. Por medio de este ejemplo, entre muchos otros, es posible verificar la tercera propiedad retórica a la cual referencian Snow y Malachuk (1984).

La cuarta y última propiedad retórica que operaría como indicador de conversión religiosa sería la introyección del rol del converso. Básicamente, implica el auto-reconocimiento como un nuevo “creyente pleno”. Berger y Luckmann (1967) resaltan esta característica, al señalar que la internalización de la realidad objetiva (el conjunto de valoraciones y normas sociales propias del universo simbólico) implica una significación del conjunto de las prácticas sociales en ese sentido. “Las actividades diarias y las rutinas que previamente eran supuestas o interpretadas desde el punto de vista de varios roles específicos situacionalmente, son ahora entendidos desde el punto de vista del rol converso” (Snow y

Malachek, 1984: 174). En el trabajo de campo realizado esto resulta también verificado. El testimonio de uno de los creyentes resulta ilustrativo:

“Ser Testigo de Jehová es vivir como Dios nos pide... Por eso uno no puede comportarse de una manera en un caso, y de otra en otro... Uno da testimonio de su fe con la forma de ser frente a los demás... Por eso, no hacemos cosas que no le agraden a Jehová... Viste que hay mucha gente que dice creer en Dios, pero después vos ves cómo se porta con otra gente, o qué cosas hace y te das cuenta que... como que hay una incoherencia entre lo que se dice y lo que se hace... Eso no lo vas a ver en un Testigo de Jehová... (Antonio, 34 años).

La internalización del rol del converso resulta incluso fundamental para que el nuevo creyente pueda asumir un rol pleno en la comunidad. Una de las funciones importantes que asume el anciano o superintendente de la comunidad consiste justamente en el hecho de “verificar” la condición del converso y su grado de internalización en el código de valores y normas que ordenarán su vida cotidiana. En caso de considerarse adecuado, el superintendente “autoriza” el bautismo del nuevo converso. De este modo lo relata uno de los entrevistados:

“Para nosotros el bautismo no es sólo una ceremonia en la que el creyente no tiene decisión... Es importante que si un nuevo hermano toma la decisión de bautizarse, lo haga con plena conciencia de eso... Por eso los ancianos acompañamos al hermano en la lectura de la Biblia, y en que logre entender de manera correcta lo que Jehová nos dice... No te puedo decir cuándo uno está listo para bautizarse... eso se ve en lo diario, en cómo se maneja la persona y también en su propia decisión...” (Alberto, 56 años).

La referencia a “cómo se maneja la persona” implica un seguimiento en su conducta, y si la misma se adecua a los preceptos bíblicos. De algún modo, los ancianos son los responsables de controlar si la internalización del rol del converso efectivamente ha sido

exitosa, de modo tal que, tal como propone la creencia religiosa de los Testigos de Jehová, el conjunto de las prácticas mundanas se encuentran sujetas a los preceptos del texto sagrado. La internalización del rol no sólo es verificada por un agente social externo, sino también por el propio converso. En este sentido, Ramona afirma:

“Cuando sos Testigo de Jehová sos testigo en todo momento... Por eso la predicación no sólo se hace en los días que uno le dedica a la actividad. Yo predico en todo momento con mis vecinos, cuando voy al supermercado o en la cola del banco... Uno también predica dando el ejemplo, con el modo de tu vida... la gente te ve y sabe que sos Testigo de Jehová, y entonces eso es bueno, porque significa que vos estás actuando del modo correcto... (Ramona, 45 años).

La conversión religiosa es, pues, un proceso de conformación de una nueva subjetividad. En este sentido, tal como afirman Berger y Luckmann (1967), comporta la disposición de una nueva identidad a partir de la internalización de un conjunto de valoraciones y normativas sociales que operarán como guías de las conductas de los agentes. Bourdieu (2002) referencia esta noción a partir de la idea de habitus. La conversión religiosa implicaría la internalización de un nuevo esquema de disposiciones para la acción, desde el cual se organizarían los marcos de cognición, volición y significación del agente social. Resulta claro, entonces, que toda conversión religiosa implica un proceso de construcción social. En cuanto tal, la verificación empírica de la conversión en el sentido asignado previamente resulta problemática. Snow y Malachuk (1984), referenciando al trabajo de Beckford (1978) sobre los Testigos de Jehová, señalan que:

“En su investigación sobre los Testigos de Jehová, Beckford (1978) encontró que la conversión al movimiento podría ser mejor entendida como un proceso donde los conversos aprendieron a construir referencias verbales adecuadas de su desarrollo religioso personal. Estas referencias personales no fueron simplemente construcciones privadas e idiosincráticas de los individuos que los profesaron. Más bien, fueron expresiones individuales de temas básicos en la

ideología general de la Organización de los Testigos de la Torre del Vigía” (Snow y Malachuk, 1984: 175).

En tanto construcción social, la conversión implica no sólo internalización, sino también un aspecto formal más estructurado, el cual se vincula con el necesario aprendizaje en el desempeño del rol, de modo tal que el mismo se adecue a las expectativas que existen por parte de la comunidad sobre el nuevo converso. De tal modo, el converso debe no sólo aprender a comportarse como un nuevo creyente, sino a expresarse en tal sentido, e incluso a pensar como tal. La conversión implica, en consecuencia, una dialéctica propia de la construcción social de la misma. No sólo se pone en juego la experiencia personal o biográfica del sujeto, sino que la misma se entrelaza y vincula con las determinaciones estructurales propias de la comunidad a la cual se incorpora el nuevo creyente. La conformación de la nueva subjetividad se entreteje con las determinaciones objetivas del medio social específico que se conforma como base situacional de la experiencia de la conversión.

Por otro lado, la conversión religiosa no implica un proceso que tiene un momento de culminación, en términos estrictamente temporales. En tanto y en cuenta involucra procesos de subjetivación y resignificación de la identidad, asume un carácter variable a lo largo del tiempo. El status del converso se encuentra en permanente reconstrucción; en tanto que la vida religiosa asume un carácter dinámico, el desempeño de los roles vinculados con el status del converso también asumen momentos de mayor compromiso o distensión. Sin embargo, en la literatura especializada sobre la temática no se trabaja en profundidad la variable temporal del proceso de conversión. En general, se privilegian los estudios sincrónicos en vez de diacrónicos. No obstante, Beckford (1978), en su estudio clásico sobre la conversión religiosa de los Testigos de Jehová, señala que es posible establecer una relación de paralelismo entre los avatares de la Organización y el desarrollo de su ideario, y las diversas cohortes de conversos que se incorporan o egresan de la comunidad de fieles. En cierto sentido, Beckford (1978) advierte sobre la necesidad de establecer lazos entre el desarrollo estructural de la organización y las experiencias

vitales a las que se someten los nuevos conversos. El caso de los Testigos de Jehová confirma esta afirmación: se estima que existen tantos Testigos de Jehová “activos” como aquellos que ya no profesan la religión. Según el testimonio de un ex Testigo de Jehová, esto se debe a que, en muchos casos, ciertos avatares específicos de la Organización impactan fuertemente en la subjetividad de algunos creyentes, quienes empiezan a tener dudas con relación a la creencia religiosa y la validez de la misma. En sus propias palabras:

“Hay un montón de foros en Internet que vos podés consultar en donde muchos ex Testigos hablan muy mal de la Organización... Eso muchas veces tiene que ver con que te enterás de cosas que pasan en la Casa Central o en tu comunidad, y que te empiezan a generar dudas... Vas a ver qué hay de todo en esos foros, desde denuncias por abuso hasta cuestiones que tienen que ver con plata o uso de fondos... No sé, en mi caso, yo creo que poco a poco me di cuenta que ciertas interpretaciones sobre algunas cosas no me cerraban... y me fui alejando de a poco.... Yo estudié filosofía... y creo que no pude contra eso de pensar al mundo de modo más racional... Pero en otros casos, mucha gente se va porque escucha que pasan cosas en la Organización que no les gusta, y se dan cuenta que fueron engañados... o por lo menos ellos creen que fueron engañados... no sé cómo decirte, yo creo que mucho tiene que ver con lo que vos creas que es verdad...”
(Juan José, 32 años).

Por otro lado, es posible advertir en aquellos Testigos de Jehová mayores cambios en los discursos. Tales cambios deben ser pensados a la luz de las propias modificaciones que la Asociación de los Testigos de Jehová asigna sobre los relatos que construyen y distribuyen por medio de las publicaciones. Tiempo atrás, el discurso de la Organización se consolidaba en torno a la noción del “fin de los tiempos”, asumiendo un carácter eminentemente milenarista. Sin embargo, con el correr de los años, la noción de un “fin” cercano se ha ido difuminando, si bien no desaparecido del todo. No obstante, esto se traduce en los modos específicos por medio de los cuales los Testigos de Jehová llevan

adelante sus actividades de proclamación y predicación, y en los modos en que los nuevos conversos se vinculan con la creencia religiosa.

Por otro lado, Snow y Machalek (1984) señalan que, en términos empíricos, resulta sumamente complejo indagar respecto de las causas que originan la conversión religiosa. En tanto que la conversión debe comprenderse como un proceso de construcción social, y por ello, de permanente reconstrucción a lo largo del tiempo, asumen que indagar en el propio converso respecto de las causas de su conversión siempre implica el riesgo de identificar causas equivocadas. Ello se debe fundamentalmente a que el converso “reconstruye” su biografía a la luz del nuevo ideario, y de las transformaciones que dicho ideario sufre a lo largo del tiempo. Con ello, el hecho de consultar “ahora” los motivos de una conversión que sucedió hace tiempo atrás, siempre implica la posibilidad de que los “motivos actuales” hayan sido resignificados a la luz de la experiencia religiosa transcurrida desde el momento original de la conversión hasta la actualidad. Berger y Luckmann (1967) sostienen una idea similar: las biografías personales, y en virtud de ello, las identidades, son continuamente redefinidas a la luz de la nueva experiencia religiosa.

Asimismo, en la literatura especializada generalmente aparece una confusión conceptual de especial importancia. Tal como afirma Taylor (1978), generalmente se confunde la retrospectión, es decir, la capacidad del agente de retrotraerse a un momento histórico de su biografía pasada y dar cuenta de las razones de sus acciones, con la introspección, es decir, la capacidad del agente de revisar subjetivamente y de modo reflexivo el sentido asignado a sus acciones, pero desde el punto de vista de su condición biográfica actual.

No obstante, siempre ha habido en la literatura especializada en la temática de la conversión religiosa la preocupación por intentar dar cuenta de las causas que llevan al agente social a llevar adelante un proceso de conversión religiosa. Snow y Machalek (1984) identifican tres oleadas teóricas en el desarrollo de la teorías sociológicas que pretendieron dar cuenta de las causas de la conversión: la primera se desarrolló durante las primeras tres décadas del siglo XX, y estuvo dominada por explicaciones de carácter

teológico o psicológico; la segunda tuvo su desarrollo durante la década del '50 del siglo XX, y se caracterizó por el desarrollo de los conceptos de “lavado de cerebro” o “persuasión coercitiva”; la tercera, desarrollada hacia fines de la década del '60 del siglo XX, se caracterizó por asignar una mirada estrictamente sociológica, y tuvo su hito más significativo con el desarrollo del modelo explicativo clásico de conversión religiosa elaborado por Lofland y Stark (1965).

En última instancia, el tratamiento de las causas de la conversión religiosa a lo largo del tiempo en la tradición sociológica ha dejado como legado un conjunto de factores que deben ser pensados de manera concurrente para la indagación empírica del proceso de alternación subjetiva de la realidad. Según Snow y Machalek (1984), existen una serie de categorías que deben ser pensadas como factores que precipitan la conversión religiosa:

“a) respuestas psicofisiológicas a la coerción o el stress inducido; b) personalidades predispuestas y orientaciones cognitivas; c) factores situacionales que inducen stress; d) atributos sociales predisponentes; e) variedad de influencias sociales; f) explicaciones de procesos causales que envuelven la confluencia de un amplio rango de elementos” (Snow y Machalek, 1984: 178).

De todos los modelos explicativos, los más usuales en la literatura especializada se vinculan con el “lavado de cerebros” o “persuasión coercitiva”. Según este modelo, la conversión puede ser explicada a partir de una serie de fuerzas que actúan sobre sujetos o individuos vulnerables. Muchos de los autores que sostienen este modelo se fundan en ciertos aportes provenientes de la psicología o el psicoanálisis para sustentar su teoría. Por ejemplo, Sargant (1957) sostuvo que las creencias religiosas pueden ser “implantadas” en la mente de las personas, una vez que las funciones cerebrales hayan sido sometidas, de manera accidental o deliberada, a sensaciones tales como miedo, ira o excitación.

Las teorías del “lavado de cerebro”, más allá de su fundamento teórico, han circulado ampliamente en el colectivo social, y en cierta medida, se han insertado en el sentido común como la clave explicativa del proceso de conversión religiosa, especialmente para aquellas religiones minoritarias en contextos donde existe una religión “hegemónica” o dominante. Para los nuevos movimientos religiosos significa una estigmatización respecto de sus procesos de proselitismo para ganar nuevos adeptos. Públicamente, en los medios masivos de comunicación de masas, se acusa a ciertas religiones o creencias de operar como agentes que de manera deliberada ganan adeptos por medio del “lavado de cerebros”. De manera indirecta, se exceptúa al converso de responsabilidad respecto de la adopción de una nueva realidad religiosa, en tanto que el mismo es calificado como “víctima” de una religión o creencia que, de forma adrede, pretende alterar sus modos de comprender y significar el mundo. Si bien es cierto que en el sentido común esta explicación ha ganado importante cantidad de adeptos, en el mundo académico vinculado con el estudio sociológico de los procesos de conversión, el modelo explicativo del “lavado de cerebros” ha sido profusamente impugnado. La causa principal de tal objeción reside, fundamentalmente, en el carácter voluntario de la conversión. Mientras el modelo de “persuasión coercitiva” supone que los procesos de conversión son realizados contra la voluntad del agente social objeto del mismo, existe suficiente indagación empírica que recupera la noción de que los procesos de conversión resultan de decisiones voluntarias de los agentes sociales. Barker (1983), por ejemplo, sostiene que la mayoría de los procesos de conversión religiosa no se sustentan en contextos de confinamiento o reclusión, tal como supone o implica el modelo de “lavado de cerebros”. Beckford (1978) señala que, incluso en movimientos religiosos donde la presión comunitaria es mayor, se verifica que la conversión religiosa es el resultado de un acto voluntario del agente social, de modo tal que no es posible sostener, a partir de la verificación empírica, la idea de una conversión religiosa contraria a la volición del converso. Robbins y Anthony (1980), por su lado, afirman que el modelo de “lavado de cerebros” supone que todo movimiento religioso apuntaría sus estrategias de conversión a personas con carencias en sus facultades mentales, o bien, con limitaciones importantes a sostener decisiones

voluntarias, lo cual resulta claramente contrario a lo verificado empíricamente. En última instancia, la crítica de los autores se dirige a sostener que este modelo explicativo involucra un contenido ideológico presupuesto y no explícito. Dicho supuesto operaría como estigma de todo movimiento religioso que pretendiese expandir su comunidad de adeptos, en contextos donde su condición se encuentre en subordinación con un imaginario religioso hegemónico o dominante.

Snow y Machalek (1984) sostienen que gran parte de la información empírica de la cual se valen los teóricos del modelo del “lavado de cerebros” proviene de ex adeptos a las religiones o creencias, que ahora rechazan sus postulados. Sin embargo, los autores sostienen que, de igual modo que la conversión supone un proceso social de construcción, y por ello, en constante resignificación, lo mismo sucede con la “reconversión” religiosa que conduce al converso al abandono de las creencias y la adopción de nuevas. Snow y Machalek (1984) señalan que:

“(...) el análisis de los dichos de los apóstatas quien han sido “desprogramados” versus aquellos quienes han rechazado por otras razones revela que los apóstatas “desprogramados” tienden a verbalizar mayor hostilidad hacia sus viejos “cultos” y son más propensos a atribuir su conversión al “lavado de cerebros” o el control mental” (Snow y Machalek, 1984: 180).

El caso de los Testigos de Jehová resulta ilustrador con relación a lo referenciado por los autores previamente. Existen circulando socialmente una plétora de sitios webs, foros y blogs en Internet en donde se acusa a la Organización de Testigos de Jehová de operar por medio del lavado de cerebros para la conversión forzada de sus miembros⁶³. Por ejemplo, el sitio web www.extj.org señala en su página que:

⁶³ Entre los muchos sitios web existentes, algunos de ellos son: www.extj.org/; www.extestigosdejehova.cl/; <https://es-es.facebook.com/ExTestigosDeJehovaMundialMente>; liberados.net/. En todos ellos se hace mención a “intereses ocultos” de la Organización para llevar adelante la conversión religiosa, al tiempo que señalan como métodos de conversión la persuasión coercitiva o el lavado de cerebros. Los testimonios son

“(...) Centenares de Testigos de Jehová a través de toda la Tierra están abandonando esa Organización, no quieren pertenecer por más tiempo a una secta destructiva, no quieren que sus vidas sean gobernadas por un grupo de hombre de Brooklyn, New York, no quieren ser más engañados con un Fin del Mundo que nunca llegará, no quieren que sus vidas sean manipuladas con doctrinas de hombres que sólo buscan su propio beneficio, no quieren ser sólo un número dentro de una poderosa trasnacional (...)” (www.extj.org; 2014).

La referencia recuperada como testimonio de los ex miembros de la Organización hace especial hincapié en los procesos de conversión forzada, o en la manipulación de la volición de los agentes por medio de técnicas o estrategias de persuasión coercitiva. Esto es una constante en la mayoría de estas organizaciones de ex miembros o apóstatas, que denuncian este tipo de prácticas como habituales por parte de los miembros de la Organización en sus actividades de proselitismo y predicación. En el trabajo de campo realizado para la elaboración de esta investigación, se ha tenido oportunidad de entrevistar en profundidad a ex miembros, quienes han manifestado disconformidad con los preceptos de la Organización, pero sin embargo, no indicaron que fueron objeto de “lavado de cerebro” al momento de la conversión. El testimonio de Armando puede resultar ilustrativo de esto.

“(...) Generalmente en los medios de comunicación se dice que los Testigos de Jehová son como una secta, igual como se acusa a los ritos africanos... tipo el umbanda o cosas así... La verdad es que en mi caso no pasó nada de eso... Cuando yo me convertí a los Testigos, lo hice con convicción de que lo que me ofrecían era verdad... Pero nadie me obligó a nada... No sé si vos sabés como es el tema de que te acepten en la comunidad... uno tiene que estudiar mucho la

presentados por ex miembros de la creencia religiosa, que en muchos casos de autodenominan “liberados” de ciertas redes de dominación psicológica que ejerce la Organización sobre sus miembros. En muchos sitios, por otro lado, se impugnan ciertas prácticas de la Organización, tales como la cuestión de la sangre, la recaudación monetaria por parte de las congregaciones o los modos de “castigo” a los que son sometidos los miembros de la Organización que deciden dejar de serlo.

Biblia para poder entender qué es lo que se dice allí... Yo tuve que hacer lo que los Testigos llaman estudios bíblicos... recibí muchas veces la visita del anciano de la comunidad... pero todo porque yo quería... nunca me obligó a eso... El problema tal vez aparece luego, cuando vos te empezás a alejar... Ahí podés sentir un poco más la presión del grupo, pero creo que eso es otra cosa... Cuando yo decidí convertirme, la verdad es que lo hice a partir de lo que yo creía... Nadie me puso un arma en la cabeza y me dijo: hacéte Testigo de Jehová... Yo creo que ahí los medios de comunicación hacen mucho daño... Igualmente, si vos ves en Internet vas a encontrar miles de otras opiniones, de tipos que dicen que los obligaron... Yo creo que eso es no hacerse cargo de las decisiones que tomaste en su momento, y tratar de dejarle la culpa de tus decisiones a otros, como decir: yo no quería, me obligaron... Pero en realidad, vos sí quisiste..." (Armando, 34 años).

El testimonio de Armando resulta esclarecedor respecto del modo en el cual él entiende que los Testigos de Jehová llevan adelante sus procesos de conversión religiosa. Por otro lado, los propios miembros activos de la Organización, conocedores de estos sentidos sociales, muchas veces intentan reforzar la noción de conversión voluntaria de los nuevos adeptos a la creencia religiosa. Por ejemplo, Rosamaría en su testimonio señala que:

"(...) A nosotros muchas veces nos dicen que le lavamos la cabeza a la gente, pero, ¿qué religión se presenta públicamente como lo hacemos nosotros? Fijate que nosotros vamos por las casas, nos acercamos a las personas transmitiendo buenas noticias, lo hacemos frente a los ojos de todos, no nos ocultamos de nadie... Siempre lo hacemos en la calle, tocamos timbre, y desde ahí les decimos que tenemos una buena noticia para compartir con ellos... Mucha gente no te responde, pero hay muchos que tienen el corazón abierto o preocupaciones y entonces se quedan a escuchar... Todo frente a los ojos de la gente... Luego si la persona lo decide, puede hacer un estudio bíblico... Pero fijate que por ejemplo, nuestras reuniones en los Salones del Reino son abiertas... No vas a tener a nadie

que te impida entrar... Vos si querés, podés ir un sábado o un domingo, decir que querés escuchar, y pasás... Si fuéramos una secta, ¿vos pensás que las cosas serían así? Estaríamos ocultos... escondiendo cosas... Eso no hacemos los Testigos, somos transparentes, porque tenemos la verdad con nosotros... (Rosamaría, 34 años).

En la literatura especializada sobre conversión religiosa existe otra tendencia explicativa que pretende identificar las causas de la conversión a condiciones intrínsecas de la personalidad del individuo, de sus condiciones psíquicas propias, más que por el efecto de influencias sociales o situacionales. Levine (1980) pertenece a esta corriente de pensamiento, e identifica como causa de la conversión ciertas predisposiciones psíquicas de los nuevos conversos a asumir una nueva creencia religiosa, como canal que les permite resolver ciertos desórdenes del carácter. Otros especialistas (Simmonds, 1977) explican que por medio de la adhesión a una creencia religiosa, el individuo sublima ciertas tendencias adictivas de su personalidad. En general, estos enfoques teóricos han sido ampliamente impugnados, no sólo en términos teóricos sino también empíricos, en especial por su consideración acerca de los conversos como sujetos con personalidades patológicas. De este modo, la conversión sería una solución a una “enfermedad”, lo cual no ha encontrado en la indagación empírica sustento suficiente para considerarse como variable explicativa mono-causal.

En investigaciones más recientes (Lofland, 1981), se señala que la conversión religiosa se produce en sujetos con tendencias psicológicas que pueden ser entendidas como una “búsqueda” de nuevos sentidos o significaciones para los hechos de su vida cotidiana; desde este punto de vista, se parte de la idea de que la conversión se da en el marco de sujetos “disponibles” para la conversión, en tanto que existirían ciertas condicionantes de la psiquis individual que los pondría en condición de disponibilidad para que un sistema de creencias o ideario particular pueda operar como nueva matriz de significación de sus prácticas cotidianas. Snow y Machalek (1984) señalan que esta perspectiva “evoca la imagen de alguien en un viaje para el desarrollo y significado personal y espiritual” (Snow

y Machalek, 1984: 180). Desde esta perspectiva se modifica la posición del agente social, en tanto deja de ser un sujeto pasivo frente a los procesos de conversión; no se entiende al nuevo converso como un sujeto al que se le han aplicado estrategias de alternación de la subjetividad (modelo del “lavado de cerebros”), sino más bien como un sujeto activo que se embarca en la búsqueda de una nueva significación para su vida. El trabajo de campo realizado recupera algunos testimonios en donde esta segunda perspectiva encuentra comprobación. Por ejemplo, Armando señala que:

“(...) cuando yo decidí convertirme, sentía que algo me faltaba... no sé cómo decirte o explicarte, porque es difícil de explicar, incluso para mí... yo pensé mucho tiempo en eso... Pero al principio, por ejemplo, yo siempre me preguntaba por cuestiones sobre el porqué de la vida, hacia donde vamos... ese tipo de cosas... Y de repente aparecieron los Testigos y me explicaron un par de cosas y yo me convencí de que eso era verdad... Como que algunas de las preguntas que me hacía me las pude responder... No todas, es verdad, pero por lo menos en ese momento yo sentí que eso era una explicación que me cerraba...” (Armando, 34 años).

El modelo explicativo que intenta identificar las causas de la conversión religiosa sobre ciertos condicionantes de la personalidad individual resulta fructífero, al menos en su versión más actualizada, que deja de considerar a los sujetos como agentes pasivos, y los reconsidera como agentes activos en busca de nuevas significaciones. Sin embargo, tal como señalan Snow y Machalek (1984), aún queda pendiente el reconocimiento de las causas que predisponen a estos agentes a buscar nuevas respuestas a ciertos cuestionamientos.

Ambos autores indican que existe un tercer modo de explicar los procesos de conversión religiosa que ha guiado los modelos teóricos en la especialidad. En general, varios investigadores han concentrado su atención en la indagación empírica sobre factores situacionales de los conversos que generarían contextos de tensión, lo cual conduciría a

tramas propicias para que se produjera la alternación subjetiva. Heirich (1977), por ejemplo, muestra que la pérdida de un empleo, la ruptura del matrimonio o la muerte de un ser querido o familiar pueden generar este conjunto de factores que operarían como inductores para la conversión. Si bien el modelo explicativo resulta plausible e incluso encuentra una verificación empírica amplia por medio de diversas investigaciones académicas, también resulta cierto que, en tanto la conversión religiosa es un proceso social de construcción de significados, sometido a permanente resignificación, queda latente la posibilidad de que los conversos “sobreevalúen” las condiciones de tensión de cierto momento de su biografía para justificar la adhesión a la nueva creencia religiosa. Por otra parte, Judah (1974) impugna este modelo explicativo al sostener que en investigaciones empíricas donde existieron grupos de control de no conversos, condiciones de profundo stress situacionales no condujeron a procesos de conversión religiosa. Asimismo, sostiene junto con Heirich (1977) que el modelo explicativo pareciera justificar que los procesos de conversión sólo se producen en contextos de tensión situacional, donde la conversión religiosa pareciera ser, pues, una respuesta irracional para sustentar el equilibrio emocional del agente. Sin embargo, la comprobación empírica no confirma que todos los procesos de conversión se desarrollan en contextos de stress emocional. Muchas de ellas se generan en contextos de “calma”, en donde no es posible advertir un evento situacional que conduzca al converso a la adhesión al nuevo sistema de creencias. En el caso del trabajo de campo realizado a los efectos de esta investigación, esta última posición es la que encuentra verificación empírica. Se han advertido casos de conversión religiosa motivados por condiciones situacionales que pudieron generar tensión en el agente social, pero al mismo tiempo se han registrado casos en donde tales condiciones no fueron recuperadas. Por ejemplo, el testimonio de Ramona es ilustrativo del primer caso:

“Cuando se acercaron por primera vez los Testigos a mi casa, yo me encontraba muy mal... Ya te conté que mi marido tiene problemas con la bebida... es un buen hombre, pero cuando toma se pone violento... (...) Yo tengo cuatro hijas... Dos de ellas tienen problemas mentales, van a una escuela especial para

discapacitados donde le enseñan cómo manejarse solas... (...) La vida no es fácil, pero cuando sabés que está Jehová a tu lado, las cosas tienen un sentido... Los Testigos llegaron a mí con un mensaje de esperanza... de ayuda... me acuerdo que me dijeron la primera vez que hablé con ellos que tenían una buena noticia para mí... y yo tenía tantas malas noticias que decidí escucharlos... Creo que Jehová en ese momento me abrió el corazón para que pudiera escucharlo...”
(Ramona, 34 años).

Condiciones familiares problemáticas, presiones para el sostenimiento económico del hogar y una red familiar disfuncional parecieran haber generado en Ramona condiciones óptimas de tensión situacional, según el modelo explicativo previamente presentado, para que se encontrara más proclive a asumir un proceso de conversión religiosa. Sin embargo el testimonio de Aldo no da cuenta de las mismas condiciones de base:

“yo decidí convertirme a los Testigos de Jehová cuando tenía más o menos 24 o 25 años... Tenía un amigo que era Testigo y siempre me pareció que su forma de vivir era... no sé cómo decirte... buena... que siempre tenía paz... Yo estaba bien... No tenía ningún problema en especial... Viste que siempre dicen que uno cambia de religión o se acerca a la religión porque tiene problemas... no fue mi caso... mi vida en ese momento estaba bien... no sé cómo explicarte... no tenía grandes problemas... los comunes que todo el mundo puede tener...” (Aldo, 37 años).

Otro testimonio recuperado en las entrevistas abona la primera posición presentada. En este caso, existían condiciones situacionales específicas que podrían dar cuenta de la conversión religiosa, y que encuentra correlación con el estudio de Judah (1974), el cual señala cierta vinculación entre la conversión religiosa y el uso abusivo de drogas. Juan José testimonia que:

“yo me convertí siendo muy jovencito... a los 18 años o 19 años... todavía estaba en el colegio... porque cuando era pibe me mandé muchas macanas... Viste,

cosas de pibe, pero que ahora cuando es grande dice “¡qué tonto!”!... usaba el pelo largo... no iba al colegio... me metí en cosas de la droga... mis viejos, pobrecitos, se tuvieron que bancar todo eso... Y un amigo mío me puso en contacto con los Testigos... y no sé, fue algo especial... a partir de ahí mi vida cambió muchísimo... (Juan José, 46 años).

El caso referenciado da cuenta de condiciones situacionales propicias para la conversión. El caso de Juan José muestra el modo en que muchas veces los Testigos de Jehová presentan una alternativa de conversión que no sólo implica una adhesión a un ideario específico, sino básicamente un cambio en los modos de vida. Incluso muchas veces las prácticas de la predicación o el proselitismo llevadas a cabo por los Testigos de Jehová intentan identificar condiciones “propicias” para la conversión, en tanto que pretenden indagar sobre aspectos situacionales de los posibles conversos que pudieran haber generado tensión emocional. Por ejemplo, Rosa explica que:

“cuando vos te acercas a la casa de una persona, no sé cómo decirte, a veces ellos te plantean o vos te das cuenta que algo feo les ha pasado... Y vos les podés contar las buenas noticias que tiene Jehová para ellos... Muchos están tristes porque han perdido a un ser querido, a un familiar... La vez pasada fui a una casa, y me atendió un señor viejito, bueno, más o menos... no sé cuántos años tenía... cuando le digo que tengo algo para contarle me dice que hace un par de meses perdió a su esposa... y entonces yo le leo una parte de la Biblia que habla sobre lo que tiene Jehová para decirle sobre los muertos... un mensaje de esperanza... Entonces luego quedamos en que iba a empezar a hacer un estudio bíblico... (Rosa, 37 años).

El modelo explicativo de las condiciones o factores situacionales que generan tensiones emocionales en los agentes objeto de conversión religiosa pareciera dar cuenta, al menos en ciertos casos, de una explicación plausible respecto de las causas de alternación

subjetiva. Sin embargo, tal como indican Snow y Machalek (1984), no resulta adecuado como atributo mono causal de la explicación.

Otro conjunto de teorías pretenden explicar la conversión religiosa a partir de ciertos atributos sociales de los agentes objeto de conversión. Plantean que existe un conjunto o categoría de agentes sociales que se encuentran en “disponibilidad estructural” para ser sujetos de conversión religiosa. Varios estudios señalan, por ejemplo, que la pertenencia a cierto estrato social, la edad, o la formación académica del sujeto pueden operar como factores explicativos que colocan a estos agentes en condiciones propicias para la conversión. En los sentidos comunes que circulan socialmente, existen ciertas prenociones a identificar a los sujetos proclives a la conversión a nuevos movimientos religiosos como sujetos desviados, en condiciones de marginalidad social, o con niveles educativos pobres. Sin embargo, Judah (1974) o Beckford (1982) han identificado que los adherentes a nuevas religiones o creencias en general provienen de estratos sociales medios, con niveles educativos altos (escuela media o nivel universitario) y redes sociales amplias y consolidadas. El trabajo de campo realizado permite señalar que las condiciones o atributos sociales de los conversos no puede ser considerada una variable explicativa de los procesos de conversión, dado su amplitud y variabilidad. Los casos relevados ofrecen como indicadores trayectorias educativas amplias (desde conversos con nivel primario incompleto hasta graduados universitarios), pertenencias socio-económicas diversas (algunos de los conversos viven en barrios marginales o pobres del conurbano bonaerense y otros en zonas más bien acomodadas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires). Es decir, no existen condiciones o atributos sociales específicos que sugieran que tal población se encuentra en disponibilidad para ser objeto de conversión. A continuación se presenta una tabla resumen que señala tales atributos en los casos relevados durante el trabajo de campo de Testigos de Jehová conversos:

NOMBRE	OCUPACIÓN	NIVEL EDUCATIVO	LUGAR DE RESIDENCIA	NIVEL SOCIO-ECONÓMICO
Ramona	Empleada doméstica	Primario incompleto	Barrio marginal - Quilmes	Bajo
Rosa	Ama de casa	Secundario completo	Barrio obrero - Bernal	Medio-Bajo
Juan José	Arquitecto	Universitario Completo	Barrio acomodado – CABA	Medio-Medio
Aldo	Empleado administrativo	Universitario incompleto	Barrio medio – CABA	Medio-Medio
Armando	Docente universitario	Universitario completo	Barrio medio – CABA	Medio-Medio
Rosamaría	Desempleada	Primario completo	Barrio marginal – Quilmes	Bajo
Antonio	Empleado	Secundario completo	Barrio medio – CABA	Medio-Bajo

Fuente: elaboración propia a partir de datos del trabajo de campo (2014)

Snow y Malachuk (1984) señalan que existe un último conjunto de perspectivas teóricas que pretenden explicar las causas de la conversión religiosa. En este conjunto de teorías se hace hincapié en las redes sociales de los agentes conversos, al tiempo que también se indican instancias de profunda e intensiva interacción afectiva. Por ejemplo, Lofland y Stark (1965) explican que un análisis de las redes sociales de los agentes puede ser ilustrativo de los modos de reclutamiento y adhesión de nuevos conversos en las organizaciones religiosas o los nuevos movimientos religiosos. Estos estudios reflejan que, tanto en religiones comunales como no comunales, entre un 59% hasta un 82% del reclutamiento de nuevos miembros se lleva a cabo entre amigos, familiares o miembros de las redes sociales de los agentes (Snow y Machalek, 1984). Sin embargo, en el caso de

los Testigos de Jehová no se verifica tales indicadores, al menos en la elevada proporción que sugieren estos estudios. Si bien es cierto que muchos conversos adhieren a la nueva creencia religiosa a partir de la adhesión previa de algún miembro de su red social, el modo de proclamación y proselitismo propio de los Testigos de Jehová conduce a pensar que existen más elevadas posibilidades para que las nuevas adhesiones se produzcan en contextos en donde el converso no tiene vinculación con la nueva religión por intermedio de los miembros de sus redes sociales.

En este sentido, el trabajo de campo realizado permite identificar que las actividades de predicación y proclamación, al asumir un rol fundamental en el conjunto de las creencias de los Testigos de Jehová, adquiere un carácter sistemático y profundamente organizado. En otra sección de este trabajo ya ha sido explicado en detalle los modos de proclamación y predicación, y el elevado nivel de sistematización y control que el mismo asume⁶⁴. Sólo para recuperar ciertas nociones fundamentales, recuérdese que todo Testigo de Jehová es un proclamador, y por ello tiene la obligación de dedicar al menos algunas horas semanales a la actividad de predicación, la cual es organizada por el anciano de la comunidad por medio de un esquema estandarizado y sistematizado de división regional. Los Testigos de Jehová llevan adelante precisos y rigurosos registros de las casas visitadas y de la recepción que ha tenido su actividad de predicación en ellas. De modo tal que, si bien es posible que parte de los conversos provenga a partir de redes sociales de adherentes a la Organización, también es cierto que muchos de ellos son el resultado de una actividad altamente organizada y planificada. Incluso se verificaron casos en el trabajo de campo en los cuales los conversos no tenían vinculación alguna con Testigos de Jehová ya sea en sus relaciones familiares, de empleo o amistad. Sin embargo, es necesario resaltar el hecho de que varios de los agentes entrevistados sí contaban con vínculos con miembros Testigos de Jehová, en su mayoría de carácter familiar. En conclusión, no existe evidencia concluyente que pueda establecer una correlación eficaz entre redes sociales del converso y la predisposición para el proceso de conversión religiosa.

⁶⁴ Véase Capítulo VI.

Lofland y Stark (1965) sostienen, en su modelo de conversión religiosa, que la interacción afectiva intensa entre los miembros de la creencia religiosa y el sujeto objeto de conversión resulta fundamental para pensar las causas de la adhesión a la nueva creencia religiosa. Resulta cierto que, una vez identificado el agente social que se encuentra predispuesto a la conversión, se refuerzan los lazos afectivos y sociales entre los agentes de conversión y el sujeto que podría llegar a adherir a la comunidad. En el caso de los Testigos de Jehová, esto se ve ampliamente verificado por la evidencia empírica. En las entrevistas realizadas a los conversos, ellos han manifestado que, una vez manifestado el interés del nuevo adherente por “saber más” sobre la religión, se producen una serie de sucesos todos ellos tendientes a reforzar los lazos afectivos entre el agente social y los miembros de la Organización. Las visitas periódicas, los estudios bíblicos en el domicilio del futuro converso, la asistencia a las reuniones en los Salones del Reino, todo ello conduce a la conformación de poderosos lazos afectivos entre los miembros comunitarios y el agente objeto de conversión religiosa. Por ejemplo, Armando recuerda el modo en el cual se llevó a cabo tal proceso del siguiente modo:

“cuando yo decidí conocer la verdad, luego de que llegaran a casa los Testigos, tuve que hacer un estudio bíblico... Eso es básicamente un estudio de la Biblia que hacés con otros hermanos... nosotros lo hacíamos en mi casa... vas estudiando y aprendiendo, y además podés preguntar las dudas que te aparecen o las cosas que no entendés... También cuando vas a las reuniones en el Salón tenés la posibilidad de entender mejor lo que dice la Biblia...(...) el anciano de mi comunidad muchas veces venía a visitarme, y preguntarme como andaban las cosas, si necesitaba algo... (...) siempre me sentí muy acompañado por la comunidad... (Armando, 34 años).

La conformación de lazos afectivos de carácter comunitario resulta fundamental para pensar el modo en el cual se produce el proceso de conversión. En los casos relevados empíricamente, esta modalidad de acompañamiento y reforzamiento de lazos afectivos se

verifica como una constante. Incluso es una de las funciones que los ancianos de la comunidad tienen para con los miembros de la misma.

Con relación a ello, algunos autores han señalado que la generalización y profundización de relaciones afectivas entre miembros y no miembros de una organización religiosa puede conducir a la conceptualización errónea de un proceso de conversión allí donde en realidad se produce un aprendizaje de desempeño de rol, en virtud de las presiones que pudieran operar sobre el “converso” por parte de los miembros del grupo. En este sentido, Snow y Machalek (1984), referenciando el trabajo de Balch (1980) señalan que:

“los cambios conductuales [de los cultores] deberían ser atribuidos a un rápido aprendizaje de roles. [Balch] nota que mientras este aprendizaje de rol extendido al uso de un vocabulario especial y del discurso metafórico, no hay evidencia que ello constituya una transformación actual de la conciencia” (Snow y Machalek, 1984: 183).

Sea cual fuese la perspectiva teórica utilizada, la revisión de la literatura especializada en la temática permite concluir que los procesos de conversión, en tanto procesos de construcción social de significaciones y de la identidad de los agentes, son sumamente complejos, y no admiten interpretaciones mono-causales. Por el contrario, Snow y Machalek (1984) señalan que los estudios sobre conversión religiosa deben residir en indagaciones empíricas cualitativas, capaces de identificar las condiciones específicas de producción de significación de los agentes sociales. Sin embargo, rehúsan de la posibilidad de identificar regularidades sociales de hecho que pudieran ofrecer un marco explicativo o modelo causal de los procesos de conversión. En este sentido, el modelo de Lofland y Stark (1965) sobre conversión religiosa resulta un clásico en la bibliografía especializada, si bien, como todo modelo explicativo que pretende cierto grado de generalización, resulta en algunos casos demasiado abstracto para dar razones específicas de los modos de alternación subjetiva.

7.2. Modelos alternativos de conversión religiosa

Los modelos tradicionales de conversión religiosa entendían que la existencia de una cosmovisión religiosa consistía, fundamentalmente, en un sistema simbólico coherente que brindaba sentido a las realidades últimas de la vida humana. Desde esta perspectiva, la conversión religiosa se vinculaba a la percepción subjetiva del actor respecto de una realidad trascendente. Sin embargo, estudios recientes sobre la conversión religiosa han revelado la importancia que asume la estructura organizativa de los grupos sociales en los cuales los actores se encuentran insertos al momento de pensar los procesos de alternación.

Por ejemplo, Stark y Bainbridge (1985) cuestionan las posiciones clásicas de Berger y Luckmann sobre la conversión religiosa. En este sentido, los autores indican que existe una fuerte vinculación entre sistemas simbólicos dadores de sentido trascendente y redes sociales en las cuales los actores se encuentran involucrados. Los actores, desde esta perspectiva, no tienen disponibles un único sistema simbólico, sino que los diversos sistemas de sentido se refuerzan o rechazan en virtud de las redes sociales en las que participan y el modo en que lo hacen.

Por otro lado, la literatura especializada en la temática se ha esforzado por intentar revisar el proceso de conversión en sí mismo. En este sentido, el modelo elaborado por Greil y Rudy (1983) puede resultar ilustrativo de cómo son llevados a cabo los procesos de conversión en el caso de los Testigos de Jehová. Este modelo propone como elemento teórico primordial la existencia de “organizaciones transformadoras de la identidad” (Greil y Rudy, 1983). Este concepto resulta importante por varios motivos. El primero es que refuerza la noción de la importancia que asumen los grupos sociales para la conformación de nuevas subjetividades. Por otro lado, advierte sobre la posibilidad de que una conversión no es necesariamente “religiosa”; es decir, el proceso de alternación de la subjetividad puede ser generado por “organizaciones transformadoras de la identidad” que no sean específicamente organizaciones religiosas. En efecto, el estudio de caso

analizado por Greil y Rudy (1983) se funda en la observación de los grupos de recuperación de Alcohólicos Anónimos como un tipo particular de este tipo de organizaciones.

Toda organización cuya misión, primaria o secundaria, sea la conversión, cuenta con mecanismos y procedimientos tendientes a rechazar la cosmovisión anterior, al tiempo de contar con otros mecanismos y procedimientos que conduzcan a la institución de una nueva visión del mundo. Por ello, Greil y Rudy (1983) explican que estas organizaciones cuentan tanto con una base social, entendida esta como las redes sociales que las sostienen, y una base conceptual, es decir, un conjunto de ideas y creencias pasibles de cierta definición precisa. En resumen, las organizaciones transformadoras de la identidad cuentan tanto con definiciones de la nueva realidad como de grupos sociales que las movilizan, de modo tal que el sujeto puede interactuar en tales grupos en torno a dichas definiciones conceptuales. Por supuesto, la conversión implica necesariamente aceptación subjetiva, de modo tal que la existencia de estos dos elementos condicionantes no necesariamente conduce a la conversión. Más bien suponen las condiciones de plausibilidad para que un proceso de conversión religiosa pueda llevarse a cabo.

Sin embargo, el proceso de ruptura entre la “vieja” cosmovisión y la “nueva” no es sencillo. Greil y Rudy (1983) señalan que existen ciertos mecanismos de “encapsulación”, los cuales son puestos en marcha por las organizaciones transformadoras de la identidad en el momento de la conversión. La encapsulación implica, tal como es posible suponer, un rechazo explícito de las cosmovisiones previas, de modo tal de generar el ámbito propicio para que el actor “acepte” las nuevas formas de percepción, cognición y evaluación. El encapsulamiento puede ser físico, ideológico o social, y en muchos casos, asume tales formas de manera simultánea. De este modo, la estrategia del encapsulamiento implica que las organizaciones transformadoras de la identidad provocan aislamiento del actor con relación a otras instancias identificadoras en competencia con la identidad propia. Tal como explica Míguez (2000):

“[La organización transformadora de la identidad] favorece o induce la interacción con algún/os miembro/s del grupo receptor con el que el nuevo integrante se vincula afectivamente –un otro significante- quien irá guiando al nuevo miembro en el proceso de aprender las nuevas perspectivas de realidad” (Míguez, 2000: 39).

En estos procesos de conversión resulta fundamental el intercambio comunicativo entre los agentes sociales. El individuo en proceso de conversión recibe toda una serie de elementos cognitivos, apreciativos y evaluativos que se corresponden con la nueva identidad. Poco a poco, se presentan los modos de hacer legítimos, y los posibles roles que el actor puede desempeñar dentro de la organización (transformadora de la identidad).

Las comunidades religiosas de los Testigos de Jehová pueden ser entendidas como “organizaciones transformadoras de la identidad”. Si se piensa sobre el modo de proclamación y testificación de la organización, los elementos señalados por el modelo de Greil y Rudy (1983) se encuentran presentes. La proclamación como práctica central de la creencia religiosa de los Testigos de Jehová conduce a que uno de los principales fines organizativos de la Asociación sea la conversión religiosa. El trabajo de campo ha revelado que la Asociación cuenta con importantes mecanismos de registro y control sobre las actividades de testificación y potencial conversión. Por un lado, los precursores, sean regulares o especiales, llevan detallados registros de las visitas realizadas, la recepción obtenida y las posibilidades que se desprenden de ella. En virtud de ello, los Testigos de Jehová registran en sus planillas si el potencial sujeto de conversión cuenta con problemas personales específicos (una separación amorosa, la muerte de un familiar, problemas de adicción, entre muchos otros posibles), de modo tal de poder acercarle en la próxima visita literatura de la Asociación que trate sobre la temática particular que resulte de interés. También se registra en la planilla si el potencial converso muestra mucho, mediano o poco interés, e incluso si se niega rotundamente a escuchar lo que los “hermanos” tienen para decir. En las planillas de registro también se indica si el potencial

converso se encuentra dispuesto a recibir un “estudio bíblico” en su domicilio. En ese último caso, el trabajo de conversión ya se inicia más fuertemente. Toda conversión religiosa, en el caso de los Testigos de Jehová, se inicia formalmente con el estudio bíblico. Allí es donde comienza el proceso de alternación entre la “vieja” cosmovisión y la “nueva”, la cual es objeto de transmisión sistemática por parte de hermanos Testigos de Jehová más experimentados y conocedores de la literatura.

Los estudios bíblicos consisten, básicamente, en la enseñanza sistemática de la doctrina de los Testigos de Jehová por medio de una literatura especializada y diseñada a tal efecto. Todo estudio bíblico es acompañado, claro está, por la lectura de la Biblia. La enseñanza de la doctrina de los Testigos de Jehová implica, pues, la transmisión de significaciones específicas sobre la “realidad última”, al mismo tiempo que códigos de comportamiento y normas específicas para el desarrollo de la vida cotidiana. Al mismo tiempo, se invita al sujeto objeto de conversión a que participe activamente en las reuniones en los Salones del Reino, de manera semanal. Poco a poco, el sujeto en proceso de conversión se inserta en una red social que involucra la activa relación con otros miembros Testigos de Jehová. Esta red social está conformada por la “comunidad” que asiste a las reuniones de los Salones del Reino, el superintendente o anciano, que supervisa el avance en el proceso de conversión, los hermanos que llevan adelante el estudio bíblico, y el resto de los hermanos Testigos de Jehová, que comparten las mismas experiencias y significaciones sobre las prácticas sociales que el sujeto objeto de conversión internaliza poco a poco. El “encapsulamiento” al que refieren Greil y Rudy (1983) es posible de advertir en el proceso de conversión de los Testigos de Jehová. Según revela el trabajo de campo, poco a poco los “nuevos” Testigos de Jehová se alejan de sus redes sociales “originarias” y se insertan en nuevas. Según Armando (34 años, ex Testigo de Jehová):

“Al principio no te das cuenta que te estás alejando de la gente que conocés... El tema es que muchas de las cosas que antes hacías ahora no las hacés más... Por ejemplo, yo empecé a cumplir la norma de no festejar más el cumpleaños o la

navidad... Y claro, tu familia que no es Testigo no entiende muy bien los motivos aunque vos se los expliqués... Y pasa que después empezás a verte cada vez menos con la familia... Porque ya no vas a cumpleaños, o a otro tipo de reuniones familiares... Lo mismo te pasa con los amigos... Sí te podés seguir juntando con los muchachos para jugar a la pelota, pero no te vas después a tomar una cerveza con ellos... eso va generando que te alejes... vos de ellos, pero también ellos de vos... te empiezan a mirar raro... (Armando, 34 años, ex Testigo de Jehová).

El relato de Armando permite entender que las demandas de la organización provocan una modificación en las redes sociales y en los modos de interacción que se desarrollan en ellas. Para profundizar el análisis, resulta necesario identificar las cuatro etapas que Greil y Rudy (1983) indican en toda organización transformadora de la identidad, y que poco a poco inducen al converso en el proceso de transformación por medio de la encapsulación. Las cuatro etapas son: a) en primer lugar, se produce una identificación de profunda afectividad emocional con los miembros del nuevo grupo; b) las posibilidades que tiene el sujeto bajo proceso de conversión de interactuar con “otros significantes” de grupos identitarios en competencia se ven reducidas; c) la organización exige al sujeto bajo proceso de conversión que ofrezca señales o indicadores de coherencia con la ideología del grupo, de modo tal de ser plenamente aceptado por el mismo; d) por último, se exige al converso la presentación de muestras explícitas de adhesión y, fundamentalmente, de compromiso con las ideas centrales del nuevo grupo.

El proceso de conversión que transita un nuevo Testigo de Jehová puede ser caracterizado a partir de las etapas señaladas. El trabajo de campo realizado muestra que es posible identificar las mismas en el siguiente relato:

“Cuando se acercaron por primera vez los hermanos, ellos se dieron cuenta... se dieron cuenta de que yo no estaba bien... la vida nunca fue fácil... yo tengo un marido que me pega, que toma... muchas veces me tengo que hacer cargo yo de

todo... de las nenas... y bueno... cuando ellos llegaron me dijeron que me iban a contar una buena noticia... y yo me puse a escucharlos... (...) para mí ellos fueron muy importantes, porque siempre que yo necesitaba me acompañaban... yo no me sentí más sola... (...) luego nos pusimos a estudiar la Verdad, la palabra de Jehová... (...) yo al principio me di cuenta que mi hermana y su esposo no venían a casa... me decían que estaba medio loca por creer en estas cosas... fue difícil que mi hermana se alejara de mí... (...) el tema es que terminás haciendo cosas muy distintas a las del resto... por ejemplo, mi hermana dejó de venir a casa porque antes venía para los cumpleaños de la nena... pero ahora como no festejamos los cumpleaños ya no viene más... yo le explico que estoy acá... que ella puede venir cuando quiera... pero te terminás alejando un poco... ella tampoco me invita a mí a su casa... (...)” (Rosa, 37 años).

El relato de Rosa permite verificar la existencia de las primeras dos etapas de encapsulación a la que refieren Greil y Rudy (1983) en su modelo. En primera instancia, Rosa manifiesta profundos lazos de afectividad con los agentes socializadores del nuevo grupo social. Esa afectividad se hace manifiesta cuando refiere a ellos como “muy cercanos”, “muy contenedores”, “los únicos que podían comprender como se sentía en ese momento”. También explica que siempre se acercaron a ella con mucha dedicación, y que podría contar con ellos para todos los momentos, especialmente para los más duros (en el caso de Rosa, tales momentos se vinculan a la existencia de violencia doméstica en su hogar, por parte de su marido). Según señala la propia Rosa en parte de su relato, los hermanos eran “el único lugar donde podía encontrar la paz”. También indica que fueron “un apoyo muy importante en los tiempos duros”. Todas estas expresiones indican la fuerte vinculación afectiva con los agentes socializadores. En especial, con el anciano de la comunidad, para quien Rosa “es una persona santa”, pues siempre estuvo allí en los momentos de mayores dudas e incertidumbres. La segunda etapa de la encapsulación, referida a la posibilidad de mantener interacciones con las redes previas a la incorporación en el nuevo grupo (religioso, en este caso) también se verifica. Véase en el relato de Rosa las referencias a la “imposibilidad” de vincularse con su círculo familiar más íntimo (su

hermana, cuñado y sobrinos) porque “ellos no entienden lo que es ser Testigo de Jehová”. De igual modo, la entrevistada señala que “los hermanos son ahora su apoyo más importante” y que sigue “amando a su familia” aunque no la vea tan seguido (en realidad, según relata Rosa, no la ve hace años a su hermana, si bien existe algún llamado telefónico esporádico). De este modo, si bien existe la posibilidad de interacción con sus “viejas” redes, la adhesión a ciertos patrones de conducta y la validación de ciertas normas de comportamiento distintas a las previas provoca que el Testigo de Jehová disminuya los contactos sociales con sus círculos habituales, especialmente familiares y amigos. No se trata de limitaciones físicas específicas (no hay aislamiento físico), sino más bien una ruptura de las relaciones sociales de ambos lados.

El relato de Rosa sigue, de tal modo que las siguientes etapas también encuentran verificación a partir de sus palabras. Véase el modo de referir de Rosa con relación a ello:

“(...) el estudio bíblico es la manera de poder conocer la Verdad... De esa forma, vos vas conociendo lo que Jehová tiene para decir... Es muy detallado... vienen los hermanos a tu casa y juntos estudiamos la Biblia, interpretamos lo que dice... En realidad, intentamos entender lo que dice... (...) Mi esposo nunca quiso estudiar la Biblia... el siguió haciendo las cosas que hacía... Mis hijas y yo sí cambiamos nuestra vida... Empezamos a vivir como es debido (...) si vos querés, podés hacer algo parecido a un Bautismo... pero para eso el anciano de la comunidad tiene que asegurarse que estás listo... (...) no hay pruebas ni nada de eso... en realidad es como asegurarse que vos entendiste la Verdad y que podés ahora comunicársela a los demás... (...) no todo el mundo lo hace... sólo si vos querés... (Rosa, 37 años, proclamadora).

La narración de Rosa ilustra el modo en que se suceden las últimas dos etapas de la encapsulación referidas por Greil y Rudy (1983). Por un lado, los Testigos de Jehová comienzan a dar muestras de la internalización de nuevas normas y valoraciones, las cuales se hacen manifiestas por el comportamiento asumido en distintas situaciones

sociales. No sólo por el cumplimiento de ciertos patrones de conducta de la vida cotidiana, sino también por aspectos que implican una aceptación de la nueva cosmovisión. Por ejemplo, Rosa relata que “con una de las hermanas fuimos a hacer el documento médico”⁶⁵, lo cual demuestra su aceptación respecto de los mandatos vinculados con el tratamiento médico y la negación a aceptar transfusiones de sangre y otros tipos de cuidados médicos “prohibidos” por las creencias religiosas. El documento médico es una manifestación explícita de adhesión a la ideología o creencia de la nueva organización. También lo es, claro está, la práctica de la proclamación. Todo Testigo de Jehová es convocado a transmitir la Verdad por medio de la proclamación y la testificación. El hecho de que Rosa haya “comenzado a llevar las buenas noticias” a los vecinos de su barrio y haya cumplido con esta práctica da indicios de adhesión al nuevo ideario de la organización. Las muestras explícitas de adhesión son supervisadas por el anciano o superintendente de la comunidad, quien realiza visitas a los conversos para verificar el grado de avance en el proceso de conversión. Las visitas también sirven para brindar asistencia y reforzar el nuevo ideario, especialmente en aquellos sujetos que participan “solos” de la conversión (tal es el caso de Rosa, en donde su esposo decidió no convertirse). Frente a esa situación, la figura del anciano resulta fundamental, porque la presencia de sujetos que deciden no convertirse puede operar como un obstáculo para la internalización de los nuevos patrones de conducta y valoraciones propugnadas por la organización. De tal modo, Rosa es considerada “una viuda en la fe” (en tanto su marido no es Testigo de Jehová) y por ello, el anciano viene a cumplir la función de apoyo y sostén espiritual que necesita para hacer frente a esa situación de aislamiento. Por último, existe la posibilidad (aunque no siempre es el caso) de que los Testigos de Jehová realicen un ritual de “pasaje”. El ritual es un bautismo, realizado en presencia de los demás hermanos en los Salones del Reino. De este modo, se cumple con la última etapa de la encapsulación, en donde según Greil y Rudy (1983) resulta necesario dar muestras o

⁶⁵ El documento médico es una constancia realizada frente a Escribano Público por medio de la cual el Testigo de Jehová manifiesta su negación a aceptar recibir transfusiones de sangre o cualquier otro tipo de tratamiento médico que implique el intercambio de sangre o plasma. Los Testigos de Jehová lo llevan siempre consigo, y los médicos deben aceptar esta decisión, en tanto que la misma se encuentra documentada debidamente.

señales explícitas de adhesión al nuevo ideario de la organización. En el caso de Rosa esta última etapa de cumplió por medio del acto ritual del bautismo⁶⁶.

La última etapa muchas veces implica la realización de ciertos rituales de pasaje de una condición a otra. Míguez (2010) explica que, en general, entre los sociólogos de la religión que han dedicado sus esfuerzos al estudio de los procesos de conversión, se ha dedicado poco espacio para analizar la teoría sobre los ritos y su significación en los procesos de transformación de la subjetividad. Un rito, según define Míguez (2010) es una acción que contiene una cualidad formal, y que sigue una secuencia estructurada y estandarizada. La acción ritual se realiza de forma repetitiva, alocada en ciertos espacios físicos y llevada a cabo en ciertos momentos particulares. Toda acción ritual tiene un significado específico. Según Míguez (2010), la acción ritual “tiende a producir una cierta percepción de la realidad, cuya fuerza reside en parte en que es transmitida en forma inconsciente” (Míguez, 2010: 40). Esta posición es coincidente con lo sostenido por Kertzer (1998) sobre la eficacia de la acción ritual; dicha eficacia reside justamente en su impacto en el inconsciente. La acción ritual ha sido trabajada en profundidad en el campo de la antropología, especialmente en la subdisciplina de la antropología cognitiva. Desde este campo del saber específico se sostiene que los rituales cumplen una cantidad de funciones sumamente significativas, especialmente si ellas son pensadas a la luz de los procesos de conversión religiosa. Por un lado, todo ritual transmite una cierta narrativa, y tal vez lo que resulta más importante, una interpretación legítima de dicha narrativa. También la acción ritual establece una serie de prescripciones e instrucciones sobre el modo de llevar adelante ciertos procedimientos. En este sentido, todo ritual implica la aceptación de ciertas obligaciones que se presentan como prescriptivas, y por ello establece una serie de criterios que deben ser cumplidos. Turner (1974) adhiere a estas características generales de la acción ritual; no obstante, explica que no siempre un ritual implica el cumplimiento de un formato previamente establecido y formalizado. En muchos casos, los rituales contienen comportamientos espontáneos, que se incorporan a la acción ritual. Lo que

⁶⁶ Las características del bautismo en el caso de los Testigos de Jehová es discutida y reseñada en otra sección de esta investigación.

resulta fundamental para considerar a una acción como acción ritual es su carácter eminentemente colectivo. Toda acción ritual es una acción colectiva con fuerte contenido simbólico y afectivo. En este sentido, una acción ritual es sumamente significativa para reflexionar sobre los procesos de conversión, en tanto implica, necesariamente, una definición de la realidad propia.

En el caso de estudio es posible advertir la existencia de acciones rituales. Dado su carácter de acción colectiva, las acciones rituales llevadas a cabo por los Testigos de Jehová se desarrollan principalmente en dos espacios: los Salones del Reino y las reuniones callejeras para llevar adelante la práctica de proclamación y testificación. Ambas acciones rituales operan como reafirmantes de la identidad del converso. Cuando un nuevo Testigo de Jehová es confirmado como tal por el anciano de la comunidad, dicha acción ritual es llevada a cabo en los Salones del Reino. Allí se sigue una serie de pautas estandarizadas de cómo se desarrollan las reuniones. En general, existe un hermano que realiza la lectura de los pasajes bíblicos recomendados para la semana por la literatura propia de la Organización⁶⁷, y luego el anciano de la comunidad (generalmente, aunque no de manera exclusiva) propone una interpretación de los mismos. Es menester señalar que dicha interpretación no es “libre”, sino que se encuentra fuertemente anclada en el modo de entender los pasajes propuestos por la literatura de la organización.

Otro relato puede ser ilustrativo de cómo opera la encapsulación según el modelo propuesto por Greil y Rudy (1983). Mario (36 años) narra su experiencia de conversión:

“Yo era muy joven cuando me convertí... venía de una familia católica, aunque en casa no se practicaba la religión, era más bien una cuestión de formalismos... Mis viejos no iban a misa ni nada de eso... yo era medio complicado en mi adolescencia... hice muchas cosas jodidas... usaba el pelo largo, estaba en cosas

⁶⁷ Las revistas La Atalaya y ¡Despertad!

raras...⁶⁸ (...) Un amigo mío se hizo Testigo de Jehová... y bueno, un día vino a casa con otro hermano y me empezaron a hablar... No me preguntes por qué, pero lo que me dijeron a mí me pareció bien... Y poco a poco empecé a ser otro... Dejé las cosas raras que hacía... empecé a estudiar en la facultad... qué sé yo... evidentemente Jehová tocó mi corazón... (...) Mis viejos igualmente no se convirtieron... para ellos fue muy duro, porque yo empecé a ser distinto a ellos... no sé cómo decirte... Después yo me fui a vivir sólo y conocí a la que ahora es mi mujer... ella era Testigo de Jehová, pero de nacimiento... sus papás también son Testigos, son unas personas bellísimas... Yo me sentí siempre muy cómodo con ellos, porque entendían más que mis viejos... Ojo, yo sigo viendo a mi mamá... Mi papá ya murió, pero a mi vieja la veo... aunque ella no es Testigo... (...) claro que no la veo muy seguido, porque no voy a los cumpleaños o las fiestas... pero vamos a su casa a tomar mate... (...) no sé, es raro... porque las formas de vivir son distintas... mi vieja no entiende muchas cosas... y parte de mi familia tampoco... Yo los quiero, pero creo que no me entienden... (Mario, 36 años).

La narración de Mario resulta ilustrativa de cómo operan las organizaciones transformadoras de la identidad, y en particular, del modo en que se lleva adelante la encapsulación (Greil y Rudy, 1983). Adviértase que no existe en los relatos presentados indicadores de aislamiento físico, sino más bien social, en virtud del nuevo ideario internalizado por los sujetos conversos, quienes comienzan a desarrollar prácticas sociales de la vida cotidiana que se alejan de los modos anteriores de comportamiento. En virtud de ello, es posible advertir que se produce un alejamiento de las redes sociales primarias (familia, amigos) y se adquieren nuevas (pareja, nuevos amigos Testigos de Jehová). Si bien las posibilidades de interacción con los miembros de las antiguas redes se encuentran disponibles, lo cierto es que el ideario adquirido a través de la conversión es tan distinto que poco a poco se modifican. La adecuación subjetiva que tiene el nuevo Testigo de Jehová con las prácticas de otros Testigos provoca mayor “comodidad”, y frente a ello,

⁶⁸ En otra sección de la entrevista, Mario explica que las “cosas raras” a la que alude es consumo de estupefacientes.

abandona las redes sociales anteriores. La falta de adecuación entre las prácticas de los sujetos de las antiguas redes y las adquiridas a partir de la conversión provocan en el Testigo converso la necesidad de asumir nuevas relaciones sociales. El caso de Mario resulta ilustrativo de ello: (*“claro que no la veo muy seguido, porque no voy a los cumpleaños o las fiestas...”*).

Sin embargo, señala Míguez (2010) que un proceso de conversión religiosa no debe ser analizado exclusivamente desde el punto de vista de las organizaciones transformadoras de la identidad. Esto ofrecería sólo una mirada parcial del fenómeno, en tanto se concentra en las características que debe asumir una organización para operar como instrumento de conversión. Resulta claro que la Organización de los Testigos de Jehová es una organización transformadora de la identidad, en virtud de que una de las prácticas fundamentales de la creencia religiosa es el acto de proclamación y testificación. Es decir, la organización convoca a todos sus miembros a convertir a aquellos que no lo son. Sin embargo, resulta menester reflexionar sobre los sujetos a los cuales estas organizaciones dirigen sus esfuerzos. Es decir, ¿existen sujetos que se encuentran más predispuestos a ser convertidos? ¿Es posible pensar en pre-requisitos que los sujetos deben cumplimentar para ser objeto de conversión? Recuérdese que Snow y Machalek (1985) sostenían la necesidad de poder pensar un tipo social del sujeto converso. La pregunta fundamental a la cual se enfrenta el científico social frente a la cuestión de la conversión es si la misma es sólo producto de la efectividad de las organizaciones transformadoras de la identidad para llevar adelante sus fines, o bien existe por parte del sujeto en proceso de conversión una búsqueda activa de transformar su subjetividad. La respuesta a este cuestionamiento no admite soluciones sencillas.

Según explica Míguez (2010), al pensar en los agentes pasibles de ser objeto de conversión, en general se los caracteriza como sujetos que se encuentran en situación de tensión con su identidad. Es decir, no encuentran en esa identidad el conjunto de elementos ideales que permitan significar su realidad, tanto cotidiana, como su “realidad última”. Asimismo, explica Míguez (2010) que:

“(...) las redes sociales tiene un peso significativo en la conversión. Los potenciales conversos suelen encontrarse en “disponibilidad estructural”, esto significa que su integración a las redes sociales es suficientemente débil como para ser fácilmente absorbidos por una nueva red social” (Míguez, 2010: 41).

Algunos especialistas en la temática discuten o ponen en duda estos elementos como condiciones necesarias para la conversión. Por ejemplo, Greil y Rudy (1984) sostienen que no resulta necesario para que un sujeto decida la conversión el hecho que se encuentre en condición de tensión identitaria. Según su perspectiva, el hecho decisivo para la conversión se encuentra en el peso que asumen las redes sociales en las cuales se encuentra inserto el sujeto bajo proceso de conversión, y la fortaleza de las nuevas redes a las cuales ingresa una vez atravesado (o en tránsito) el proceso. Sin embargo, Greil y Rudy (1984) no desconocen el hecho de que ciertas condiciones psico-sociales de los sujetos pueden operar como “facilitadores” para la conversión. En especial, estos autores señalan que los estilos cognitivos de los sujetos pueden operar como promovedores de la conversión, siempre en relación a las redes sociales.

En el caso de los Testigos de Jehová, en general se advierte una propensión a identificar tensiones identitarias que favorecen la posibilidad de conversión. Tal como fue relevado en el trabajo de campo, la mayoría de los Testigos conversos reseñan una situación de tensión originaria cuando fueron contactados por primera vez por los Testigos de Jehová. Por ejemplo, Raúl (24 años), recuerda que:

“yo me convertí hace cinco años... no había cumplido todavía los 20 cuando se acercaron por primera vez los hermanos a mi casa... recuerdo que en ese momento no me encontraba bien... hacía poco tiempo mi mamá había muerto por un cáncer... fue una época dolorosa...(...) los Testigos me dijeron que todo tenía un sentido... aunque para mí en ese momento no lo entendía...(...) yo sentí que en ese momento ellos me dieron la palabra justa... no sé... todo volvió a tener sentido...” (Raúl, 24 años).

El relato de Raúl permite identificar que se encontraba “en disponibilidad” para la conversión, tal como señala Míguez (2010). El hecho doloroso de la pérdida de un familiar muy cercano provocó en él una serie de cuestionamientos que no podían ser acabadamente respondidos desde el ideario que disponía en ese momento. Frente a ello, los Testigos de Jehová le ofrecieron la posibilidad de transitar ese dolor y significar de modo distinto la pérdida de su madre. El relato de Raúl continúa:

“la muerte muchas veces es inexplicable... yo venía de una casa católica... pero no es que antes yo no supiera qué pasaba después de la muerte y todo eso... el tema es que... no sé cómo explicarte... no me lo creía... me sentía muy solo en ese momento... y los hermanos estaban ahí... siempre me acompañaron... con respeto y con mucha paciencia... no fue fácil... yo estaba muy dolido... no creía en nada y mucho menos en Dios... ¿cómo Dios te va a quitar a tu vieja? ¿Cómo la va a hacer sufrir? Los hermanos me explicaron... pero sobretodo, me acompañaron... venían a mi casa... yo iba a las reuniones en el Salón... también recuerdo que nuestro anciano estuvo ahí muy presente...” (Raúl, 24 años).

La narración del entrevistado permite identificar varios elementos analíticos de interés: por un lado, la incapacidad de un imaginario para poder significar un suceso de la vida (el imaginario católico y la muerte de su madre); por otro lado, la presentación de otro imaginario que ofrece una explicación plausible y que ofrece “confort” emocional (la respuesta de los Testigos de Jehová frente a la muerte); por último, la enorme influencia de las redes sociales de la nueva organización, que operaron como contenedoras de la situación de tensión afectiva en la cual se encontraba el entrevistado.

Otro relato puede ilustrar de igual modo el escenario de “disponibilidad” emocional del sujeto objeto de conversión, así como también la “disponibilidad estructural” de la cual hacía referencia Míguez (2010). Luis (59 años) relata su experiencia de conversión:

“Conocí la Verdad siendo muy joven, a los 18 años... Yo vivía con mi mamá y un hermano menor... todos nos convertimos... Recuerdo que tuve una adolescencia complicada... con algunos excesos... (Risas) no era buen alumno... repetí segundo año dos veces... tuve que terminar la escuela en un colegio nocturno... y bueno, ahí conocí a gente no muy buena... que te lleva por el mal camino... Mi madre intentó muchas veces ponerme en el buen camino, pero yo no era un pibe fácil... pensá que mi madre nos tenía que mantener a mi hermano y a mí... y yo no siempre estaba en casa... pero bueno... (...) un día estaba mi mamá en casa con los Testigos... estaban haciendo un estudio bíblico... yo no quería saber nada de eso... pero mi madre me dijo que la acompañara... No sé bien que pasó... pero creo que los hermanos me dijeron algo que yo necesitaba escuchar en ese momento... (...) luego yo hice el estudio bíblico con mi madre... (...) a los dos años me bauticé y muy poco tiempo después me hice anciano... (Luis, 59 años).

El relato de Luis indica que existieron ciertas condiciones habilitantes para que se predispusiera a escuchar la testificación de los hermanos que visitaron a su madre. En algún punto, casi todos los relatos recolectados en el trabajo de campo dan cuenta de esas condiciones de “tensión identitaria” a las que refieren Greil y Rudy (1983). La vida de “excesos” a la que refiere Luis resulta más clara cuando, en el proceso de entrevista, se intenta ahondar más en esos sentidos:

“yo vivía como muchos pibes ahora en la adolescencia... me junté con algunos amigos y nos desviamos un poco... empecé a tomar drogas... dejé la escuela... luego la retomé, pero la verdad que en ese momento no me interesaba para nada... después te das cuenta que hiciste muchas macanas... yo veía a mi madre muy preocupada... creo que los hermanos también le dieron a ella una esperanza... y cuando me hablaron a mí, no sé... yo sentía que quería cambiar las cosas que hacía, pero no sabía muy bien cómo hacerlo... ellos me dieron la oportunidad... me acompañaron mucho...” (Luis, 59 años).

En esta sección del relato resulta claro que el actor entrevistado se encuentra en condiciones de “tensión identitaria” (“yo sentía que quería cambiar las cosas que hacía, pero no sabía muy bien cómo hacerlo”) al mismo tiempo que en condiciones de “disponibilidad estructural”, dado que los hermanos le ofrecieron redes sociales de contención, en reemplazo de aquellas en las cuales se encontraba inserto el entrevistado. De tal modo, dicho reemplazo no sólo operó como un aliciente para el cambio de comportamientos de Luis, sino fundamentalmente para la internalización de los códigos de comportamiento que propone la creencia religiosa de los Testigos de Jehová. Ciertamente, en el caso de Luis, el cambio identitario o alternación subjetiva fue sumamente significativo, en tanto que en un plazo relativamente corto de tiempo no sólo se convirtió como Testigo de Jehová, sino que dio manifestaciones rituales de tal conversión por medio del bautismo. Asimismo, al poco tiempo se convirtió en anciano de su comunidad, lo cual refiere a un alto nivel de dedicación y compromiso a los valores de la Organización. Por último, el nivel de internalización de la nueva identidad fue tan significativo, que al poco tiempo Luis sufrirá de la privación de su libertad, debido a su condición de Testigo de Jehová. Relata su experiencia del siguiente modo:

“Cuando me tocó hacer la conscripción, yo sabía que si decía que era Testigo de Jehová seguramente me iban a meter preso, porque en esa época los Testigos no teníamos la autorización del gobierno para poder predicar... entonces me acuerdo que mi mamá me decía algo así como fijate que podés hacer... tal vez podés evitar la colimba diciendo que tenés alguna enfermedad o algo así... pero para mí ese nunca fue un problema... yo sabía que conocía la Verdad, y si por predicar la Verdad tenía que sufrir eso... y bueno, así Jehová lo quiso... yo le decía a mi mamá que no se preocupara, que todo iba a salir bien... Estuve preso casi cinco años, porque después de la colimba justo empezó el proceso... y bueno, ahí los Testigos la pasamos bastante mal...” (Luis, 59 años).

La fuerza del relato recuperado en el trabajo de campo es sumamente poderosa, en dos aspectos fundamentales. Por un lado, señala el grado de internalización subjetiva del

entrevistado con la nueva identidad, que incluso frente a la adversidad es recuperada como legítima y nunca negada. En este sentido, resulta muy significativo advertir que es posible interpretar una verdadera alternación en el caso de Luis, dado que su nueva identidad es “puesta a prueba” a partir de condiciones adversas, y sin embargo, no es cuestionada ni rechazada. Por otro lado, indica que no todo proceso de “cambio identitario” implica necesariamente alternación subjetiva, en tanto que la referencia a la posición de su madre indica un grado de mayor superficialidad que en su caso propio. La referencia a que su madre le indicara *“fijate que podés hacer... tal vez podés evitar la colimba diciendo que tenés alguna enfermedad o algo así”*, indica que, para el caso de la madre de Luis, la identidad de su hijo se encuentra en posición de poder ser “disimulada” o “suspendida” dado ciertas condiciones desfavorables. Esto ha sido recuperado en otras entrevistas realizadas.

Por ejemplo, el grado de convencimiento de los valores o ideales de la organización en el caso de Ariel (32 años) debe ser discutido. Ariel, al igual que muchos otros Testigos de Jehová, se convirtió en su juventud, y hace tres años aproximadamente, decidió abandonar la Organización. Se trata de un ex Testigo de Jehová que, técnicamente, ha atravesado dos procesos de conversión religiosa. El primero le permite asumir la identidad de Testigo de Jehová; el segundo, lo convierte en un agnóstico. Cabe preguntarse si efectivamente en el caso de Ariel ha existido una verdadera alternación subjetiva, o si más bien se trata de una búsqueda de una nueva identidad que ha transitado distintos caminos, alcances e intensidades. Ariel recuerda su proceso de conversión a la creencia de los Testigos de Jehová del siguiente modo:

“Decidí volverme Testigo de Jehová a los 23 años, más o menos... fue un proceso largo, de búsqueda espiritual muy profundo... Yo en ese momento ya estaba en la facultad, estudié Filosofía... Me criaron como católico, pero la verdad que en mi casa ninguno era realmente practicante... El modo de contacto con los Testigos fue como el que seguramente conocés... Ellos se acercan a tu casa... te dicen que tienen una buena noticia para darte... Yo los recibí y los escuché... y en

ese momento lo que me dijeron me pareció bien... Es decir, yo entendía que todo lo que te decían tenía lógica, tenía sentido... Luego, cuando empezás a cuestionar las cosas, te das cuenta que no todo lo que te dicen es verdad, o que al menos hay cosas que pueden entenderse de otro modo” (Ariel, 32 años).

El relato de Ariel permite advertir que su modo de acercamiento a la religión no se encontró exclusivamente motivado por un estado afectivo o emocional hacia la creencia. En gran medida, su convencimiento sobre los preceptos religiosos fue racionalizado (“yo entendía que todo lo que te decían tenía lógica, tenía sentido”), al mismo tiempo que se advierte una búsqueda de un sentido para la “realidad última” a la cual refieren Berger y Luckmann (2003) al caracterizar los procesos de alternación religiosa. El relato de Ariel continúa:

“El tema con los Testigos es que hay algunas cuestiones que son difíciles de aceptar... Por ejemplo, el tema de la sangre y de esas cuestiones genera mucho recelo en los demás... te consideran un fanático porque crees eso... Para mí, ese tema fue el primero que me empezó a generar ruido... nunca tuve que enfrentar una situación complicada con eso, del estilo de tener que sí o sí hacer una transfusión o se me moría mi hijo, por ejemplo... seguramente lo hubiera hecho, porque ese tema nunca me cerró... (...) Hay cuestiones donde los argumentos de los Testigos son convincentes e incluso ciertos... No sé, por ejemplo que Jesús no nació en un pesebre... yo eso lo puedo entender y de hecho, aunque no soy Testigo ahora, creo que lo que ellos dicen es verdad... pero hay otras cosas que me parecen que no tienen sustento... y cuando empezás a darte de cuenta de eso, empezás a pensar si realmente estás viviendo una verdad o no... (...) Yo ahora no soy Testigo, pero a diferencia de muchos otros, no me dedico a denunciar que son todos locos y mentirosos... Si vos te fijás, vas a ver en Internet millones de ex Testigos que denuncian de todo... (...) es parecido a lo que pasa con la Iglesia Católica... hay denuncias de abuso, de cuestiones de guita y todo eso... con los Testigos pasa lo mismo... creo que eso es algo general de cualquier

religión... (...) yo ahora no soy Testigo, pero hay muchas cosas de mi vida que las sigo haciendo como las hacía cuando era Testigo” (Ariel, 32 años).

Varios elementos analíticos se desprenden del relato de Ariel. Cabe preguntarse si efectivamente existió alternación subjetiva en su caso, dado que se advierte que, desde el principio de su identificación como Testigo de Jehová, existieron dudas o rechazos a ciertos elementos fundamentales de su condición como Testigo. La identificación nunca es un proceso acabado, en tanto se encuentra en permanente “negociación”. Sin embargo, el señalamiento de Ariel respecto de su falta de convencimiento con ciertas prácticas ancladas en la creencia religiosa (“*Por ejemplo, el tema de la sangre y de esas cuestiones genera mucho recelo en los demás... te consideran un fanático porque crees eso... Para mí, ese tema fue el primero que me empezó a generar ruido... nunca tuve que enfrentar una situación complicada con eso, del estilo de tener que sí o sí hacer una transfusión o se me moría mi hijo, por ejemplo... seguramente lo hubiera hecho, porque ese tema nunca me cerró...*”) permiten afirmar que su grado de identificación era más bien superficial. En instancias decisivas, donde se pone en juego la adhesión a cierto ideario de la Organización, reconoce Ariel que no hubiera actuado del modo que la creencia religiosa le indicaba. Por otro lado, resulta interesante el hecho de que ciertos elementos del dogma religioso de los Testigos de Jehová si hubiera sido plenamente aceptado (y racionalizado). Su formación académica en este sentido tiene implicaciones en su aceptación de la creencia religiosa. Señala Ariel:

“Cuando estudiás Filosofía, yo creo que tenés la cabeza abierta, pero también tendés a racionalizar todo... Es decir, te ponés a pensar si es posible creer en algo porque sí o si ese algo tiene como algún tipo de fundamento, no sé si se entiende lo que te quiero decir... (...) Hay cosas que vos las crees porque las crees... Yo sigo creyendo en Dios, pero no sé si en un Dios de alguna religión... Me parece que cuando entra el hombre en la religión, las cosas se complican... porque los hombres no son Dios... (...) yo siempre discutí con otros ex Testigos, porque me interesa conocer qué piensan... pero a veces las discusiones no llevan

a nada... los ex Testigos a veces son más fanáticos que los Testigos (risas)” (Ariel, 32 años).

La primera sección del relato de Ariel indica que su formación en humanidades lo compele a asumir los dogmas religiosos desde una perspectiva racionalizadora de la fe. Al mismo tiempo, se verifica el proceso de privatización de la esfera religiosa referenciado por Mallimaci (2007). Según este autor, en un contexto de creciente individuación, los creyentes religiosos “adaptan” los dogmas religiosos a sus condiciones contextuales peculiares, de modo tal que no existe una plena aceptación del conjunto de creencias religiosas expuestas por el ideario de la organización, sino un cumplimiento “parcial”. Por otro lado, la narración de Ariel permite observar que su aceptación de ciertos patrones o modos de conducta propugnados por los valores o normativas de la Organización aún siguen siendo significativos en su práctica cotidiana, tal vez carente de sentido religioso, en tanto la práctica ha sido “racionalizada”, pero igualmente efectivo en términos de sus efectos. Por último, resulta llamativo que en la propia discursividad de Ariel aparezca la caracterización de los Testigos como fanáticos (“*los ex Testigos a veces son más fanáticos que los Testigos*”). Sin dudas, la referencia a los ex Testigos fanáticos se debe a una serie de organizaciones con amplia visibilidad en la Internet que se dedican a promover su mirada sobre la Organización.

Los relatos recuperados en el trabajo de campo permiten problematizar los modelos de conversión religiosa propuestos por los diversos autores trabajados. Por otro lado, refuerzan ciertas nociones teóricas que es posible sintetizar del siguiente modo.

Por un lado, siguiendo a Míguez (2010), es posible sostener que las identidades se conforman como percepciones socialmente construidas de la realidad objetiva, y que en virtud de su internalización subjetiva, ofrecen guías para la acción social en el ámbito de la vida cotidiana. Las identificaciones se encuentran intersectadas por relaciones de poder, en tanto suponen posiciones diferentes de los actores sociales en un entramado de relaciones o espacio social (Bourdieu, 1997). Ello explica, en consecuencia, los distintos

tipos de identidades que es posible identificar. Pero al mismo tiempo, en tanto la identificación implica una construcción social, donde la internalización subjetiva de los actores es una instancia primordial, también es posible pensar distintos grados de intensidad y compromiso subjetivo con dichas identidades. Si algo demuestra el trabajo de campo realizado sobre los sujetos que son objeto de conversión religiosa, es justamente que el grado de subjetivación de las identificaciones es distinto. Las identificaciones son nos instancias rígidas, adquiridas en cierto momento del ciclo vital (en el caso de la conversión) que asumen un carácter cristalizado. Por el contrario, se encuentran en permanente resignificación. Esas transformaciones subjetivas pueden deberse a distintas circunstancias. Tal como señala Míguez (2010):

“(...) los conversos suelen ser personas que experimentan tensiones con su identidad presente, que tienen una escasa inserción en redes sociales o que experimentan transformación en las redes a las que pertenecen. Generalmente, los conversos se convierten a identidades acordes a su estilo cognitivo. Aunque todos los elementos mencionados son significativos en los procesos de conversión, debe quedar claro que el grado exacto en el que influyen aún no está decidido” (Míguez, 2010: 43).

Efectivamente, el trabajo de campo realizado no permite señalar una preeminencia de una condición sobre otra al momento de elucidar los procesos de conversión de los entrevistados. Incluso no en todos ellos se advierte la condición de tensión identitaria, si bien es posible advertir que la mayoría de ellos parten de una situación de profunda conmoción emocional y buscan en el nuevo ideario una serie de respuestas o cuestionamientos sobre los significados de la “realidad última”. Tal vez resulta más clara en el caso de los entrevistados la verificación de su condición de “disponibilidad estructural”, en términos de su inserción en redes sociales de amplia contención. Se advierte que la Organización de los Testigos de Jehová le ofrece al sujeto que está atravesando la conversión la inserción en redes sociales sólidas, donde la participación, la contención y el seguimiento de otros actores (otros hermanos, anciano de la comunidad,

hermanos en el Salón del Reino) resultan significativos para pensar el grado de apropiación del nuevo ideario. No obstante, no es posible soslayar que esa contención en las nuevas redes sociales también opera como un fuerte mecanismo de control social. Tal como advierte Ariel, al momento de abandonar la Organización, esos actores operaron como mecanismo de control frente a lo que se consideraba una acción desviada por parte de él. Esos mecanismos son caracterizados por Ariel como “difusos”, pero sumamente efectivos en algunos casos. En sus palabras:

“(...) es bastante impresionante cuando te das cuenta que de alguna forma te están controlando... Yo empecé a no ir a las reuniones en el Salón, y a los dos días tenía al anciano de la comunidad que me decía: ¿y por qué no estás yendo? ¿Tenés algún problema? O tal vez te cruzabas con alguien por la calle y te preguntaba lo mismo... en algún momento es como que te sentís medio perseguido... y de repente, cuando ya no sos más parte de la comunidad, no te dan ni pelota... (...) como que te borran... No fue mi caso, pero en algún caso pasa que como que la comunidad te repudia... Eso se hace en el Salón, y es como si fuera una expulsión... es raro, porque en algún punto vos tenés casi todos tus amigos o conocidos que son Testigos, y si te vas, tenés que hacerte de nuevos amigos... porque los anteriores no te dan bola” (Ariel, 32 años).

Nuevamente, el relato de Ariel resulta muy ilustrativo respecto de lo señalado por Míguez (2010) y la fuerte influencia que tienen las redes sociales en los procesos de conversión. Frente a la observación de que ciertos comportamientos se alejan de lo adecuado según el código de pautas y normativas de la Organización, se activan una serie de mecanismos de control que intentan “reencauzar” al hermano dentro de lo esperado por el ideario del grupo. Sin embargo, si tales mecanismos no fueran efectivos, con el objetivo de reafirmar la identidad de los miembros “fieles” de la Organización, se llevan adelante ciertos rituales de “desafiliación”, tal como relata Ariel. En este sentido, señala Míguez (2010):

“Los ritos son importantes en la definición y redefinición de identidades ya que son formas poderosas de transmitir definiciones de la realidad y de la posición del yo dentro de ella” (Míguez, 2010: 42).

En coincidencia con lo anteriormente señalado, el relato de Mario (36 años, anciano de la comunidad) resulta esclarecedor:

“Vos vas a escuchar que muchos ex Testigos dicen que la comunidad los echa o los defenestra cuando se quieren ir... No hay nada de cierto en eso... Si vos te querés ir, te querés ir... Pero como anciano de la comunidad nosotros tenemos la responsabilidad de cuidar a nuestros hermanos, si están atravesando un momento de dudas o de debilidad. Por eso, parte de nuestra responsabilidad es cuidar por nuestra comunidad... Ahora sí, si un Testigo se comporta de una manera que no agrada a Jehová, seguramente va a ser rechazado por la comunidad... (...) claro que existen actos en los Salones donde se dice a los hermanos que tal persona no pertenece a la comunidad, porque hizo tal o cual cosa que es grave... Eso es necesario, porque de esa forma los hermanos saben que esa persona no está viviendo de acuerdo a la Verdad” (Mario, 36 años).

En todos los relatos sobre los procesos de conversión religiosa de los Testigos de Jehová se hace manifiesta la existencia de una decisión personal del sujeto para adherir a la creencia religiosa. En algún punto, los sentidos que circulan socialmente como representaciones sociales del Testigo de Jehová operan de modo tal que, discursivamente, el creyente deba ratificar de manera constante que la decisión de su conversión es siempre una decisión consciente y voluntaria, y no el resultado de una acción de “lavado de cerebros”. Pero al mismo tiempo, en la discursividad del Testigo de evita mencionar el modo en el cual los modos de actuar de los demás influyen en el comportamiento propio. Es decir, no se evidencia en el discurso del Testigo la aseveración de que existen mecanismos de control social horizontales (del tipo de grupo de pares) que condicione el comportamiento de los miembros de la comunidad. Claro está que esto no resulta privativo de los Testigos de

Jehová; sin embargo, si es característico de su discurso el hecho de referenciar permanentemente a que las decisiones son siempre individuales y libres de toda coerción.

Al mismo tiempo, el relato de Mario refuerza la noción de que los rituales son importantes como actualización permanente del “drama social” que implica una cierta significación del mundo social. Los “ritos de expulsión” operan como reafirmantes de la identidad de los Testigos que aún forman parte de la comunidad; de hecho, estos ritos son realizados en ausencia de aquel que es expulsado. Sin embargo, la manifestación abierta y expresa de los motivos y las consecuencias operan, nuevamente, como un mecanismo de control social frente a aquellos hermanos que pudieran llegar a tener dudas o incertidumbres de su identidad como Testigo. Si bien con los datos relevados en el trabajo de campo no se pueden obtener conclusiones decisivas, si es posible advertir que las redes sociales tejidas en torno a la Comunidad de los Testigos de Jehová son lo suficientemente sólidas para contener tensiones identitarias que pudieran surgir. No obstante, y a pesar de su solidez, es posible reconocer que esas situaciones de tensión no siempre son resueltas por medio de la reafirmación de la identidad, sino por la nueva alternación.

Cabe preguntarse si en un Testigo de Jehová converso (es decir, que se ha convertido como Testigo de Jehová a lo largo de su vida) existen verdadera alternación, es decir, verdadera transformación radical de la subjetividad del yo. Al mismo tiempo, cabe preguntarse si el momento de la conversión tiene consecuencias en la posibilidad de alcanzar una verdadera alternación. Tal como esbozara Jenkins (2002), las identificaciones más sólidas y persistentes son aquellas que se conformaron durante el proceso de socialización primaria. Al mismo tiempo, Míguez (2010) refuerza la importancia que asumen los “otros significantes” en el proceso de conversión, dado que son ellos no sólo los mediadores de la realidad social objetiva con la subjetividad del yo, sino que además son los encargados de ofrecer la dimensión emotiva necesaria e imprescindible para que pueda producirse una alternación (Berger y Luckmann, 2003). En los casos relevados en el trabajo de campo, se verifican distintos grados de compromiso subjetivo con el ideario de la Organización, lo cual podría indicar que no en todos los casos es posible afirmar una

rotunda transformación de la subjetividad del yo. Por medio de la recuperación de los sentidos subjetivos de los entrevistados, se intuye que existen distintos grados de apropiación de la “nueva realidad” mediada por el ideario de la Organización. El siguiente cuadro resume algunas dimensiones de análisis que permiten esbozar posibles respuestas.

	SEUDÓNIMO	GÉNERO	EDAD	FORMACIÓN EDUCATIVA	ROL EN LA ORGANIZACIÓN	ETAPA VITAL CONVERSIÓN	GRADO COMPRO MISO
1	Mario	Masculino	36	Universitario Completo	Anciano	Adolescencia	Intenso
2	Rosa	Femenino	37	Primaria completa	Proclamadora	Adulthood	Medio
3	Carlos	Masculino	33	Universitario incompleto	Precursor regular	Juventud	Medio
4	Diego	Masculino	44	Universitario completo	Anciano	Adolescencia	Intenso
5	Mirta	Femenino	69	Secundaria completa	Proclamadora	Juventud	Medio
6	Luis	Masculino	59	Secundaria completa	Anciano	Adolescencia	Intenso
7	Ariel	Masculino	32	Universitario completo	Ex Testigo de Jehová	Juventud	No tiene
8	Esther	Femenino	26	Universitaria en curso	Proclamadora	Niñez	Bajo
9	Felipe	Masculino	15	Secundario en curso	Proclamador	Niñez	Bajo

10	Isidro	Masculino	42	Primaria incompleta	Proclamador	Niñez	Bajo
11	Mariela	Femenino	31	Secundaria completa	Ex Testigo de Jehová	Juventud	No tiene
12	Raúl	Masculino	24	Universitario incompleto	Proclamador	Niñez	Medio

Fuente: elaboración propia en base a datos del trabajo de campo (2014)

El cuadro precedente intenta relacionar algunas dimensiones de análisis que permitan obtener algunos indicios de los procesos de alternación de los Testigos de Jehová. Con relación a la dimensión “grado de compromiso”, se pretende señalar el grado de afirmación y acuerdo con el ideario de la Organización. En las entrevistas realizadas se verifica que no todos los Testigos de Jehová asumen como legítimas ciertas creencias que inciden en las prácticas cotidianas. Por ejemplo, algunos entrevistados han señalado que no acuerdan con la prohibición de la transfusión de sangre en caso que existiese riesgo de vida. En casos menos críticos, algunos Testigos señalan que existen condiciones donde tal vez es “permitido” mentir. El grado de compromiso también involucra el tiempo de dedicación a la actividad de la proclamación y la testificación, y el tiempo dedicado a la asistencia o seguimiento de los otros hermanos.

En este sentido, y a partir de la información relevada en el trabajo de campo, se advierte que aquellos que asumen posiciones de responsabilidad dentro de la Organización tienen un grado de mayor compromiso con el ideario de la misma, y en virtud de ello, es posible suponer que existe alternación. Resulta significativo advertir que, sin embargo, su proceso de conversión se desarrolló en etapas avanzada de la socialización (socialización secundaria). En cambio, se advierte que aquellos que han sido convertidos en su niñez (etapa primaria de socialización) tienen un grado de compromiso bajo. Por ello, el trabajo de campo parece rechazar la noción que indicaría que una conversión en edades tempranas de la socialización primaria incidiría de mayor manera para alcanzar una

verdadera alternación. Por el contrario, pareciera ser que es el grado de involucramiento en las redes sociales que propugna la Organización la que más incide para alcanzar una transformación radical del yo.

En relación a lo anterior, señala Míguez (2010) que un elemento relevante al momento de pensar las estructuras de plausibilidad de la conversión religiosa lo constituye la provisión de una serie de elementos conceptuales, cuya misión principal es proveer de los términos cognitivos necesarios para que el converso pueda significar de modo distinto la realidad. En virtud de ello, resulta importante reforzar la noción de que los Testigos de Jehová insisten en la necesidad de aceptar la Verdad por medio del estudio del texto bíblico. Es decir, no existe una apelación exclusiva a la fe, sino más bien a revisar cuidadosamente el texto sagrado para encontrar allí la revelación de la Verdad de Jehová. De allí que los Testigos de Jehová se consideren “estudiosos de la Biblia”⁶⁹. De tal modo, los Testigos de Jehová que son objeto de conversión, son convocados a identificar en el texto sagrado los indicios de la Verdad por medio de una actividad “racional”, si bien no siempre sus argumentos son válidos desde el punto de vista lógico-formal⁷⁰.

7.3. Reflexiones finales en torno a los procesos de conversión en los Testigos de Jehová

La conversión religiosa ha sido objeto de reflexión por los especialistas de la sociología de la religión. En general, su interés se ha concentrado en pensar el grado de apropiación subjetiva de los nuevos idearios religiosos, en especial en aquellos casos en donde se produce una verdadera “alternación” (Berger y Luckmann, 2003).

En el caso de esta investigación, cuyo interés principal consiste en conocer las tensiones identitarias existentes entre distintas pautas de significación que se presentan como

⁶⁹ Cabe recordar que al momento de la fundación del primer grupo religioso por parte del Pastor Charles Taze Russell, los Testigos de Jehová se autodenominaban “Estudiantes de la Biblia”, y con tal nombre se diferenciaban del resto de los movimientos adventistas. La denominación “Testigos de Jehová es bastante posterior.

⁷⁰ Muchas veces, la argumentación sobre la cual se fundan ciertos argumentos se basan en falacias lógicas formales o bien en argumentos persuasivos incorrectos (o falacias no formales). En este sentido, si bien la argumentación pretende ser válida, no siempre asume esa característica.

contradictorias, el conocimiento sobre los procesos de conversión religiosa resulta menester para comprender los distintos modos de subjetivación de las creencias religiosas y su impacto en el desarrollo de la vida cotidiana de los agentes sociales. En particular, la necesidad de reflexionar sobre la conversión resulta de la práctica misma de los Testigos de Jehová, quienes se presentan como una creencia religiosa que convoca a la conversión de aquellos que no la practican.

La indagación empírica sobre los procesos de conversión a los cuales se someten los Testigos de Jehová ha revelado la importancia que asume tanto la práctica de la testificación, como introductoria para el posterior desarrollo de la conversión, como el grupo de creyentes. La conversión se funda sobre un proceso más o menos largo, pero profundamente estructurado. El mismo consisten en el estudio de los preceptos bíblicos, de modo tal que el pretendido nuevo miembro de la organización vaya “conociendo la verdad” revelada en el texto sagrado. Por tal motivo, los estudios bíblicos, los cuales son conducidos por personas especializadas en tal actividad, son el punto de inicio de los procesos de conversión. Al tiempo que el nuevo miembro de la organización se introduce en el ideario de la creencia religiosa, también comienzan a operar otros mecanismos tendientes a sedimentar los nuevos contenidos socio-culturales transmitidos. En tanto que muchos de tales contenidos implican el abandono de viejas maneras de significar y dar sentido a las prácticas cotidianas, el control social de pares funciona como el mecanismo privilegiado para confirmar y fundamentar las nuevas formas de hacer, sentir y pensar.

El trabajo de campo también ha permitido reconocer que el grado de compromiso subjetivo con el ideario religioso no siempre es el mismo. En algunos casos, los creyentes Testigos de Jehová muestran una adhesión completa y profunda con los preceptos religiosos; en otros casos, tal grado de subjetivación es menor. Esto resulta observable a partir de lo relevado en las entrevistas en profundidad, en las cuales se ha confirmado que no existe en todos los casos una aceptación absoluta de todos los preceptos religiosos de la Organización. Tales casos de “aceptación parcial” de los mandatos religiosos se

verifican, en especial, en aquellas prácticas que resultan más cuestionadas, tal vez por su grado de radicalidad.

Por otro lado, la importante cantidad de ex miembros Testigos de Jehová (se estima que existe en el mundo más o menos la misma cantidad de Testigos de Jehová que ex creyentes de la misma confesión religiosa) revela el hecho de que los grados de conversión religiosa no siempre se fundan en una verdadera alternación. En ciertos casos, si bien la conversión se produce, y se realiza la apropiación de nuevos sentidos subjetivos, los mismos no llegan al grado de profundidad y significación radical que se pretende con la alternación.

La reflexión, tanto teórica como empírica, de la conversión religiosa es el puntapié inicial para revisar empíricamente el modo de significación de la vida cotidiana de los Testigos de Jehová, al tiempo que revisar fácticamente los modos de conformación de las diversas identificaciones. Por ello, en el siguiente capítulo se avanza específicamente sobre los datos que han sido construidos en torno al trabajo de campo. En la próxima sección, se avanza sobre la indagación y análisis de los diferentes modos de significación de la vida social que hacen los Testigos de Jehová, al tiempo que se referencian las áreas específicas en las cuales se advierten tensiones identitarias y sus modos de resolución.

CAPITULO VIII

EL TRABAJO DE CAMPO

8.1. Realización del trabajo de campo

El trabajo de campo para la realización de las entrevistas en profundidad fue desarrollado entre octubre de 2013 y diciembre de 2014. Se realizaron un total de 23 entrevistas tanto a Testigos de Jehová como a aquellos que ya no pertenecen a la comunidad de creyentes. Las entrevistas fueron realizadas de manera personal, cara a cara, bajo la estrategia metodológica cualitativa sugerida por Taylor y Bogdan (1998). La técnica de muestreo consistió en una muestra intencional por decisión razonada, en torno a criterios previamente establecidos. Tales criterios tuvieron como propósito intentar captar la diversidad morfológica de la comunidad de creyentes de los Testigos de Jehová. En virtud de ello, se logró una muestra intencional que resulta equilibrada en torno a género, nivel estratificacional, nivel educativo y edad.

Los creyentes Testigos de Jehová entrevistados se encuentran ubicados geográficamente en el ámbito de Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Gran Buenos Aires. La selección de los espacios geográficos responde a la estrategia de muestreo por bola de nieve. Cada entrevistado ofreció la posibilidad de contar con otros entrevistados localizados en diversos barrios de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Palermo, Belgrano, Congreso, Liniers) y partidos del Gran Buenos Aires (Quilmes, Lomas de Zamora, Villa Martelli).

8.2. Características exteriores de los Testigos de Jehová entrevistados

La muestra construida en torno a los miembros Testigos de Jehová fue equilibrada en género. Del total de las entrevistas (23), se entrevistaron a 10 mujeres y 14 varones.

También se entrevistaron a 4 jóvenes (tres varones y una niña). No se entrevistaron sujetos transgéneros, en tanto que tales individuos no son aceptados como miembros de la comunidad de Testigos de Jehová. Las edades de los entrevistados oscilan entre los 30 y 60 años, siendo el rango de mayor frecuencia entre 35-45 años. Entre los jóvenes, sus edades oscilan entre 11 y 17 años. En todos los casos, los jóvenes son sujetos escolarizados, pertenecientes a escuelas públicas y privadas. Todos los sujetos entrevistados se encontraban en condición de ocupación activa, a excepción de varias de las mujeres entrevistadas, cuya principal ocupación es ama de casa. En algún punto, esto se condice con parte de la literatura especializada en la temática, e incluso con la literatura sobre la cual los Testigos de Jehová apoyan sus prácticas religiosas. Las mujeres, si bien cumplen un rol activo en la actividad de predicación y proclamación de la verdad, retienen un rol anclado en imágenes más vinculadas con el desempeño habitual de las tareas del hogar. Esto no significa que no desarrollen otras actividades, pero en general se espera que se dediquen a un cuidadoso aseo de la casa, y a realizar actividades vinculadas con el cuidado de los niños y el apoyo a las actividades laborales del marido. No obstante, algunas de las entrevistadas desarrollaban actividades ocupacionales. Dos de ellas trabajan de mucama por horas en casas de familias, y una de ellas como empleada en un comercio.

En el caso de los varones, la variedad ocupacional es mucho mayor. En todos los casos, a excepción de uno sólo, todos los varones desempeñan actividades ocupacionales. Estas actividades implican distintos grados de formación educativa como así también de experiencia laboral previa. Varios entrevistados son profesionales graduados de carreras universitarias (Contador Público, Filosofía, Paisajismo) mientras que otros, si bien no cuentan con educación universitaria, desarrollan actividades laborales de responsabilidad. De los 14 entrevistados varones, 5 ocupan algún cargo de nivel de jefatura (es decir, cuentan con personal a cargo). También 5 de ellos ocupan puestos de menor envergadura, pero de carácter administrativo. Uno de ellos desarrolla una profesión (albañil) y sólo uno se encontraba desocupado al momento de realizar la entrevista.

Respecto del nivel educativo, todos los entrevistados cuentan con escuela primaria completa, mientras que 19 cuentan con escuela media o secundaria finalizada. Del total de los entrevistados, 6 han realizado estudios universitarios, siendo 3 aquellos que los han finalizado. La formación educativa la han recibido tanto en escuelas públicas (aproximadamente un setenta por ciento de los entrevistados), mientras que el resto ha cursado (o bien finalizado) su formación educativa en instituciones privadas. Aquellos que han estudiado a nivel universitario lo hicieron tanto en universidades públicas (3 de ellos) como privadas (3 de ellos). La formación educativa, en este sentido, se presenta con cierta homogeneidad, característica que también es recuperada por la literatura especializada en la temática. En general, se reconoce que los miembros Testigos de Jehová pertenecen a un nivel de formación educativa que asegura la formación media o secundaria, y que también se encuentran bien instruidos. Esto ha sido verificado en las entrevistas realizadas, en donde muchas veces las referencias a las “verdades bíblicas” eran refrendadas por menciones a hechos o situaciones de la realidad social que exigen un conocimiento más o menos amplio.

Ciertamente, los condicionantes morfológicos referenciados parecieran operar en los modos de proclamación de la verdad, así como en las responsabilidades asumidas dentro de la propia comunidad. Los entrevistados que forman parte de la muestra asumen dentro de la organización distintas funciones o “rangos”: precursores regulares, precursores especiales, superintendentes (o ancianos); incluso funcionarios de la Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová en la Argentina (conocida como Betel). Todos los superintendentes (responsables de una comunidad territorial) son hombres, en general de edad media (45-50 años) y con formación educativa elevada (estudios universitarios incompletos o completos). Las mujeres, generalmente, son precursoras regulares o bien especiales (según el nivel de dedicación de horas). En el caso de las mujeres entrevistadas de la muestra, 1 de ellas era precursora especial, lo que implica una dedicación extra de horas semanales a la proclamación de la palabra. Estas actividades implican no sólo la visita a domicilios (forma tradicional de proclamación), sino también la redacción de cartas manuscritas, las cuales son dejadas debajo de las puertas de los domicilios visitados

(y donde no fueron atendidas), en donde se invita a los moradores del hogar a leer la literatura que se deja acompañada y también a acercarse al Salón del Reino correspondiente al territorio para participar de una reunión.

8.3. Percepciones respecto del adentro y del afuera

Los Testigos de Jehová cuentan con una identidad fuertemente marcada que se deja ver en cada una de las prácticas que desarrollan en su vida cotidiana. En este sentido, para poder revisar los modos en que ellos mismos significan sus prácticas sociales cotidianas en virtud de la auto-percepción como Testigos de Jehová, se pretenderá mostrar tales particularidades en torno a ámbitos institucionales delimitados, de modo tal de poder reconocer los modos en que ellos mismos se reconocen como Testigos de Jehová, y el modo en que ellos creen que los no Testigos los reconocen.

Las indagaciones realizadas durante el trabajo de campo permitieron reconocer varios ámbitos institucionales en los cuales los Testigos de Jehová actúan e interactúan y que resultan de especial interés para caracterizar sus modos de percepción sobre ellos mismos. Los mismos se presentan a continuación, en principio, sin establecer una jerarquía basada en algún criterio, sino más bien únicamente a efectos expositivos.

8.3.1. Sobre la educación

Respecto de la *educación*, los Testigos de Jehová advierten que son personas interesadas por el conocimiento y el respeto de la diversidad. Se reconoce a la educación como necesaria para el progreso personal, individual, al tiempo que también se entiende que la misma muchas veces genera inconvenientes a los jóvenes estudiantes, en particular porque asumen que parte de sus prácticas religiosas no son comprendidas cabalmente, o bien directamente resultan desconocidas para los funcionarios institucionales educativos. Los Testigos de Jehová reconocen que una práctica religiosa fundamental para ellos (la prohibición de adorar cualquier símbolo) muchas veces es malinterpretada por los agentes

educativos, e incluso por otros padres o miembros de la comunidad escolar. Los Testigos de Jehová consideran que cantar el Himno Nacional o prestar juramento de lealtad a la Bandera o cualquier otro símbolo patrio es una violación al mandato de Jehová de prestar adoración exclusivamente a su persona. A su vez, tal práctica también encuentra fundamento en la consideración de la comunidad de los Testigos de Jehová como una sociedad teocrática, que no reconoce distinciones nacionales, sino más bien la conformación de una comunidad que no reconoce categorías políticas “de este mundo”. Los Testigos de Jehová entienden, sin embargo, que no prestar adoración a los símbolos patrios no implica en absoluto una falta de respeto a los preceptos ciudadanos establecidos por la propia institución escolar, y asumen, en ese sentido, una actitud que denominan “de respeto” hacia tales símbolos. En casos concretos, frente a la situación específica en la cual el niño en edad escolar (escuela primaria o media) deba cantar el Himno Nacional, se le propone que asuma una actitud silenciosa, con cabeza baja y en posición de respeto. Es castigada la actitud del niño que asume una posición de indiferencia o de desatención frente a la situación social concretamente planteada. Situación similar ocurre cuando se le solicita al niño ser parte del equipo responsable del izamiento de la bandera. Se le solicita al niño que, respetuosamente, les indique a sus maestros o bien otros funcionarios, que sus creencias religiosas le impiden desarrollar tales actividades. En el momento del izamiento de la bandera se le solicita que asuma la misma posición de respeto y silencio reseñada previamente con relación al Himno Nacional. Los niños Testigos de Jehová, entonces, no cantan el Himno Nacional ni otra canción patria (canción a la bandera, himnos a próceres o hechos históricos relevantes), como tampoco prestan “adoración” al símbolo de la Bandera Nacional (es decir, no forman parte de la escolta de Bandera de Ceremonias en actos oficiales, ni participan del izamiento o retiro de la bandera, práctica habitual en las escuelas primarias y secundarias del país). En todos los casos, la actitud que asumen es de “respeto”, término que en la significación subjetiva recuperada en las entrevistas implica silencio y posición de pasividad no desatenta.

Sin embargo, en las entrevistas realizadas se ha recuperado que tales actitudes de retraimiento o respeto no siempre son entendidas de tal modo por parte de los funcionarios escolares e incluso por parte de otros miembros de la comunidad escolar.

De tal modo, Eulalia⁷¹ (45 años), una madre entrevistada cuyo hijo concurre a un colegio público de la localidad bonaerense de Quilmes relata que:

“A mi hijo no le dieron el premio a “Mejor alumno” porque no cantaba la canción a la bandera” (Eulalia, 45 años, precursora regular).

Al profundizar sobre la cuestión, la entrevistada expone que su hijo tuvo una trayectoria académica impecable, y por ello, resultaba merecedor del premio. Sin embargo, frente a la asignación de tal presea a otro estudiante, la madre se acercó a la escuela para mantener una entrevista personal con la Directora. Allí manifestó su disconformidad frente a la situación expuesta. La Directora estuvo de acuerdo con Eulalia; sin embargo, sostuvo que el premio al mejor estudiante se encuentra reservado para aquel alumno que mantiene un excelente nivel académico y cumple con las obligaciones no curriculares de “cualquier buen ciudadano”. En palabras de Eulalia:

“La Directora me dijo: claro que su hijo merecía el premio. Pero el problema es que no canta la canción a la bandera. Y tampoco el himno en los actos. Yo le dije: Pero Usted sabe que nosotros somos Testigos de Jehová... Mi hijo nunca falta el respeto... En esos momentos, se queda firme y guarda silencio... La Directora me contestó: Es verdad, pero no es lo mismo” (Eulalia, 45 años, precursora regular).

Otro caso relevado en las entrevistas cualitativas desarrolladas refieren también al modo en que los funcionarios institucionales educativos reconocen las prácticas religiosas de los Testigos de Jehová. Tal es el caso de Ramona, quien relata el modo en que las creencias de

⁷¹ En todos los casos, se utilizan seudónimos. La identidad de los entrevistados es protegida.

sus hijos fueron directamente transgredidas por la dirección de la escuela a la cual concurren, en virtud de considerarse un elemento que no puede ser reconocido como válido frente a la normatividad del estatuto escolar. Frente a la negativa de izar la bandera nacional en el inicio de una jornada, la Directora de la escuela obligó a la niña a hacerlo, incluso frente a su indicación de que su fe religiosa se lo prohibía. Ramona cuenta que:

“Fui a la Escuela inmediatamente para hablar con la Directora y explicarle que nosotros somos Testigos de Jehová y que no podemos rendir homenaje a símbolos que no sean Jehová. Nuestro Dios es celoso”. (Ramona, 43 años, proclamadora).

Sin embargo, frente a esta aclaración, Ramona reseña que:

“La Directora me dijo que qué creía yo que era esa escuela. Me dijo “Esta es una escuela privada y los chicos tienen la obligación de cumplir con el saludo a la bandera o cantar el himno”. Yo le expliqué que ella no estaba en condiciones de poder obligar a mi hija a hacer algo en contra de su religión. La discusión fue muy dura, porque ella no quería cambiar de opinión. Finalmente acordamos que si mi hija se negaba a izar la bandera nadie la obligaría, pero que igualmente se la invitaría a izar la bandera. Algo muy raro... En fin...” (Ramona, 43 años, proclamadora)

Las referencias citadas pretenden señalar que la percepción que asumen algunos funcionarios escolares con relación a las prácticas religiosas que condicionan prácticas escolares de los Testigos de Jehová no siempre es reconocida como válida. En particular, para aquellos que no las respetan, las consideran cuestiones menores, en donde el Testigo de Jehová puede transigir sin que ello conlleve ninguna consecuencia para su vida y su subjetividad. Los padres Testigos de Jehová reseñan esta situación en las entrevistas, en donde señalan que muchas veces los maestros y docentes le quitan importancia a la cuestión. Por ejemplo, Rosa señala que:

“Cuando me fui a entrevistar con la maestra al inicio del ciclo lectivo, me dijo que eso no era un problema... Que bueno, que tal vez algún día le tocaría ir a izar la bandera, pero que sería una o dos veces nada más. Yo le expliqué que no podría ser ni una ni dos, porque eso no es aceptado por nuestro Dios. La maestra me miró con una cara muy rara, como si yo fuera una loca o algo así... No me quedó muy claro si iba a cumplir con su palabra...” (Rosa, 37 años, proclamadora).

La cita previamente expuesta demuestra algo de la percepción que los propios Testigos de Jehová entienden que los docentes y personas miembros de la comunidad escolar tienen sobre ellos. En algunas entrevistas aparecieron las palabras “fanáticos”, “locos” o “raros” al referirse al modo en que los Testigos de Jehová creen que los maestros los ven a ellos, cuando manifiestan su condición de creyentes y sus prácticas específicas con relación al manejo frente a los símbolos patrios. Por otro lado, y de manera vinculada, también aparece un desconocimiento (al menos así refieren los propios padres Testigos de Jehová) por parte de ciertos miembros de la comunidad escolar con relación a la significación que asumen estas prácticas para los creyentes. Los Testigos de Jehová entienden que esta falta de entendimiento sobre el otro (sobre el Testigo de Jehová) muchas veces conduce a situaciones de profunda tensión e incomodidad, no sólo para el niño, sino también para los padres. Algunos niños de edad avanzada manifiestan su condición de Testigos de Jehová y sostienen su posición con relación a la prohibición de prácticas de adoración a los símbolos patrios. Sin embargo, a los niños de edad escolar primaria, más pequeños, esta situación no resulta del todo fácil, y muchas veces se ven “obligados” a cumplir con las indicaciones de los docentes, lo que luego deriva en un conflicto que debe resolverse entre los padres del niño y los docentes o funcionarios directivos.

Este tipo de “conflicto” que se desarrolla en la escuela (tanto primaria como secundaria) es ampliamente reconocido por los miembros Testigos de Jehová. En virtud de ello, es práctica habitual para ellos solicitar una entrevista con la Directora o Director del establecimiento educativo, al mismo tiempo que con el docente que estará a cargo del

curso, para manifestar expresamente su confesión religiosa y recordarles que ciertas prácticas escolares habituales no serán desarrolladas por sus niños, si bien eso no implica que el mismo asuma una posición de irrespeto o desatención. Los padres se comprometen a que sus niños asumirán una actitud respetuosa en el momento en que tales prácticas escolares habituales se desarrollen. En general, los Testigos de Jehová entrevistados manifiestan que este tipo de problemas en el ámbito escolar era mucho más común en el pasado, pero que en la actualidad ha disminuido significativamente. Explican que es más común ahora que un niño Testigo de Jehová plantee a sus docentes que ciertas prácticas escolares no podrán ser desarrolladas en virtud de su creencia religiosa. Sin embargo, frente a esta aparente situación de menor conflictividad, al momento de profundizar en la entrevista, resulta claro que ciertas situaciones de disrupción o conflicto persisten, y que en algún punto son los propios padres Testigos de Jehová que intentan “minimizar” la percepción negativa que los “otros” (docentes, directivos, comunidad escolar) tienen sobre ellos. En este sentido resulta esclarecedor el testimonio de Susana, que señala que:

“Eso sucedía antes... cuando yo era chica, muchas veces era un problema, y me acuerdo de mi mamá peleándose con la Directora de la escuela por el tema del Himno o cuestiones así... ahora no es tan así. Nosotros (ella y su esposo) siempre vamos al inicio del ciclo lectivo, hablamos con la maestra y listo. De hecho, después de tanto tiempo, ya casi ni es necesario hablar, porque a mis nenes ya los conocen...” (Susana, 47 años, proclamadora).

Sin embargo, en otra sección de la entrevista con la misma Susana, nos revela que:

“Yo tuve algún que otro encontronazo con una maestra de los nenes. Yo le había explicado esto de que somos Testigos de Jehová, y a pesar de todo eso, lo obligó a actuar en un acto y a decir unas palabras en alusión a la Bandera que claro está, no estaba bien para nosotros... Mi nene me lo contó y me calenté... Me dije, para qué me tomo el tiempo de hablar si después hacen cualquier cosa... En

fin, es parte de lo que hay que soportar por conocer la verdad... Rezo por ella para que entienda..." (Susana, 47 años, proclamadora).

De este modo se revela que desde cierta discursividad conciliadora con los "otros", los Testigos de Jehová pretenden auto-percibirse como una comunidad plenamente aceptada e integrada dentro del colectivo social mayor. Las referencias a prácticas sociales discriminatorias parecen ser cosas del pasado. Sin embargo, al indagar más profundamente en las entrevistas cualitativas se vislumbra la persistencia de actitudes de los "otros" que conforman representaciones sociales negativas sobre los Testigos de Jehová. Resulta, no obstante, interesante recuperar el modo en que los propios Testigos de Jehová resignifican tales percepciones negativas, en tanto que las mismas operan como reafirmadoras de su propia identidad religiosa, en particular, e identidad de grupo, en general. Rosa dice:

"Yo entiendo que algunos maestros tomen esas actitudes tan malas... en realidad, ellos no conocen la verdad... Cuando uno conoce la verdad, sabe que está en el camino correcto... No importa lo que los otros digan... A veces hay que pasarla un poco mal, tener algún disgusto menor, pero una vez que uno conoce la verdad de Jehová, nada te puede apartar de ella..." (Rosa, 37 años, proclamadora).

De este modo, resulta más claro que la percepción que asumen los Testigos de Jehová con relación a los maestros y docentes que no reconocen su derecho a realizar ciertas prácticas religiosas que impactan en determinadas prácticas escolares habituales se funda en el intento de entender los motivos por los cuales no lo hacen. Esos motivos generalmente se vinculan a la noción de desconocimiento, y no necesariamente a una asignación de una valoración negativa sobre la persona que no reconoce el derecho de sus niños a no profesar honores a la Bandera, el Himno y otros símbolos patrios. Al mismo tiempo, se interpreta tal situación como un elemento re-afirmante de la propia identidad como Testigo de Jehová, a partir de la conformación de la díada significativa "Soy Testigo

de Jehová y conozco la verdad – No eres Testigo de Jehová y no conoces la verdad”. Esta diada opera como elemento de distinción social, y en virtud de ello, de conformación de la identidad social del Testigo de Jehová. En el caso del ámbito educativo, esto se revela a partir de las actitudes que los padres Testigos de Jehová asumen con el cuerpo docente y comunidad escolar, y al mismo tiempo con las percepciones que construyen sobre los “otros”.

El ámbito educativo es un espacio de conflictividad para los Testigos de Jehová, entre muchos otros, en virtud de la confrontación existente entre sus creencias religiosas y las prácticas escolares institucionalizadas. Por ello, muchos padres se adelantan a la posibilidad de tales acontecimientos. Generalmente, al inicio de cada año lectivo, mantienen reuniones con los docentes y personal directivo a los efectos de informar sobre su pertenencia religiosa, las prácticas habituales y las reacciones esperadas por los niños en el caso de ocurrencia de los acontecimientos relatados. En general, los entrevistados han manifestado que encuentran buena recepción y respuestas por parte de la comunidad de educadores. Sin embargo, en algunos casos, las respuestas iniciales no parecen ser tan positivas. Tal es el relato de Rosa, que cuenta de qué modo la Directora de un establecimiento educativo público respondió frente a su reclamo (su hija fue castigada por no cantar el Himno Nacional en un acto conmemorativo):

“Incluso cuando yo le dije a la maestra que mi hija era Testigo de Jehová, ella me dijo: - ¡Y bueno, esto es una escuela pública!” (Rosa, 37 años, proclamadora).

Un hecho que puede resultar paradójico es que la escuela a la que asiste la hija de Rosa es un establecimiento de Educación Especial, ya que la niña de la entrevista sufre Síndrome de Down. Mario (36 años), otro de los entrevistados, relata lo sucedido durante la juventud de su actual esposa:

“Mi señora iba a un colegio público en Adrogué. Era el último año de la dictadura. La echaron del colegio porque se negó cantar el himno, y por eso su papá la tuvo que anotar en un colegio privado” (Mario, 36 años, anciano de comunidad).

Este tipo de prácticas en el ámbito de la escuela tienen como principal sujeto, claro está, a los niños y jóvenes que concurren a los establecimientos educativos. En tal sentido, muchos niños han manifestado que tanto docentes como personal jerárquico de la escuela, en ciertas ocasiones, han cometido prácticas que pusieron en cuestión sus creencias religiosas, y en algunos casos, los han dejado en la incertidumbre de no saber muy bien cómo deberían actuar. Por ejemplo, Juan relata que:

“La Directora me dijo que yo tenía que cantar el himno... Le expliqué que mi fe me prohíbe esa práctica... que mi mamá sabe de esto... pero no me creyó. Ese día tuve que hacerlo, porque me retó tanto que me asusté... Después vino a hablar mi mamá...” (Juan, 12 años, proclamador).

La mayoría de los relatos recuperados en las entrevistas realizadas señalan situaciones similares a las planteadas. En general, se advierte que las prácticas de este tipo no tienen el carácter de acoso que asume en otros contextos sociales, tal como la literatura especializada en la temática recupera (véase el caso mexicano, en donde existen denuncias de abusos, golpes e insultos por parte de funcionarios de la institución escolar a aquellos niños que se niegan a llevar adelante ciertas prácticas escolares habituales, pero contrarias a su fe. Sin embargo, el caso de Juan resulta significativo para pensar el impacto que tal conflicto tiene en la conformación de su propia subjetividad. Juan relata el suceso del siguiente modo:

“Yo le dije a mi mamá que la profe me había obligado hacer algo que ofende a Dios. Le expliqué que me negué, pero igual yo sentía que podría haber hecho otra cosa, no sé... negarme con más fuerza... Luego mi mamá me hizo hablar con

nuestro anciano (superintendente, responsable de la comunidad territorial) para que me explicara que yo no había cometido ningún pecado frente a Jehová... Eso me dejó un poco más tranquilo... pero no sé... igualmente siento que podría haberme negado con más fuerza...” (Juan, 12 años, proclamador).

El relato de Juan, al tiempo que muestra el impacto que tiene en la subjetividad del creyente la violación “forzada” de un precepto bíblico, también revela la importancia que asume el rol del anciano o superintendente para la resolución de conflictos de estas características. El anciano opera aquí como mediador, al tiempo que muchas veces asume tanto el rol de asesor o consejero del creyente. En otras ocasiones, su rol es aún más fundamental, pues es el que acompaña a los padres (tal vez más generalmente a las madres que no tienen esposo) para brindar apoyo e información en las escuelas. En general, según ellos mismos, una vez que los argumentos son claramente presentados, no existen más problemas en la escuela. Raramente los ancianos hacen referencia o recurren a argumentos de tipo legal, vinculados con el reconocimiento oficial que tiene la Asociación de los Testigos de Jehová con su registro de culto habilitado. En general, aducen, recurren a la propuesta de reflexionar junto con los docentes acerca de la importancia de asumir una posición respetuosa con relación a las creencias religiosas, y sobre esa misma idea sostienen la necesidad de que la institución escolar apoye y respete las creencias de los Testigos de Jehová. En suma, la argumentación se construye sobre la noción de un respeto mutuo. No obstante, y a pesar de los esfuerzos de los Testigos de Jehová en este sentido, en el ámbito educativo se reproducen situaciones de conflicto (no exacerbado, pero si existente) sobre la cuestión de la “adoración” de los símbolos patrios (desde la institución escolar, el término adoración resulta inadecuado, y es resignificado como “respeto”). Por parte los Testigos de Jehová, el respeto se encuentra asegurado a partir de la actitud silenciosa y pasiva atenta que asumen los niños y jóvenes en estas situaciones.

Si bien la relación entre docentes y directivos con jóvenes y niños Testigos de Jehová parece ser conflictiva, al menos a veces, no pareciera suceder lo mismo entre los niños y

jóvenes entre sí. En general, los jóvenes entrevistados (3) señalaron que sus compañeros los aceptan de muy buena manera, y que no advierten ningún tipo de percepción negativa sobre ellos. Por el contrario, asumen que la relación es cercana, al menos en aquellos aspectos en los cuales saben que pueden mantener cierto grado de relación o vínculo. Ciertas prácticas sociales habituales entre jóvenes y niños, tales como la celebración de los cumpleaños, o las salidas a lugares bailables, no son desarrolladas por los jóvenes Testigos de Jehová. Existen ciertas prohibiciones vinculadas con la ingesta del alcohol, por ejemplo, práctica muy habitual entre los jóvenes en edad de escuela media, o con la celebración de los cumpleaños, práctica que no es aceptada por un Testigo de Jehová. Sin embargo, tal como señala Juan, eso no resulta un problema entre sus amigos:

“Mis amigos saben que no tomo alcohol, o que no voy a cumpleaños... Al principio puede ser que me hayan cargado por eso, o que algún chico todavía lo vea como algo extraño... pero mis amigos no me dicen nada... Saben que no me tienen que invitar a un cumple, porque no voy a ir... Nada más...” (Juan, 12 años, proclamador).

En este sentido, pareciera ser que en el ámbito de la socialización entre los jóvenes Testigos de Jehová y aquellos que no lo son, las diferencias entre las distintas prácticas y su significación no resulta tan conflictiva. Esto podría parecer paradójico, en tanto que los Testigos de Jehová no cuentan con escuelas confesionales. Es decir, su formación educativa se desarrolla en escuelas públicas o bien en escuelas privadas laicas. De este modo, los jóvenes necesariamente deben establecer relaciones sociales con otros jóvenes no Testigos de Jehová. Luis, otros de los jóvenes entrevistados, explica que:

“Al principio puede ser algo raro tener que contarle a los otros que sos Testigo de Jehová... Muchos no entienden nada... Pero luego se dan cuenta que hacés las cosas que hacen todos los pibes... que jugas al fútbol, que estudias, que te divertís... tal vez no de la misma manera, pero tampoco es que sos un extraterrestre...” (Luis, 15 años, proclamador).

Luis explica que la escuela ha sido un espacio de socialización en donde no se ha enfrentado a serios conflictos por su condición de Testigo de Jehová. Claro está, señala, que han existido otros compañeros de clase que lo han “tomado de punto” y muchas veces ha sido objeto de cargadas y bromas. Sin embargo, allí opera el control social entre pares, y muchos amigos de él “salen en su defensa”. Por otro lado, la actitud de desconocimiento frente a lo que se dice de él opera en algún punto como elemento de desgaste frente a aquel compañero que pretende, una y otra vez, ubicarlo en el centro de la burla. De este modo, Luis recuerda situaciones en donde algún compañero se burló porque “no se levantaba chicas en el boliche”, pero tal situación, afirma, no generó en él ningún impacto subjetivo profundo. Según dice:

“La palabra de Jehová nos dice cómo debemos comportarnos los jóvenes para agradar a Jehová... No podría hacerme el cancherito y decir que hago la previa o que salgo a bailar porque eso sería una ofensa para Jehová... Eso no significa que no me divierta como cualquier otro chico de mi edad... Voy al cine, salgo a pasear con amigos, juego al fútbol...” (Luis, 15 años, proclamador).

En los jóvenes en condición de alumnos aparece nuevamente la palabra de Jehová como reafirmador de la identidad religiosa. Es decir, no se percibe el código de vida cotidiana de un Testigo de Jehová como algo que resulta una carga pesada que debe ser sobrellevada. Por el contrario, los jóvenes señalan que son “como cualquier otro pibe”, a pesar que existen una cantidad de prácticas cotidianas realizadas por los jóvenes de su edad que no son llevadas adelante por ellos. De este modo, la conformación de la identidad se apoya en un doble juego: soy distinto, en tanto reconozco el cumplimiento de ciertos preceptos religiosos que, como Testigo de Jehová, debo reconocer y cumplir, y al mismo tiempo soy igual a los otros, en tanto joven que se inserta en el ámbito escolar, desarrolla grupos de pertenencia y referencia, y demás.

Con relación al ámbito institucional escolar, resulta necesario introducir ciertos elementos recabados a partir de una entrevista en profundidad con una funcionaria directiva de una

escuela pública. Esta referencia puede resultar significativa para pensar de qué modo son considerados los Testigos de Jehová por los “otros”. Ciertamente, el ámbito escolar público es históricamente laico. Por tal motivo, la pertenencia religiosa del alumnado no resulta relevante a los efectos de impartir la formación educativa. Sin embargo, la matriz de significados del dispositivo escolar público recupera y resignifica un imaginario católico que se encuentra “disfrazado” en prácticas y discursos que se manifiestan como “laicos”.

En una entrevista con la Directora de un establecimiento educativo público del partido de La Matanza, frente a la consulta acerca de la importancia que asume la pertenencia religiosa de los alumnos, indica que:

“La escuela pública es laica desde sus inicios... La cuestión religiosa no es importante acá... En general, es cierto que trabajamos la importancia de la tolerancia hacia otras religiones o creencias, especialmente cuando también se relaciona con cuestiones raciales...” (Karina, 43 años, directora de escuela).

Los sentidos recuperados en esta sección de la entrevista son sumamente importantes. En especial debido a que se advierte una comprensión de la problemática vinculada con la diversidad. Sin embargo, frente a la consulta a la Directora sobre la existencia de niños Testigos de Jehová entre el alumnado de su escuela afirma que:

“No hay chicos Testigos de Jehová acá... En realidad, nosotros no les preguntamos... porque como te dije, el tema de la religión no es importante para la escuela. Igualmente, te aseguro que acá no tenemos Testigos de Jehová... ¿Cómo lo sé? Qué se yo... eso se sabe... Viste que se nota si son Testigos de Jehová... Por toda esa cosa del himno y la bandera...” (Karina, 43 años, directora de escuela).

Las declaraciones de la Directora de escuela son reveladoras acerca de la modalidad de invisibilización que asume en algunas circunstancias la consideración hacia los Testigos de

Jehová en ámbito educativo. En particular, esta condición de invisibilización se hizo manifiesta al entrevistar a una docente de sexto grado del mismo establecimiento, quien señalaba que el año pasado ella había tenido un alumno Testigo de Jehová y que nunca había tenido problema alguno con él.

En general, la Asociación de los Testigos de Jehová brinda asesoramiento a los miembros de la confesión religiosa acerca de cómo deben conducirse con relación a la vinculación con las autoridades escolares. Generalmente los superintendentes o ancianos también brindan asesoramiento acerca del modo de vinculación con la Dirección de la escuela y con los docentes. En los estudios bíblicos se prepara también a los niños a que hagan frente a situaciones en las cuales ellos consideren que sus creencias se ven afectadas por las acciones de terceros. Tanto padres como miembros de la comunidad asesoran sobre los modos de obrar frente a contextos en los cuales los jóvenes se vean compelidos a realizar prácticas consideradas prohibidas por la religión. Tal es la situación referida por Amanda, de 11 años, quien explica que:

“Yo le dije a la señorita que era Testigo de Jehová, y que no podía cantar la canción para izar la bandera... Le dije que no podía hacerlo, pero ella me dijo que acá eso se tenía que hacer sí o sí. Que luego iba a hablar con mi mamá... Cuando llegué a mi casa yo le conté todo lo que paso a mi mamá... Al otro día mi mamá fue a la escuela y habló con la directora... Después de eso no pasó más. Igualmente mi mamá siempre va a hablar con la maestra que me toque cada vez que empieza el año...” (Amanda, 11 años, proclamadora).

Este relato se reitera, con modificaciones leves, en varias de las entrevistas realizadas a niñas y niños en edad escolar que asisten a establecimientos educativos. En general, la estrategia más habitual de los padres es concurrir a reuniones tanto con directivos como con docentes al inicio del año lectivo, informando su condición de Testigos de Jehová y advirtiendo que sus niños no realizaran ciertas prácticas que son consideradas “normales” en el ámbito escolar. Según lo relevado por las entrevistas, la recepción general por parte

del cuerpo docente y directivo es buena, aunque en ciertas ocasiones se producen incidentes similares a los relatados previamente.

La invisibilización como modalidad de discriminación religiosa asume estrategias de ocurrencia mucho más sutiles. En general, las actividades escolares implican o exigen la referencia a imaginarios o universos simbólicos que refieren a concepciones religiosas del mundo. En este sentido, las referencias a la pertenencia católica o al imaginario católico se dan por defecto, sin advertir que la población escolar asume una variedad mucho mayor. Por ejemplo, Renato relata que:

“Una vez la profe estaba hablando acerca de la Navidad esto, y la Navidad aquello... Yo sé que lo decía de buena onda... pero la verdad es que nosotros no celebramos la Navidad... Cuando ella contaba cosas que parecían supernormales, para mí eran cosas rarísimas... Qué sé yo...” (Renato, 15 años, proclamador).

Situación similar relata Eulalia (45 años), cuando señala que con motivo del acto escolar de fin de año, se le había solicitado a su hijo menor que participara en el mismo vestido de ángel. Tal como relata la entrevistada:

“Una vez vino mi nene más chico de la escuela y me dijo que la seño lo había elegido para actuar en el acto de fin de año... Cuando me dijo que hacía de angelito... me quería matar... No entendí nunca por qué la seño le propuso actuar de eso, si ella sabía que nosotros éramos Testigos de Jehová” (Eulalia, 45 años, precursora regular).

El relato de Eulalia refiere indirectamente a la discriminación en su modalidad de invisibilización. Lo que resulta claro y transparente para la entrevistada (la contradicción entre sus creencias religiosas y las de las “prácticas religiosas secularizadas”) no resulta evidente para parte de la comunidad educativa. En este sentido, Margulis y Lewin (1998)

sostienen que “la escuela, en tanto institución social trascendente y expandida, actúa como agente que contribuye, o bien contra-resta y mitiga, los procesos discriminatorios que actúan en nuestra sociedad” (Margulis y Lewin, 1998: 198).

8.3.2. Sobre la salud

Respecto de la *salud*, la posición sostenida por los Testigos de Jehová puede ser considerada controvertida para el resto del conjunto social. Sin embargo, los Testigos de Jehová viven su fe de modo tal que los compele a sostener ciertas prácticas mundanas que tienen un correlato con creencias religiosas profundas. De modo tal que, al momento de considerar las prácticas de salud aceptadas, existen una serie de restricciones que deben asumir. Por mandato bíblico, los Testigos de Jehová rechazan cualquier tipo de intervención quirúrgica en la cual se necesite realizar una transfusión de sangre, plasma o plaquetas, de modo tal que, en muchos casos, cuando este tipo de práctica médica es necesaria, los creyentes de esta religión rechazan la misma.

Los Testigos de Jehová asumen como válida una lectura literal del mandato bíblico que prohíbe la introducción de sangre en el cuerpo, ya sea por vía oral o bien intravenosa. En tanto que la sangre se considera transmisora de la vida, se prohíbe su consumo por cualquiera de estas vías. Sin embargo, es menester señalar que las normativas vinculadas con la sangre no se encuentran en el momento fundacional de la Organización. Recién hacia 1945 aparece por primera vez en La Atalaya una referencia directa sobre la cuestión (Romero Puga y Campio López, 2010). Sin embargo, no será hasta 1961 en que la cuestión de la sangre se convierta en un asunto de trascendencia, y motivo de expulsión de varios miembros de la Asociación por incumplimiento de los mandatos que la Organización había establecido previamente.

Todos los Testigos de Jehová, tanto adultos como niños, en general tramitan un documento legal frente a un escribano público, al que llaman “documento médico”. En dicho manuscrito, indican su adhesión a esta fe, reconocida por el Registro Nacional de

Culto, y en virtud de ello, manifiestan expresamente la negación a recibir cualquier tipo de transfusión de sangre o sustancias asociadas, al mismo tiempo que niegan la realización de cualquier intervención quirúrgica en la cual se pueda llegar a necesitar de este tipo de práctica médica. Este documento médico es portado permanentemente por los miembros Testigos de Jehová, generalmente junto con su documento de identidad, de modo tal que el mismo pueda ser leído por los funcionarios médicos en caso de una emergencia. El documento médico tiene validez legal, y en varias ocasiones, la Justicia ha reconocido tal condición.

Sin embargo, son muchos los casos en los cuales el colectivo social condena este tipo de práctica, y en general, considera a partir de esta creencia que los Testigos de Jehová son fanáticos o miembros de una secta religiosa que privilegia ciertas creencias por sobre el “valor universal de la vida”. Esta interpretación es posible obtenerla a partir de lo dicho por Carlos (33 años), quien sostiene:

“Cuando vos hablás con alguien que no es Testigo, generalmente te cuestiona el hecho del tema de la sangre. El problema es que esa persona no entiende que todos estamos sometidos a la voluntad de Jehová... Fue Jehová quien nos dijo que no podemos hacer ciertas cosas... (...) También es Jehová el que decidirá si corresponde vivir o morir. Todos estamos sometidos a Su voluntad...” (Carlos, 33 años, precursor regular).

De este modo, es posible interpretar que los Testigos de Jehová advierten que la prohibición de la transfusión de sangre no se debe comprender como una limitación para la posibilidad de vivir, sino más bien como una condición que su propio Dios impone, y que de ningún modo puede ser contravenida. Los Testigos de Jehová entrevistados no han tenido nunca que someterse a una situación de riesgo de vida, en la cual la necesidad de transfusión de sangre era, según diagnóstico médico, condición sine qua non para el mantenimiento de la vida. Sin embargo, algunos de ellos han relatado situaciones de personas cercanas o conocidas en donde tal decisión (la de aceptar la transfusión de

sangre como condición necesaria para asegurar la vida del paciente) debió ser tomada. En todos los casos, han señalado que, en caso que fuese necesario, aceptarían la decisión de Jehová, y por ello, el cumplimiento del mandato religioso de no aceptar este tipo de práctica médica.

Dado que la “cuestión de la sangre” resulta un tema delicado, tanto para los miembros Testigos de Jehová como para las autoridades médicas, la Asociación Testigos de Jehová cuenta con funcionarios institucionales que operan como nexos entre dicha Asociación y ciertos hospitales públicos, en donde se realizan prácticas médicas que pueden operar como “reemplazo” aceptado para la transfusión de sangre. La Asociación también ha desarrollado una abundante literatura en torno a los fundamentos religiosos y no religiosos del porqué de la negativa de los Testigos de Jehová de aceptar este tipo de práctica médica. Esa literatura no solo es distribuida entre aquellos que no forman parte de este grupo religioso, sino también entre los mismos miembros Testigos de Jehová, como elemento socializador en la práctica religiosa. También la Asociación ha organizado Seminarios y Encuentros con autoridades médicas de hospitales públicos, en donde informa sobre las prácticas médicas que pueden operar como “reemplazo” de la transfusión de sangre y sustancias asociadas.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de la Asociación en este sentido, muchas veces la decisión del Testigo de Jehová sobre la negativa de recibir transfusiones de sangre no es respetada por las autoridades médicas, quienes consideran que deben privilegiar su mandato profesional de salvaguardar la vida del paciente, frente a la decisión individual del mismo respecto de qué práctica médica resulta aceptable para él/ella y cual no. Tal es el caso relatado por Rosa, que explica:

“Mi amiga sufría de un cáncer muy severo, lo que la mantuvo en cama por mucho tiempo. Esto le impidió realizarse el documento médico... Existen una cantidad de hospitales que están en condiciones de poder hacer intervenciones sin transfusiones. Los Testigos tenemos enlaces con las autoridades de los

hospitales, y les acercamos material informativo, incluso videos de cómo se hacen esas operaciones cumpliendo con nuestras creencias” (Rosa, 37 años, proclamadora).

No obstante, estos hospitales son limitados. El Hospital Municipal de Quilmes no se encuentra dentro de esa cantidad limitada de hospitales, y por eso Ramona, miembro de la comunidad perteneciente a dicho partido del conurbano bonaerense cuenta que:

“cuando mi amiga se internó tuvo luchas muy fuertes con los médicos, porque ellos querían intervenirla, pero mi amiga se negaba... Suerte que una hermana nuestra, que es precursora, era la apoderada de ella y se enfrentó al médico, incluso con la amenaza de iniciar un juicio... Sólo ahí respetaron su decisión” (Ramona, 43 años, proclamadora).

Sin embargo, no siempre los resultados son positivos para los Testigos. En algunos casos, incluso con la existencia del documento médico, los doctores niegan la posibilidad de un tratamiento alternativo, resguardándose en el cumplimiento del mandamiento hipocrático, por medio del cual se jura no provocar daño al paciente, incluso por omisión.

Diego, uno de los entrevistados, relata que:

“Uno de los miembros de mi comunidad tuvo un problema serio con el tema de los médicos... Tenía una enfermedad terminal, y en cierto momento del desarrollo de su enfermedad, hubo que internarlo. Los médicos recomendaban que hubiera que hacerle una transfusión de sangre. Pero los médicos sabían que este chico era Testigo. Incluso cuando el padre del joven había presentado el documento médico, el doctor decidió transfundirlo. La Asociación presentó un reclamo, pero no inició ninguna demanda judicial. Toda la comunidad apoyamos a nuestro hermano, que se sintió violado por el médico” (Diego, 44 años, anciano de la comunidad).

Diego concentra su atención en resaltar el hecho del impacto subjetivo sobre el joven. Dado que el entrevistado era el anciano de la comunidad a la que pertenecía el chico, relata que hubo un importante trabajo de contención, dado que el joven sentía que había hecho algo mal y que en virtud de eso, Jehová lo dejaría librado a la suerte de Satanás. Dicho trabajo de contención emocional resultó un enorme desafío para el anciano de la comunidad, en tanto que implicó una serie de encuentros en los cuales se le manifestaba al joven que su práctica no había sido impropia, sino la práctica del médico que lo atendió. Según relata Diego, tiempo después, el joven aceptó la situación y retornó a “su vida normal”.

Para aquellos que no pertenecen a los Testigos de Jehová, la negativa de la transfusión de sangre, especialmente cuando existe el diagnóstico médico del riesgo de vida, implica una evidencia de lo “irracional” de las creencias de los miembros de esta religión. Aducen que el valor de la vida es supremo, incluso frente a cualquier otro mandato religioso. Tal como afirma Mirta (69 años):

“Esa gente está medio loca... Si el doctor te dice que tenés que hacer algo, y no lo hacés... sabiendo que se te puede morir tu hijo... no sé, me parece que tienen tan lavada la cabeza que no se dan cuenta de eso...” (Mirta, 69 años, jubilada).

Otro relato de un no Testigo de Jehová señala que:

“A mí lo que más me resulta extraño de los Testigos es que no acepten la transfusión de sangre... No entiendo cómo pueden aceptar morir o que se les muera alguien de su familia por seguir con esa idea... Es medio loco pensar que te vas a ir al infierno por la sangre... qué se yo, yo creo eso” (Luis, 59 años, jubilado)

Los relatos en este sentido se multiplican. La mayoría de los entrevistados que no pertenecen a los Testigos de Jehová no aceptan este tipo de práctica, considerándola un

indicio de cierta exacerbación religiosa. No obstante, aparecen contradicciones en los relatos. Cuando se le consulta a Mirta (69 años) respecto de su creencia religiosa, sostiene que es católica practicante, con involucramiento importante en las actividades de su parroquia. Frente a la consulta de qué hace cuando alguien cercano o familiar se encuentra enfermo, incluso con riesgo de vida, sostiene que:

“Dios está allí para poder ayudarnos. Yo pertenezco a una comunidad parroquial en donde tenemos mucha actividad. Hacemos cadenas de oración para pedir por la vida de la persona que se encuentra enferma. Nuestras oraciones pueden ayudar al enfermo a sanar, si es la voluntad de Dios” (Mirta, 69 años, jubilada).

El relato previo resulta significativo para considerar que, desde la mirada religiosa, en ambas creencias existe un “sometimiento” a la voluntad divina. En el caso de los Testigos de Jehová, además de dicho “sometimiento”, existen condiciones que deben ser “cumplidas”. En palabras de un Testigo:

“Si Jehová decide que ese hermano tiene que vivir, lo hará, y eso no implica que se tenga que violar el principio religioso en el que creemos” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Previamente ha sido señalado que la cuestión de la transfusión de sangre no ha sido un elemento constitutivo de las prácticas religiosas de los Testigos de Jehová desde su momento fundacional, en el siglo XIX. Recién hacia mediados del siglo XX comienzan a aparecer en la literatura distribuida a nivel mundial entre los miembros de este grupo religioso una serie de interpretaciones del texto bíblico en donde se señala que la incorporación de sangre en el cuerpo resulta una práctica prohibida, en tanto la Biblia así lo señala. La ley mosaica establece esta prohibición (Levítico 7: 26-27; Levítico 17: 10). Por otro lado, la Organización introduce por primera vez la cuestión de la sangre por medio de la publicación de un artículo en la revista *La Atalaya* del 1 de julio de 1945. A partir de ese momento, la Asociación Testigos de Jehová, a nivel mundial, comienza a desarrollar una

actividad de difusión de estas ideas por medio de distintas vías. El principal medio es, claro está, la literatura distribuida a nivel mundial entre los miembros Testigos de Jehová. También se comienzan a realizar encuentros de formación especial entre aquellos encargados de las comunidades regionales y zonales. De este modo, se habilitan canales institucionales de difusión de la práctica religiosa que operan como instancias socializadoras en los procesos de conversión. Resulta interesante advertir que los Testigos de Jehová entrevistados no advierten esta práctica como un elemento “riesgoso” para su vida. Por el contrario, la incorporan a su vida cotidiana como otra norma de conducta que deben seguir, en tanto formen parte de este grupo religioso.

La cuestión sobre el tratamiento y manejo de la sangre ha sido también objeto de divulgación mediática. Hacia el mes de Mayo del año 2012, cobró resonancia mediática el caso de Pablo Albarracini, un joven de 38 años que sufrió un robo y fue baleado. El joven, convertido como Testigo de Jehová, fue asistido en la Clínica Bazterrica y de acuerdo a su voluntad, manifestada en el documento médico, no fue transfundido. Sin embargo, su padre, que no profesaba la misma confesión, solicitó a la Justicia que se considerara inválido tal documento, y que los médicos hicieran las transfusiones necesarias. El caso llegó hasta la Corte Suprema de Justicia, quien dictaminó que “no resultaría constitucionalmente justificada una resolución judicial que autorizara a someter a una persona adulta a un tratamiento sanitario en contra de su voluntad, cuando la decisión del individuo hubiera sido dada con pleno discernimiento y no afectara directamente derechos de terceros” (Documento electrónico en línea, http://www.diariojudicial.com/contenidos/2012/06/01/noticia_0001.html, fecha de acceso: 12-12-2014).

El caso cobró un tratamiento inusitado en los medios, que recuperaron la noticia y comenzaron a divulgar informaciones con diversos grados de precisión y adecuación. En general, los Testigos de Jehová advierten que el tratamiento que se le ha dado a la cuestión en los medios de comunicación no ha sido el adecuado. Diego, un anciano de la comunidad señala que:

“Depende el canal que veas y el programa que pongas, vas a ver que el modo en el que trataron la noticia de Pablo era muy distinto. Por ejemplo, en algunos programas de América, cuando se hablaba de la cuestión se citaba también a otros representantes de otras creencias, como el Umbanda o cosas así. La intención era clara... (...) se pretendía mostrar que los Testigos somos parte de una secta que dejamos morir a la gente... (...) Nuestra creencia es distinta” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Sin embargo, de modo periódico aparecen noticias vinculadas con temáticas similares. Este aspecto del fenómeno resulta de especial interés a los efectos de analizar las modalidades de discriminación. Generalmente aparecen una serie de sentidos discriminatorios asociados al factor del tratamiento médico. Los medios de comunicación transmitieron tales sentidos de modo tal que se adjudicaba a la Asociación de los Testigos de Jehová la caracterización de secta, lavado de cerebros, y otros calificativos similares.

Por otro lado, resulta interesante recuperar algunos sentidos de aquellos ex miembros Testigos de Jehová. Entre ellos, el relato de Ariel (32 años) resulta significativo:

“Cuando sos Testigo sabés todo sobre el tema de la sangre... (...) Sabés que no podés aceptar transfusiones y esas cosas... Lo aceptás... (...) Ahora a la distancia, no sé muy bien si eso lo hubiera hecho... Es difícil de explicar... (...) Creo que es algo que para muchos Testigos tiene sentido pero para muchos otros no... Y no sé si todos estarían dispuestos a dejar morir a alguien por eso... (...) Yo no me encontré en una situación así... pero si hubiera estado, no sé que hubiera hecho... No sé, te cuento esto ahora que estoy lejos de esa fe, pero en ese momento no sé cómo hubiera reaccionado...” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

El testimonio de Ariel sin dudas obliga a una reflexión en torno a la práctica de la transfusión de sangre, en tanto que muestra indicios imprecisos respecto del grado de

certeza que el miembro Testigo de Jehová tiene sobre este tipo de práctica. Por otro lado, no ofrece pruebas irrefutables respecto de la aceptación de la misma en caso de riesgo de vida.

En general, en el ámbito académico de indagación sobre los Testigos de Jehová, la cuestión de la sangre asume dos aspectos notablemente marcados: por un lado, se coloca la cuestión siempre en el contexto específico de un paciente en riesgo de vida. Es decir, no se profundiza el estudio sobre pacientes que no se encuentren en tal condición extrema. Por el otro lado, el tratamiento académico ha sido en su gran mayoría vinculado con cuestiones estrictamente jurídicas. Existe una amplia vacancia teórica que revise estas prácticas desde otras perspectivas o campos disciplinares. Generalmente, los estudios realizados analizan la pertinencia de la práctica vinculándola a los derechos consagrados en Declaraciones Internacionales, Convenciones, textos constitucionales o legislaciones de distinto nivel jurisdiccional. En general, se plantea la cuestión en términos de “contradicciones” entre regulaciones. Tales contradicciones señalan que la función médica se rige por una serie de normativas que le impedirían aceptar la decisión de un Testigo de Jehová de no aceptar una transfusión de sangre. Frente a ello, se contraponen el derecho que tiene el paciente Testigo de Jehová respecto del tratamiento que desea recibir, y en particular, de su condición como miembro de una religión que se encuentra habilitada por el Estado, por medio de su incorporación en el Registro Nacional de Culto. La cuestión, por otro lado, se ha visto aún complejizada más con la reciente promulgación del llamado “derecho de los pacientes”. La Corte Suprema de Justicia siempre ha decidido a favor de la decisión de los Testigos de Jehová. Sin embargo, en aquellos casos donde la cuestión no se ha judicializado, lo que sucede en los hospitales y centros de atención médica puede ser distinto. Es decir, muchas veces los médicos rechazan la decisión del Testigo de Jehová y lo someten a una práctica médica que para ellos se encuentra prohibida. Diego, anciano de la comunidad, señala que:

“Nos ha pasado, o conozco hermanos que han sido sometidos a transfusiones en contra de su voluntad... Eso es algo que no lo podemos entender, porque el

médico también tiene derecho a objeción de conciencia, y decidir si quiere ser o no quiere ser el médico de ese paciente... En los centros médicos donde tenemos nexos con los Directores de la institución esto no pasa, pero el problema es que no en todos los hospitales aceptan nuestras ideas...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Los Testigos de Jehová advierten que el médico, en caso que no se encuentre especializado en otro tipo de prácticas aceptadas por la Asociación, o bien no quiera hacerlo, puede rechazar la atención de un paciente Testigo de Jehová. En general, la Asociación no ha iniciado ningún proceso jurídico allí donde se ha violado el principio de no transfusión sanguínea. Según Diego:

“Preferimos manejar la cuestión en la propia comunidad. La Asociación pocas veces se ha metido en este tipo de cuestiones legales. Somos los ancianos y los hermanos de la comunidad los que le damos apoyo al paciente y a los familiares” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

8.3.3. Sobre la ciudadanía y el ejercicio de la política

Respecto de la noción de *ciudadanía*, la comunidad de los Testigos de Jehová son un caso paradigmático para reflexionar sobre la vinculación entre las pautas identitarias religiosas en consonancia o conflicto con otras pautas de diferente índole, en particular, la noción de ciudadanía.

Ante todo, los Testigos de Jehová establecen una diferencia tajante entre los asuntos de Dios y los asuntos del “César”, tal como ellos denominan a las cuestiones vinculadas con el gobierno político. En cumplimiento con el mandato bíblico, sostienen “dar a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César”. Esto significa, en términos prácticos que los Testigos de Jehová no se interesan por los asuntos “públicos” o ciudadanos, más allá del cumplimiento de sus obligaciones en tanto que ciudadanos argentinos. En este sentido,

resulta pertinente entonces analizar la idea de ciudadanía en su doble dimensión: en su carácter de derechos y obligaciones asignados a los sujetos políticos y en su condición de pauta identitaria fundamental, vinculada fuertemente con la idea de nacionalidad.

Los Testigos de Jehová tienen una concepción particular de la noción de ciudadanía. Esta concepción se encuentra constantemente reforzada en la literatura especializada de la Organización. Todo Testigo de Jehová se considera “neutral”. Esta calificación hace referencia a su condición como un grupo “de excepción”. En este sentido, por su condición de Testigos de Jehová están convocados a no participar de ningún asunto político, ni asumir ninguna posición en un conflicto público. A su vez, no participan de celebraciones patrióticas ni actos cívicos, a excepción de aquellos que son obligatorios. En el caso de Argentina, donde el sufragio no sólo es un derecho, sino también una obligación, los Testigos de Jehová cumplen con la formalidad de hacerse presente en el acto electoral, sin que ello implique la realización sustantiva del acto. Es decir, cumplen con la forma, no así con el contenido de la práctica. Todo ello se deriva de su condición excepcional: los Testigos de Jehová se consideran que “están en el mundo”, pero que “no son parte de este mundo”.

Los Testigos de Jehová consideran que todos los gobiernos terrenales, no importa el régimen o tipo de gobierno, son propiedad del Diablo. A partir de la interpretación del pasaje bíblico del Nuevo Testamento según Mateo 4:8-9, el cual indica:

“Otra vez le llevó el Diablo a un monte muy alto, y le mostró todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, y le dijo: todo esto te daré, si postrado me adorares”.

La interpretación oficial del pasaje bíblico indica que el Diablo solo podría haber ofrecido a Jesús los reinos del mundo si estos fueran suyos, de modo tal que se presupone que ante dicho ofrecimiento, se entiende que los gobiernos mundiales son posesión del demonio. La literatura especializada sobre el tema señala interpretaciones coincidentes. Por

ejemplo, en la publicación *Sobrevivientes que entran en una nueva tierra* (1984), se indica que:

“Por nobles que hayan sido los objetivos de las personas que han ejercido autoridad, todos los gobiernos humanos son manipulados por fuerzas que están más allá del control de los hombres en puestos de responsabilidad. ¿Quiénes efectúan esta manipulación? Espíritus sobrehumanos: Satanás el Diablo y sus demonios” (WTBTS, 1984).

Los Testigos de Jehová sostienen que su falta de involucramiento en los asuntos políticos se encuentra fundada en el texto bíblico. Según la página oficial de la Watch Tower Bible and Tract Society⁷², la Asociación de los Testigos de Jehová no conforma ningún grupo de presión, no participa de modo alguno en actos de proselitismo político, ni compele a sus miembros a que voten por ningún candidato o partido. La Asociación tampoco pretende presentarse a elecciones de ningún tipo, ni ofrece manifestaciones públicas de apoyo o rechazo a ningún funcionario, partido, movimiento y demás. La “neutralidad política” encuentra sustento en el pasaje bíblico del Evangelio de Juan 6:15, el cual indica que:

“Pero entendiendo Jesús que iban a venir para apoderarse de él y hacerle rey, volvió a retirarse al monte él solo”

La interpretación oficial del pasaje bíblico señala que Jesús se negó a aceptar cargos políticos. Jesús fue quien les indicó a sus seguidores que tampoco debían ser “parte del mundo”. Por tal motivo, los Testigos de Jehová rechazan cualquier apoyo a bandos políticos o posiciones políticas. El fundamento de tal práctica nuevamente se encuentra en el texto bíblico. El Evangelio de Juan 17:14 señala que:

“Yo les he dado tu palabra; y el mundo los aborreció, porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. No ruego que los quites del mundo, sino que

⁷² Véase la página: <http://www.jw.org/es/testigos-de-jehov%C3%A1/preguntas-frecuentes/neutralidad-pol%C3%ADtica/> (Documento electrónico en línea; recuperado el 09-01-15).

los guardes del mal. No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. Santificalos en tu verdad; tu palabra es verdad. Como tú me enviaste al mundo, así yo los he enviado al mundo”

El Evangelio según Juan 18: 36 también es otra fuente recuperada por los Testigos de Jehová para fundamentar su neutralidad política. Según el texto bíblico:

“Respondió Jesús: Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí”

En el Evangelio de Marcos también existe un fundamento del texto sagrado que los Testigos de Jehová utilizan para justificar su posición con relación a la política. Este pasaje es usualmente referenciado para indicar la posición de cumplimiento a los ordenamientos legales terrenales, a pesar de que los gobiernos se consideren en manos de Satán. Según el texto bíblico:

“Y le enviaron algunos de los fariseos y de los herodianos, para que le sorprendiesen en alguna palabra. Vinieron ellos, le dijeron: Maestro, sabemos que eres hombre veraz, y que no te cuidas de nadie; porque no miras la apariencia de los hombres, sino que con verdad enseñas el camino de Dios. ¿Es lícito dar tributo a César, o no? ¿Daremos, o no daremos? Más él, percibiendo la hipocresía de ellos, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme la moneda para que la vea. Ellos se la trajeron; y les dijo: ¿De quién es esta imagen y la inscripción? Ellos le dijeron: de César. Respondiendo Jesús, les dijo: Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios. Y se maravillaron de él”

Los Testigos de Jehová consideran que forman parte de un gobierno teocrático, y por lo tanto, sólo consideran que deben prestar lealtad al Reino de Dios. El gobierno de Dios es referenciado en el Evangelio de Mateo 24:14, que señala:

“Y será predicado este Evangelio del Reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin”.

La posición de neutralidad política es una directiva de la Asociación de los Testigos de Jehová a nivel mundial, de modo tal que ninguna filial local toma partido por cuestiones políticas locales ni internacionales. En aquellos países donde las cuestiones políticas implican ciertas obligaciones formales (por ejemplo, en Argentina, con el caso del acto electoral), se considera que la participación del creyente en la práctica política es una mera formalidad, sin contenido sustantivo. Se interpreta que se cumple con la obligación del acto pero en un sentido meramente procedimental, al igual que un Testigo de Jehová cumple con las obligaciones del pago de impuestos, por ejemplo. En tanto los Testigos sólo ofrecen lealtad sincera al reino celestial de Jehová, se obligan al mismo tiempo a llevar adelante la proclamación de su próxima venida, como manera de anunciación. La segunda carta de Pablo a los Corintios 5:20 señala que:

“Así que, somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros; os rogamos en nombre de Cristo: reconciliaos con Dios”.

En la carta de Pablo a los Efesios 6:20 también se anuncia la venida próxima del Reino de Dios:

“Por el cual soy embajador en cadenas; que con denuedo hable de él, como debo hablar”.

La posición de los Testigos de Jehová en términos de neutralidad es la condición para que su ideario, creencias y modos de comportamiento no se encuentren limitados a las ideologías políticas de los destinatarios del mensaje divino. Según los Testigos de Jehová, el mensaje de Jehová es universal, y las diferencias políticas mundanas sólo conducen a la separación y la digresión. La universalidad del mensaje divino también encuentra justificación en el texto bíblico, en el cual se enuncia la existencia de un gobierno

teocrático, un gobierno de Dios que convoca a la Humanidad. Sólo Jehová, en términos del ideario de los Testigos de Jehová, puede resolver los problemas del mundo, problemas que se presentan comunes a toda la Humanidad. Según el texto bíblico:

“En Dios he cifrado mi confianza. No tendré miedo. ¿Qué puede hacerme el hombre terrestre?” (Salmo, 56:11).

“Jehová es mi luz y mi salvación. ¿De quién he de temer? Jehová es la plaza fuerte de mi vida. ¿De quién he de sentir pavor?” (Salmo, 27:1).

“Escúchenme, ustedes, lo que conocen la justicia, el pueblo en cuyo corazón está mi ley. No tengan miedo al oprobio de los hombres mortales, y no se sobrecojan de terror simplemente a causa de sus palabras injuriosas” (Isaías, 51:7).

Los Testigos de Jehová entienden que Jehová ha convocado a la Humanidad como una totalidad. Esa interpelación a la Humanidad toda no puede ser quebrada por diferencias políticas. La política es una actividad que, desde la perspectiva de los Testigos, es considerada de modo negativo, como causa de la ruptura de la unidad de los hombres. Por ello, los Testigos de Jehová se consideran un grupo religioso en donde las distinciones nacionales no aplican; son todos hermanos, sin importar su origen étnico, o sus distinciones. Muchas de estas distinciones son falaces. Por ejemplo, asumirse como ciudadanos nacionales quiebra la unidad internacional de la Organización. Esta concepción, claro está, encuentra fundamento en los textos bíblicos. Según el texto sagrado:

“Pero, además de estas cosas, [vístanse de] amor, porque es un vínculo perfecto de unión (Colosenses, 3:14).

“En verdad, este es su mandamiento: que tengamos fe en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos estemos amando unos a otros, así como él nos dio su mandamiento” (1 Juan, 3:23).

“Honren a [hombres] de toda clase, tengan amor a toda la asociación de hermanos, estén en temor de Dios, den honra al rey” (Pedro, 2:17).

“Ahora los exhorto, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que todos hablen de acuerdo, y que no haya divisiones entre ustedes, sino que estén aptamente unidos en la misma mente y en la misma forma de pensar” (1 Corintios, 1:10).

La falta de acuerdo con las divisiones políticas que ocasionan los gobiernos terrenales no implica que los Testigos de Jehová convoquen a sus fieles a acciones de rebeldía o irrespeto a los gobiernos temporales. Si bien se consideran que tales gobiernos son posesión de Satanás, forman parte de un plan divino del cual el hombre no puede tener plena comprensión. Por ello, los Testigos de Jehová convocan a que sus miembros asuman una postura de respeto a los gobiernos terrenales y de sometimiento a su autoridad. Según el texto bíblico:

“Toda alma esté en sujeción a las autoridades superiores, porque no hay autoridad a no ser por Dios; las autoridades que existen están colocadas por Dios en sus posiciones relativas” (Romanos, 13:1).

Por ello, y en tanto que los gobiernos mundanos se consideran parte del plan divino de Jehová, el Testigo de Jehová es convocado al cumplimiento de las normativas mundanas, especialmente de aquellas que los gobiernos terrenales les imponen como parte de los mismos. Por tal motivo, los Testigos de Jehová promueven entre sus miembros el cumplimiento de las obligaciones ciudadanas, tales como el pago de impuestos, o las acciones colaborativas que suponen un beneficio para toda la comunidad (en el sentido amplio del término). El respeto a los gobiernos también se manifiesta en no tomar partido por acciones que pudieran cuestionar o poner en riesgo la dominación política de la autoridad. Los Testigos de Jehová entienden que el gobierno temporal es un arreglo “necesario” de Dios, y por ello, promueven el bienestar y la estabilidad, en vez de

cualquier acción que pudiera socavar el ejercicio de la dominación. El texto bíblico sirve nuevamente de legitimador de estas afirmaciones, al señalar que:

“Por lo tanto exhorto, ante todo, a que se hagan ruegos, oraciones, intercesiones, ofrendas de gracias, respecto a hombres de toda clase, respecto a reyes y a todos los que están en alto puesto, a fin de que sigamos llevando una vida tranquila y quieta con plena devoción piadosa y seriedad” (1 Timoteo, 2: 1,2).

La Organización explica que no existen constreñimientos entre sus fieles respecto del derecho que tienen para asumir sus propias decisiones en cuestiones políticas. Al mismo tiempo, promueve la participación de los Testigos en elecciones políticas, especialmente en aquellos países donde se trata de una obligación ciudadana. Sin embargo, si el acto electoral no se tratase de una obligación, explica la Organización que tampoco existen limitaciones para sus miembros de participar en el mismo, siempre que ello fuese una decisión personal⁷³.

Los Testigos de Jehová entienden que la postura de neutralidad política se encuentra vinculada con la actitud de los primeros apóstoles asumieron con la relación al gobierno terrenal de sus tiempos. No se trata de una interpretación “nueva”, sino que se encuentra en los fundamentos de la organización de los primeros cristianos. Por otro lado, la posición de neutralidad política opera como un reaseguro para los gobiernos terrenales de su seguridad. Existe una literatura que cuestiona la posición de los Testigos de Jehová con relación a su posición política, e incluso en varios países, esta condición implicó que sean considerados como grupos “subversivos” o cuestionadores del orden político vigente⁷⁴.

⁷³ Sin embargo, esta “libertad” para participar en actos ciudadanos debe ser problematizada. La estructura de dominación de la Organización deja poco espacio para que los miembros puedan desarrollar actividades que son consideradas “no deseadas” por el Cuerpo Gobernante. En otra sección de este trabajo de investigación se desarrolla ampliamente esta cuestión.

⁷⁴ Tales fueron los argumentos para que los Testigos de Jehová fuesen considerados “peligrosos” y sean perseguidos en regímenes totalitarios. En otra sección de este trabajo se explica los fundamentos que esgrimió el régimen nacional-socialista alemán para considerar a los Testigos de Jehová como sujetos merecedores de concentración y exterminio. Asimismo, en regímenes democráticos, muchas veces los

Sin embargo, la Organización explica que su posición de neutralidad política no debe ser considerada como una amenaza para los regímenes políticos, sino como una condición que favorece su estabilidad. Según lo explicado por la propia Organización en su página web institucional:

“Veamos, por ejemplo, lo que decía un informe publicado en 2001 por la Academia Nacional de Ciencias de Ucrania. Respecto a nuestra neutralidad política comentó: << puede que ahora esta postura de los Testigos de Jehová no sea del agrado de todos. De hecho, esa fue precisamente la razón por la que fueron condenados por los regímenes totalitarios, tanto el nazi como el comunista >>. El informe añade que bajo la represión soviética, los Testigos de Jehová << siempre fueron ciudadanos respetuosos de la ley >>, que << trabajaron de forma honrada y altruista en granjas colectivas y en fábricas >> y que << nunca representaron una amenaza para el régimen comunista >>. El informe concluyó que las creencias y prácticas de los Testigos de Jehová de hoy << no pretenden minar la seguridad ni la unidad de ningún país >>” (WTBTS, 2015).

La neutralidad política de los Testigos de Jehová, entendida como el respeto a los gobiernos temporales, sin embargo, no es absoluta. Existe siempre la posibilidad de que los gobiernos mundanos propugnen por la realización de prácticas que contradicen los deseos de Dios. En dicho caso, la preeminencia la tiene la creencia religiosa. Es decir, frente a contradicciones que pudieran aparecer entre lo exigido por un gobierno temporal y el conjunto de creencias religiosas de los Testigos, la segunda tiene mayor importancia que la primera. De tal modo, la Organización exige una lealtad absoluta a sus principios y reglas, entendidas como una manifestación de la lealtad hacia Jehová. En cambio, la subordinación a la dominación política de cualquier Estado, y en consecuencia, a las reglas de cualquier gobierno, siempre es relativa. Según lo publicado en *La Atalaya*:

Testigos de Jehová fueron considerados “peligrosos” del orden nacional. Tales fueron los argumentos esgrimidos durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón para quitarle a los Testigos su registración en el Registro de Cultos. Este tema también se desarrolla ampliamente en otra sección de esta investigación.

“Puesto que los cristianos están en sujeción a las autoridades superiores, desean obedecer las leyes y los decretos judiciales; pero esta sujeción tiene que ser relativa. Si al cristiano se le pide que se someta a algo que viole la ley superior que pertenece a Dios, la ley divina vendría primero, tiene prioridad” (La Atalaya, 15-06-91).

La conformación del Estado nacional, entendida como un proceso de construcción social, implica al mismo tiempo la disposición de una instancia política de articulación de la dominación en una sociedad dada, al tiempo que la objetivación o cristalización de dicha instancia de dominación en un conjunto de instituciones sociales y políticas interdependientes, las cuales permiten en definitiva, el ejercicio del poder legítimo (Oszlak, 1997). Por lo tanto, la existencia del Estado nacional implicaría la posibilidad de identificar una serie de atributos o condiciones de estatidad, es decir, condiciones que habilitarían el proceso de construcción social y política conducente al Estado. Todo ello con la pretensión última del ejercicio legítimo de la violencia física en un territorio determinado, es decir, de la dominación política. Por ello, el Estado puede ser entendido como una relación social, como un cierto modo particular de conformación de un ordenamiento político (Weber, 1998).

Oszlak (1997) explica que existen cuatro capacidades de estatidad para considerar un Estado Nacional: 1) capacidad de externalizar su poder, por medio del reconocimiento de los otros Estados en el marco de un sistema internacional; de este modo, el Estado se reconoce como unidad soberana frente a los otros estados; 2) capacidad de institucionalizar su autoridad, por medio de la organización de un sistema monopólico de medios de coerción física, es decir, disponer de los medios institucionales para ejercer la violencia física legítima en los marcos de su territorio; 3) capacidad de diferenciar su control, es decir, conformar un conjunto de instituciones diferenciadas funcionalmente que permitan la extracción legítima de recursos de la sociedad para el sostenimiento material del Estado; 4) capacidad de internalizar una identidad colectiva, es decir, promover y conformar una serie de símbolos que permitan reforzar los sentimientos de

solidaridad social, y en consecuencia, favorecer el control ideológico como medio de control social y político.

Explica también Oszlak (1997) que históricamente, el Estado nacional argentino, con el objetivo de conformar un orden social y mantenerlo, desarrolló una serie de medidas combinadas de coerción y consenso, entendidas, como modalidades de penetración social. Entre las muchas modalidades implementadas, la penetración ideológica se caracterizó por la creación y difusión de valores, ideas, conocimientos y elementos simbólicos que favorecieran la legitimación del orden de dominación establecido. En este sentido, el Estado fue responsable de la generalización de la noción de ciudadanía, y en última instancia, de la propagación de una identidad ciudadana promovida por la generalización de este ideario “nacional”.

Resulta importante, pues, considerar lo anteriormente expuesto para contraponerlo al ideario de la Organización de los Testigos de Jehová con relación a su vinculación con los gobiernos mundanos. En particular, con la promoción de los símbolos nacionales que los estados promueven por medio de sus instituciones políticas.

Los Testigos de Jehová rechazan el saludo a la bandera en cualquier ceremonia cívica. El fundamento de tal negación consiste, básicamente, en que la práctica de la adoración está reservada exclusivamente a Jehová. Se considera que prestar honores a la bandera es una práctica indebida, lo mismo que cantar el himno nacional, o cualquier otro símbolo patrio.

Según lo publicado en la revista *La Atalaya*:

“Debe tenerse presente que una bandera nacional es más que una pieza de tela. Oficialmente se le considera un símbolo sagrado de una nación y se le trata con reverencia. El saludar o jurar lealtad a la bandera se considera un acto reverente, un acto de devoción sagrada, y puesto que la bandera es una imagen

del Estado, tal acto constituye una forma de idolatría, un acto de infidelidad para con Dios y deslealtad al reino del Hijo de Dios” (La Atalaya, 01-05-74).

La Organización apela a la conciencia individual del creyente respecto del modo de manejarse frente a situaciones en las cuales se promueve prestar honores a los símbolos patrios. En este sentido, la Asociación señala que no debe confundirse asumir una actitud de respeto hacia los símbolos que resultan significativos para otros, con una actitud de plena adoración. Por ello, los Testigos de Jehová son convocados a que asuman posiciones de respeto silencioso en actos cívicos, sin que ello implique un modo “exigido” de comportamiento social en tales circunstancias. Es decir, la Organización deja librado a la conciencia individual del creyente cómo debe manejarse en tales circunstancias. Misma situación se promueve en el caso del canto del Himno Nacional u otra canción patria. Según la publicación *La Atalaya*:

“De hecho, las canciones patrióticas expresan las mismas ideas fundamentales que están incorporadas en el juramento de lealtad a la bandera. Y puesto que no hay base bíblica para el orgullo nacionalista que tanto ha dividido a nuestro mundo, nosotros no participamos en entonar canciones que ensalcen a naciones terrestres” (La Atalaya, 01-05-74).

En tanto que la identificación a la que apelan los Testigos de Jehová no reconoce límites territoriales (ni políticos, claro está), toda práctica que implique la segmentación de la comunidad de fieles en lealtades divididas, es combatida. Nuevamente, el caso del Himno es recuperado de modo similar que la bandera. Se considera que cantar la canción cívica implica una práctica de adoración incongruente con las creencias fundamentales, y por ello se apela a la conciencia individual del creyente para que asuma una posición de respeto, pero de manifestación pública de rechazo hacia el significado del canto. Por ello, la Organización promueve que los Testigos de Jehová no canten el Himno; sin embargo, no establece condiciones específicas que demuestren el respeto por las prácticas de los demás ciudadanos (se puede estar de pie, o bien no).

La institución educativa ha sido, tradicionalmente, la fundamental de la cual se valió el Estado Nacional para promover una identidad colectiva, un “ser nacional”. Por ello, no es casual que en el seno de esta institución se observen conflictos entre los diversos actores sociales que participan de la misma.

Otra institución fundamental del Estado Nacional es el poder de policía, entendido en sentido amplio. Los Testigos de Jehová no participan como funcionarios en la institución militar, y por ello, se niegan a participar del Servicio Militar. Este tema ha sido sumamente sensible en el caso argentino cuando dicho servicio militar asumía carácter obligatorio. El fundamento religioso de la negación a participar en las Fuerzas Armadas es el cumplimiento del sexto mandamiento, que Moisés como intermediario de Jehová, comunicara al pueblo de Israel. Dicho mandamiento señala que se encuentra prohibido el derramamiento de sangre de otro ser humano. Por otra parte, la Asociación ha explicado de manera más expresa la prohibición de formar parte de las Fuerzas Armadas:

“[El pueblo de Israel es convocado a] no participar en quitar vidas humanas sin la autorización específicamente declarada de Dios” (¡Despertad!, 22-05-79).

En términos de derechos y obligaciones, los Testigos de Jehová se reconocen como ciudadanos, al menos en el aspecto de los compromisos que se asume al portar la ciudadanía argentina. Tal como afirma Diego:

“Los Testigos de Jehová somos como cualquier otro ciudadano... pagamos nuestros impuestos, votamos siempre que hay elecciones... es más, te digo que en algún punto somos mejores ciudadanos, porque los Testigos de Jehová siempre van a cumplir con sus obligaciones...”. (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Diego es un Superintendente de una comunidad localizada en la localidad bonaerense de Banfield. Al momento de explicar el modo de operar de los Testigos de Jehová, utiliza su

Biblia para encontrar justificaciones en el texto sagrado de las prácticas asumidas y reproducidas. Allí aparece una fuerte noción de cumplimiento de obligaciones o compromisos; no obstante, no existe por parte del Testigo de Jehová la preocupación por el goce de derechos o prerrogativas algunas. Sin embargo, tal afirmación también se encuentra plagada de contradicciones. Si bien es cierto que existe un fuerte descreimiento en la política como mecanismo para habilitar mejoras en la vida social, también es cierto que se espera que el ordenamiento jurídico en particular, y el Estado en general, asegure el goce del derecho de libertad religiosa, en tanto que se considera que el mismo se encuentra lesionado. Sin embargo, los Testigos de Jehová han asumido distintas posiciones con relación a esto. En algunos casos se han iniciado demandas directas al Estado; en otros casos, los reclamos formales han sido dejados de lado. De las entrevistas realizadas, la segunda posición ha sido la más comúnmente relevada.

La noción de ciudadanía, en este sentido, resulta un elemento adicional, aunque no constitutivo de la identidad del Testigo de Jehová. Para el Testigo de Jehová, en tanto que se “encuentran en el mundo”, deben cumplir con obligaciones específicas que esa sociedad política les impone. De tal modo, no rechazan el cumplimiento del orden jurídico que implica formar parte de esa sociedad política. Tal como afirma Diego:

“Nosotros cumplimos con todas las normas de este mundo... Paramos en los semáforos, pagamos las multas... hacemos todo lo que hace cualquier otra persona... porque estamos seguros que eso es voluntad de Jehová... Pero sabemos que su gobierno es superior, y por eso nos sometemos a su voluntad...”.
(Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

En este sentido, se asume que la ciudadanía implica una serie de obligaciones que son aceptadas y cumplidas por los Testigos de Jehová. También implica una apelación al respeto de ciertos derechos, tales como los de decidir el mejor tratamiento médico, o bien el de no prestar honores a símbolos patrios, tal como se ha señalado previamente en esta sección. No obstante, no existe en los Testigos de Jehová la pretensión de que el Estado

ofrezca otro tipo de prerrogativas o beneficios. El sentido de comunidad se hace presente en esta cuestión, en tanto que si resulta necesaria la asistencia de ciertos hermanos, es la comunidad la que responde por tales necesidades, sin apelar a la intervención estatal, en cualquiera de sus niveles jurisdiccionales. Diego relata un hecho que puede resultar significativo para exponer esta posición:

“Uno de nuestros hermanos vivía en una zona muy pobre del conurbano... una villa... Realmente tenía muchas necesidades, especialmente en cuestiones de la vivienda... Nosotros no fuimos a la Municipalidad a pedir nada... Fuimos los hermanos a ayudarlo con sus necesidades... a mejorar su casa... Con esto te quiero decir que no esperamos que los políticos nos den nada, sino que nosotros hacemos lo que sea necesario para que nuestros hermanos estén bien...”.
(Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Diego refiere de este modo a una negación de aceptar la política en términos asistencialistas. Es decir, no se piensa que el Estado sea el responsable de dar respuestas o soluciones a las necesidades de los miembros Testigos de Jehová. Sin embargo, existen contradicciones en el relato:

“Hay cosas que el Estado tiene que hacer... Nosotros no podemos poner un poste de luz o instalar una cloaca... pero tampoco somos aquellos que todo el tiempo les están pidiendo cosas a los políticos... La política no es parte de nuestra vida...”. (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

De este modo, el relato de Diego permite entender que se reconoce el principio de subsidiariedad del Estado, en tanto se entiende que existen aspectos de la vida cotidiana que deben ser resueltos por los gobiernos terrenales. En tanto se consideran que tales gobiernos “imperfectos” son “autorizados” por Jehová, se permite su actuación, si bien no se colabora con ellos. De este modo, aparece una tensión significativa en términos de pautas identitarias que operan como significativas para la subjetividad del creyente.

Con relación a la noción de ciudadanía, sin embargo, existe una fuerte controversia. Sin dudas, la más clara resulta el hecho de la objeción de conciencia para el ejercicio del servicio militar. Los Testigos de Jehová asumen como mandato religioso la prohibición de tomar la vida de otra persona, es decir, aceptan la prohibición de matar, incluso cuando la misma se encuentre habilitada por el propio Estado, por medio de la incorporación en las fuerzas de seguridad, en su sentido amplio. Por ello, no existen Testigos de Jehová que formen parte de esta ocupación.

En la actualidad, el servicio militar no es obligatorio en la Argentina. De modo tal que sólo aquel que quiera formar parte de las Fuerzas Armadas lo hace. Sin embargo, en el pasado, el servicio militar era una condición imperativa. El caso más claro de violación del derecho de libertad religiosa lo constituye el hecho de la privación de la libertad a la que se vieron sometidos todos los conscriptos que fueron convocados para la realización del Servicio Militar Obligatorio, en particular durante las épocas en las cuales el Registro Nacional de Culto había suspendido la licencia de los Testigos de Jehová (desde el primer peronismo hasta la recuperación democrática, es decir, desde 1946 hasta 1984, los Testigos de Jehová no fueron considerados una religión reconocida por el Estado. Sin embargo, fue durante los gobiernos de facto donde la violación del derecho de libertad religiosa se hizo más evidente, y donde sus consecuencias fueron más significativas).

En virtud del principio de objeción de conciencia, aquellos creyentes que fueron convocados para tomar las armas argumentaron una incompatibilidad entre sus creencias religiosas y las prácticas que el Estado les obligaba a cumplir. Villalpando et al (2006) señalan que “las razones invocadas por los Testigos de Jehová para oponerse al homenaje de símbolos patrios, así como su estricto rechazo de toda forma de violencia, son aplicables al periodo en que regía el Servicio Militar Obligatorio. Muchos jóvenes creyentes solicitaron ser eximidos del cumplimiento del servicio militar alegando ser objetores de conciencia” (Villalpando et al, 2006). Tal vez los casos más resonantes son aquellos conscriptos que durante el periodo de la última dictadura militar (1976-1983) fueron considerados culpables del delito de insubordinación. Uno de los alcances más

significativos de esta cuestión es que los miembros de la confesión Testigos de Jehová fueron juzgados no como ciudadanos comunes, sino como miembros efectivos del Servicio Militar. En muchos casos, gran parte de los objetores de conciencia estuvieron presos por períodos que van de los 3 a los 5 años (Villalpando et al, 2006).

El trabajo de campo realizado en el marco de esta investigación ha revelado que tales hechos no sólo han sucedido durante la última y sangrienta dictadura que sufrió nuestro país. Durante el Onganiato también se produjeron hechos similares. Tal como relata Diego (44 años), uno de los entrevistados:

“Durante mi adolescencia yo fui un chico complicado... estuve en cosas raras... era hippie, no le prestaba atención a la escuela... luego me hice Testigo de Jehová y a los 18 años ya me había bautizado... Pero en ese momento me llegó la carta para hacer la conscripción... Yo sabía lo que iba a pasar... Me presenté en el cuartel que me tocaba y le dije al Teniente Coronel o no sé qué cuernos era... Mire, yo soy Testigo de Jehová, por lo que no voy a tomar las armas... Me preguntó si yo sabía y entendía que consecuencias iba a tener yo que aceptar... Le expliqué que sí... Y bueno, fue así como estuve guardado 5 años... Hasta que Perón me indultó...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad.)

El testimonio de Diego sorprende por varios motivos. En principio, porque es el primer tema que aparece en la entrevista. Diego lo trae a colación sin saber que la pretensión de la entrevista es detectar si él fue objeto de prácticas sociales discriminatorias en algún ámbito institucional. No menos sorprendente es el hecho que implica que Diego fue preso durante cinco años cuando apenas hacía menos de seis meses se había convertido y bautizado a su nueva confesión religiosa. Por último, por el hecho de la violación flagrante del derecho de libertad religiosa, consagrado constitucionalmente (aunque ciertamente los gobiernos dictatoriales demostraron un claro desprecio por la legalidad constitucional).

Frente a este relato, al profundizar en la situación, Diego relata que:

“En general, en el cuartel nos trataban bien. Todos sabían que éramos los loquitos esos, como nos decían. Estábamos todos juntos en los calabozos. Igualmente, nos dejaban transitar, y en mi caso, durante mucho tiempo fui una suerte de asistente de un general... Igualmente es verdad que a veces había uno que otro loquito que se le daba por hacernos hacer guardia bajo la lluvia, o hacernos humillar delante de los otros sólo porque quería... Igualmente, el que era como el responsable mayor del cuartel siempre fue muy respetuoso conmigo. No sé cómo decirte, como que él entendía que yo no podía hacer otra cosa... No se la tomaba en contra mío... no lo tomaba como personal... Luego me trasladaron hasta la cárcel de Campo de Mayo... y ahí estuve hasta que Perón firmó un decreto en el que me indultó, junto con muchos otros hermanos...”
(Diego, 44 años, anciano de la comunidad).

Frente a las creencias imaginarias o infundadas de que la vida en prisión podría ser un espanto, el relato de Diego indica algo distinto. Sin embargo, recuerda situaciones puntuales o específicas en las cuales se llevaron a cabo actos humillantes o prácticas tendientes a afectarlo subjetivamente; sin embargo, tal como señala:

“De alguna forma pasar por toda esa situación te fortalece, pero al mismo tiempo sabés que sólo es posible por dos cosas... Primero, porque conocés la verdad... Ser Testigo de Jehová...es conocer la Verdad.... Pero también estar en una situación así te hace reforzar tu fe... Es difícil explicarlos. Yo no necesitaba que mi fe fuera puesta a prueba, pero sin dudas pasar cinco años privado de la libertad es una señal de Dios de que hemos encontrado la verdad...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Otro entrevistado, Juan José, también se vio en la misma situación que Diego. Llegado el momento de la conscripción, y frente a la convocatoria positiva, se presentó al cuartel,

ejerció su objeción de conciencia y quedó preso, por un período bastante similar. El relato de Juan José coincide en los aspectos primordiales con el de Diego, si bien recupera especificidades del caso considerado:

“Yo soy Testigo de Jehová desde chiquito, si bien me bauticé a los 12 años... Vengo de una casa donde mi mamá y mi papá son Testigos... Cuando me llegó la notificación de que debía hacer el Servicio Militar, mi mamá comenzó a llorar desconsoladamente... pero con cierta alegría en el corazón, porque sabía que yo estaba haciendo algo que agrada a Dios...” (Juan José, 55 años, anciano de la Comunidad).

Tanto Diego como Juan José decidieron no realizar ninguna demanda individual contra el Estado a causa de estos hechos de violación de derechos y libertades fundamentales. Sin embargo, ambos refieren que existen reclamas que se encuentran organizadas como demandas colectivas y patrocinadas, o al menos apoyadas, por la Asociación Testigos de Jehová (filial argentina de la Watch Tower Bible and Tract Society). Sin embargo, ninguna de ellas se encuentra en estado significativo de avance. En una entrevista con un funcionario de Betel (Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová en Argentina) se señala que la Asociación pretende no involucrarse en ese tipo de cuestiones. También relata su situación específica con relación a la cuestión:

“En mi caso, yo también fui llamado a hacer el Servicio Militar. Pero fui eximido por cuestiones médicas... Más o menos... En realidad, cuando me hacían el examen médico, le comenté a la persona que me estaba revisando que yo era Testigo de Jehová... Me miró con una cara rara, pero finalmente puso en el informe que no resultaba apto por alguna cuestión que no recuerdo ahora... En realidad no sé si eso era verdad o no, pero la cuestión es que finalmente me eximí de hacer el servicio militar...” (José, 52 años, funcionario de Betel Argentina).

8.3.3.1. La proscripción

Durante el primer gobierno de Juan Domingo Perón se avanzó en la conformación de un registro de cultos “aceptados” en Argentina. Para el 13 de octubre de 1948, el decreto presidencial 31814 disponía la organización de un Fichero de Cultos (Marinozzi, 2011). Con la entrada en vigencia del decreto, se exigía a todas las organizaciones religiosas la presentación de documentación para obtener el reconocimiento legal que habilitaría su accionar como culto. La documentación fue presentada por la Organización Torre del Vigía y Asociación Tratados, tal el nombre de entidad jurídica que representaba a los Testigos de Jehová en Argentina.

La solicitud fue denegada por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Según Marinozzi (2011):

“Las razones por las que se negaba el reconocimiento eran dos: la organización religiosa en cuestión <<atenta los principios consagrados en la Carta Magna, al difundir una doctrina contraria a las instituciones armadas y al respeto que se debe a los símbolos de la patria>>” (Marinozzi, 2011).

Con la reglamentación del Fichero de Cultos y la denegación del registro de los Testigos de Jehová como culto reconocido por el Estado nacional, a partir de 1950 la actividad de la Asociación quedaba proscripita en todo el territorio nacional. Sin embargo, la proscripción no produjo como resultado la desaparición de los Testigos como culto, sino más bien su pasaje a desarrollar sus actividades en la clandestinidad.

Durante todo el periodo de la proscripción, los Testigos de Jehová intentaron obtener el reconocimiento legal de sus actividades. Sin embargo, con el derrocamiento del segundo gobierno de Perón y la imposición de una nueva dictadura, los responsables de la Organización entendieron que no se encontraban dadas las condiciones para realizar ninguna gestión oficial. De tal modo, durante el periodo de la Revolución Libertadora, los

Testigos de Jehová continuaron desarrollando sus actividades de proselitismo y proclamación de manera encubierta, sin permiso legal.

Recién con la recuperación democrática en 1958 y el ascenso al poder de Arturo Frondizi, la Asociación intentaría nuevamente obtener la autorización para el registro oficial de la Asociación como culto reconocido por el Estado. En gran medida, estos nuevos intentos se veían motorizados a partir de un fallo favorable de la Corte Suprema de Justicia obtenido en ese año, que favorecía un reclamo de un Testigo de Jehová. La Asociación no sólo cursó los medios legales para el reconocimiento, sino que también inició una campaña internacional de apoyo de otros Testigos de Jehová dispersos por el mundo. La campaña fue dirigida principalmente a funcionarios, legisladores y medios de comunicación. La misma consistía en describir las actividades de la Asociación en el país, presentar los fundamentos religiosos de la organización, y fundamentalmente, alertar sobre la violación de derechos fundamentales consagrados en la Constitución Nacional, tales como el derecho de libertad religiosa y el derecho de reunión, ambos violados debido a la proscripción que el Estado imponía sobre la Asociación. No obstante, la campaña no fue exitosa, y durante el gobierno de Frondizi no se realizó ningún cambio a la situación legal de los Testigos de Jehová.

Es menester recordar que en 1957 se conforma el Vicariato Castrense, como resultado de un acuerdo entre el gobierno de Aramburu y el Vaticano. La posición del Vicariato Castrense fue siempre muy dura con relación a las otras confesiones religiosas. En la edición de la Revista del Vicariato Castrense de diciembre de 1968, se hace mención a los Testigos de Jehová del siguiente modo:

“(...) Son los enemigos más mortales y aguerridos de nuestros días. Su celo está a la par con su odio contra las grandes doctrinas evangélicas, tales como la Trinidad, la divinidad de Cristo y las enseñanzas relativas a la expiación” (Vicariato Castrense, Diciembre 1968).

El texto de la Revista continúa con la caracterización de los Testigos de Jehová, explicando que:

“Fueron denunciados como antipatriotas y conculcadores de las leyes nacionales. Solamente en los Estados Unidos han tenido de 1935 a 1955 más de diez mil arrestos. (...) Su propaganda escrita es feroz y llega a las regiones más apartadas del hemisferio” (Vicariato Castrense, Diciembre 1968).

Sin embargo, no es la concepción sobre aspectos dogmáticos o religiosos lo más preocupante. El Vicariato Castrense se hizo eco de la consigna del Estado dictatorial de considerar a los Testigos de Jehová como un grupo que atentaba contra los ideales de la nación (católica). En este sentido, los voceros del Vicariato Castrense catalogaron a la Asociación de los Testigos de Jehová como un grupo subversivo, cuyo ideario se contraponía con los ideales sostenidos por el Estado Nacional. De tal modo expresaba estas ideas:

“(...) la misma objeción que impide a los Testigos a vestir uniforme y usar armas, les prohíbe donar sangre, reconocer Patria, Autoridad y Bandera. Lo que nos demuestra su inhumanidad y peligrosidad porque abren con esto último la frontera a un universalismo que tendrá la forma del más fuerte; la del comunismo (...) El Testigo es (podrá no saberlo pero lo es) un subversivo, y de la peor clase porque es un místico” (Vicariato Castrense, Diciembre 1968).

De tal modo, para finales de la década del sesenta del siglo XX, los Testigos de Jehová son calificados como un grupo social “comunista” y “subversivo”. Si bien dentro del gobierno de facto existían disidencias, y lejos es posible identificarlo como un grupo monolítico, lo cierto es que las ideas sobre los Testigos de Jehová de ciertas facciones se irían generalizando. En gran medida, ello explica el motivo por el cual, si bien proscritos desde la década del cincuenta, la última dictadura militar lleva adelante una nueva proscripción, ahora fundada sobre otros criterios. Los sentidos sociales que circulaban sobre los

Testigos de Jehová por aquellos años cada vez más se vinculaban con las ideas que expresara oportunamente el Vicariato Castrense.

La última dictadura militar, iniciada con el golpe de Estado que se produjera el 24 de marzo de 1976, abre un capítulo complejo para el desarrollo de los Testigos de Jehová en Argentina. El gobierno de facto se proponía, tal como expresaba su Acta de Objetivo, publicada en los medios periodísticos del país, restaurar los valores de la moral cristiana y de la tradición nacional (Novaro y Palermo, 2003). Asimismo, se proponía erradicar el mal superior, la subversión, y retornar a los valores de la dignidad del ser argentino. La conformación del enemigo a erradicar (la subversión) implicó la coexistencia de colectivos sociales muy diversos, no sólo en ideologías, sino también en grados de organización, miembros que los conformaban y demás. A razón de verdad, los “grupos subversivos” incluían denominaciones tan disímiles como los “marxistas”, los “freudianos” o los “peronistas”.

Sea como fuese, lo cierto es que la dictadura cívico-militar llevó a cabo medidas legales e ilegales de represión. Los medios masivos de comunicación brindaron un apoyo notable al gobierno militar. Por ejemplo, La Nación se convirtió en vocero del gobierno, y por medio de reconocidos periodistas, transmitió las ideas principales sobre las cuales se justificaban ideológicamente las acciones represivas. Novaro y Palermo (2003) recuperan algunas declaraciones del Diario La Nación del siguiente modo:

“¿Qué quedará en la Argentina sin la espada y sin la cruz? ¿Quién querrá quedar en la historia como aquel que la privó de una de ellas? La Argentina es católica y militar. Ninguna responsabilidad hay más alta en este tiempo que el cuidado de esa y” (Novaro y Palermo, 2003: 94).

En este sentido, los Testigos de Jehová fueron nuevamente proscriptos, a pesar que la primera proscripción (la de 1950) aún se encontraba en vigencia. Por medio del decreto 1867, emitido el 31 de agosto de 1976, el gobierno militar prohibía la actividad de los

Testigos de Jehová y de todas sus entidades asociadas en todo el territorio nacional. Otras denominaciones religiosas también fueron prohibidas. El argumento esgrimido por el gobierno de facto consistía en señalar a la religión en cuestión como responsable de llevar adelante actividades disociadoras de la comunidad nacional. Asimismo, se les señalaba a los Testigos de Jehová como un grupo que atentaba contra el orden público, la seguridad nacional y la moral y buenas costumbres. En definitiva, se considera que los Testigos de Jehová operaban de modo subversivo del orden nacional, y por ello, a pesar que desde hacía más de veinticinco años no contaban con permiso legal para operar como culto, el gobierno dictatorial decidió expresamente señalar su condición de “peligrosidad” para el orden nacional.

Según los relatos de la propia Organización, gran parte de la visibilidad y animadversión que la sociedad argentina tuvo sobre los Testigos de Jehová durante la última dictadura militar, estuvo “provocada” por la publicación en diversas revistas y semanarios de las actividades del grupo, de un modo distorsionado o tergiversado. Por ejemplo, la Revista Gente publicó una nota en la cual señalaba que los niños Testigos de Jehová no saludaban a la bandera ni cantaban canciones patrióticas en las escuelas. La nota, titulada “El caso de los chicos que no quieren cantar el himno”, hacía referencia a una escuela en la provincia de Misiones, localidad de San Pedro, en la cual el día 9 de julio, fiesta conmemorativa de la Independencia de Argentina, los niños Testigos de Jehová que asistían a la escuela de negaron a entonar el Himno Nacional. La Revista Gente, al mismo tiempo, transmite ciertos sentidos específicos sobre la comunidad religiosa. Los califica como “secta irracional”, que promueven en los niños costumbres “exóticas”, como por ejemplo prohibirles realizar actividad física o asistir a clases de folklore. Con la publicación de esta nota, empieza a adquirir mayor visibilidad el grupo de los Testigos de Jehová, con significaciones asignadas por parte de los medios de carácter negativo. Marinozzi (2011) señala que:

“Negarse a cantar el himno nacional y la marcha a San Martín serán las razones suficientes para que dos estudiantes, sus padres y un maestro sean privados de

su libertad durante 16 días en la provincia de Misiones. Otros relatos mencionan la clausura de lugares de culto por parte de autoridades federales y provinciales en distintos puntos del país como ser Entre Ríos y Formosa (...) (Marinozzi, 2011: 85).

Otros medios de comunicación también hacían referencia a los Testigos de Jehová de modo similar a lo expresado en la nota publicada por la Revista Gente el 15 de Julio de 1976. Una semana antes, el diario La Nación se preguntaba en una nota sobre los símbolos patrios respecto de la primacía del derecho de libertad religiosa sobre el interés de la nación en que sus ciudadanos profesen respeto por la nación y los símbolos de la misma. En este sentido, tal como refiere Marinozzi (2011):

“Por encima de la Constitución se erigía, pues, un valor más elevado, la comunidad nacional encarnada en los símbolos, razón de medidas extraordinarias que de ser necesario debían tomarse para castigar a <<argentinos nativos que exceden, inconscientemente o no, sus propios derechos tutelares y obligan a sus hijos a no atender el requerimiento de la patria o de la tierra que los cobija>>” (Marinozzi, 2011: 85).

Esta serie de publicaciones que presentaban a los Testigos de Jehová de cierto modo, provocará que la Asociación publique en el Diario La Prensa una solicitada, el día 26 de agosto de 1976, con la intención de comunicar “adecuadamente” los propósitos y modos de comportamiento de los creyentes Testigos de Jehová. Esta interpelación a la opinión pública tenía como objetivo principal intentar clarificar la posición que tenía la Asociación en el contexto político imperante, al tiempo que explicar sus creencias religiosas y los motivos por los cuales llevaban a cabo ciertas prácticas que podían ser malinterpretadas por el resto de la sociedad. Por ello, la solicitada titulada “Los Testigos cristianos de Jehová” (es importante recuperar la auto-denominación como grupo cristiano) explicaba que la Asociación no era un grupo subversivo o peligroso. Su negativa a saludar la bandera o cantar el himno se debía, fundamentalmente:

“[a] una convicción puramente religiosa en la que no entra ninguna consideración de orden político (...) [esta práctica se debe] a una conciencia entrenada bíblicamente, que dista de estar basada en ideologías extrañas o ateas y no corresponde con ninguna infiltración religiosa” (La Prensa, 26-08-1976).

La solicitada, asimismo, resaltaba el hecho de que los Testigos de Jehová son respetuosos del orden público vigente, y como todo ciudadano, cumplen con sus obligaciones cívicas. La comunicación también explicaba que los creyentes realizaban el pago de impuestos y que mostraban respeto por las instituciones públicas y los gobiernos, en particular por el servicio provechoso que los mismos les ofrecen a los Testigos de Jehová en general.

Fundado en su concepción de neutralidad cristiana, lo que implica la aceptación del orden político vigente, sin que ello signifique apoyo o consensos con el mismo, la Asociación de los Testigos de Jehová dejaba en claro que su pretensión no era operar en términos ideológicos de manera opuesta a lo propuesto por el régimen militar, sino asumir la misma posición de neutralidad que históricamente había tenido la Asociación en el país, y que era la misma que asumía en términos internacionales. En cierto sentido, resulta paradójica la actitud asumida por el gobierno militar, en tanto que los valores cristianos defendidos por la dictadura son, en última instancia, los mismos por los que propugnan los Testigos de Jehová. Sin embargo, la denominación cristiana, ciertamente, es distinta.

Por otro lado, tal como explica Marinozzi (2011), la vinculación de los Testigos de Jehová con las Fuerzas Armadas no era nueva. Durante años los Testigos de Jehová fueron considerados como objetores de conciencia al rechazar realizar el Servicio Militar Obligatorio, de modo tal que los miembros de las Fuerzas Armadas conocían los supuestos religiosos sobre los cuales apoyaban su objeción. Es decir, la calificación de “grupo subversivo” claramente no resultaba adecuada, dado que los Testigos de Jehová operaban de igual modo desde su instalación en la Argentina, hacia principios del siglo XX. En este

sentido, resulta interesante la interpretación que Marinozzi (2011) realiza sobre la actitud asumida por el gobierno de facto de 1976 hacia los Testigos de Jehová:

“Las medidas disciplinarias contra los Testigos de Jehová en la coyuntura de 1976 fueron solicitada por parte de la opinión pública argentina previo a la intervención del gobierno militar. Más allá de la censura, las persecuciones e incluso muertes vinculadas a la libertad de expresión durante estos años, los medios de comunicación mantuvieron cierto grado de autonomía (...) Las opiniones en contra de los Testigos de Jehová solicitando el castigo de las conductas irreverentes que éstos mostraban hacia los símbolos patrios tienen su origen en la prensa, en el seno de una parte importante de la opinión pública y no en el ámbito militar, más allá de que estos últimos estuviesen de acuerdo o no” (Marinozzi, 2011: 88).

Frente a las nuevas condiciones políticas, los Testigos de Jehová iniciaron una serie de comunicaciones entre los miembros de su estructura organizativa (superintendentes de circuito, superintendentes, precursores) con el objetivo de extremar precauciones, e incluso, continuar sus actividades en la clandestinidad. En tanto que se consideraba que las prácticas de los Testigos de Jehová eran “disociadoras” de la unidad nacional, se esperaba que el gobierno dictatorial tomara una serie de medidas persecutorias, no con el objetivo de exterminar al grupo religioso, sino más bien con la pretensión de sostener el sentido de nacionalidad sustentado en el ideario católico.

El 7 de setiembre de 1976, finalmente, por órdenes del Ministerio del Interior, la Policía Federal Argentina clausuró la casa central de la Asociación de los Testigos de Jehová. Allí funcionaban las oficinas administrativas, la imprenta con la cual se realizaban las publicaciones semanales y un hogar. El hogar permaneció abierto, pero el resto de las dependencias, incluso el almacén y una enorme cantidad de libros (más de doscientos veinticinco mil) fueron confiscadas. Dado que por orden de la Casa Central de Brooklyn, la Asociación no interrumpiría sus actividades en el país, todos los empleados de la casa

central fueron convocados a que obtuviesen un nuevo empleo, y a utilizar locaciones particulares para que la organización siguiera su funcionamiento. Los miembros del Comité de Sucursal, es decir, las autoridades máximas en el país, mantenían reuniones clandestinas y eran los responsables de comunicar a los superintendentes de circuito las indicaciones de cómo se seguiría con las prácticas de testificación y proclamación dadas las nuevas condiciones.

Según indicación del Ministerio del Interior, cada provincia era responsable por las acciones de contención de las actividades de los Testigos de Jehová. De tal modo, existió una diversidad de prácticas intimidatorias o persecutorias, con distinto grado de alcance e intensidad, en toda la extensión de la república con relación a las medidas asumidas por los gobiernos provinciales y sus fuerzas de seguridad. En algunas provincias, por ejemplo, se realizaron allanamientos en domicilios privados donde se creía que se mantenían reuniones de Testigos de Jehová. En general, estos allanamientos eran motivados a partir de denuncias de vecinos que sospechaban que se realizaban este tipo de reuniones, a pesar de los cuidados que los Testigos tomaban para mantenerlas (tal como cambiar el modo de atuendo, o simular una reunión familiar) (Anuario WTBTS, 2001). En caso que en los allanamientos se encontrara literatura “prohibida” (es decir, publicaciones tales como las revistas La Atalaya o ¡Despertad!), en general los asistentes a las reuniones eran llevados presos y las publicaciones confiscadas. Según el Anuario de la WTBTS 2001, los Testigos de Jehová comenzaron a utilizar biblias “católicas” (en vez de la versión “Traducción del Nuevo Mundo”, la cual era fácilmente distinguible por el color verde del encuadernado) o las publicaciones semanales eran impresas sin portada, para que no llamasen la atención. En general, en casi todas las provincias, las medidas represivas eran las mismas: amenaza, hostigamiento, prisión, confiscación de materiales. Por otro lado, a nivel nacional, se clausuraron los seiscientos Salones del Reino del que disponía la Asociación por aquella época (¡Despertad!, 22-09-1978).

La confiscación del material de lectura, biblias y demás, junto con la clausura de la imprenta en la Casa Central, condujo a que los Testigos de Jehová se las ingeniasen para

seguir distribuyendo publicaciones existentes escondidas, e incluso realizar nuevas. En el interior del país se ensayaron imprentas precarias, pero efectivas para conseguir el propósito propuesto. Por otro lado, los superintendentes de circuito, en conjunción con otros funcionarios de la organización, se encargaban de realizar la distribución, siempre de modo encubierto.

La confiscación de la literatura también iba de la mano de los terrenos de los Salones del Reino y de los bienes muebles contenidos en él. En general, no eran bienes de gran valor, dado que los Salones eran lugares más bien modestos. Muchos Testigos de Jehová realizaron reclamaciones por los terrenos de los Salones del Reino, dado que se trataba de su propiedad (muchos funcionaban en el fondo de las casas de algún miembro de la organización). En algunos casos, los terrenos fueron restituidos, siempre que no se utilizasen con fines religiosos; en otros casos, los mismos quedaron en poder de las autoridades municipales.

La Organización se adaptó a las condiciones nuevas de clandestinidad. Los superintendentes de circuito, quienes tenían dedicación exclusiva a la obra, comenzaron a trabajar en empleos de medio turno, con el objetivo de no levantar sospechas. Sus itinerarios se vieron ampliados, y fueron los responsables de comunicar las indicaciones del Comité de Sucursal a todos los ancianos de comunidad, precursores y proclamadores. Operaron como los canales de comunicación entre las indicaciones de la Casa Central y las diversas congregaciones distribuidas a nivel nacional. Una de las primeras directrices que comunicaron consistió en la modificación de las reuniones semanales. Las mismas debían realizarse de manera encubierta, ya sea en el campo, en un local abandonado o en un domicilio particular. Debían ser de pocos asistentes, no más de doce, con el objetivo de no alertar a las autoridades ni a los vecinos que los pudieran denunciar. Se modificó el vestuario, y la práctica de la testificación, fundamental para la Asociación, debía ser llevada adelante con sumo cuidado. Se promovía que los Testigos testificaran en sus lugares de trabajo, o bien que obtuviesen empleos que les facilitara la tarea sin que ello levantara sospechas (tales como tenderos, vendedores a domicilio o similares).

Tanto la revista ¡Despertad! de diciembre de 1978 como el Anuario de WTBS de 2001 recuperan una gran cantidad de testimonios que indican que los Testigos de Jehová fueron apresados durante la realización de sus reuniones, similares al que se transcribe a continuación:

“Algo similar ocurrió en Mar del Plata, donde un grupo de quince policías entraron por asalto a un lugar particular y detuvieron a diecinueve personas adultas y tres menores por estar estudiando la Biblia juntos. Estuvieron detenidos durante 45 horas. En el transcurso de ese tiempo, otros cuatro Testigos de Jehová se acercaron al lugar para proveer de alimento y ropa a quienes se hallaban demorados. Estos también fueron arrestados” (¡Despertad! 22-09-1978).

Si bien las reuniones domiciliarias o en otros lugares se encontraban expresamente prohibidas, la práctica de la testificación casa por casa, una de las actividades religiosas primordiales de los Testigos de Jehová, no tenía prohibición oficial. Tal como explica Marinozzi (2011):

“Más allá de las detenciones, el proselitismo domiciliario era una actividad que no estaba incluida en las restricciones que estipulaba el Ejecutivo para con esta religión. Tal es así que el 22 de febrero de 1980 el Dr. Sorokowsky, Comisario Jefe de Asesoría Letrada, solicitaba al Ministerio del Interior instrucciones para saber cómo actuar ante el <<adoctrinamiento domicilio>>. En algunos de estos casos se estimaba que podría encuadrarse la conducta de mención por parte de los integrantes de la secta, en la infracción que prevé y sanciona el artículo 81 de la Ley 8031 (Código de Faltas). En consecuencia corresponde detener a los nombrados in flagranti, al solo efecto de instruir actuaciones contravencionales con intervención del Sr. Juez de Faltas” (Marinozzi, 2011: 99).

Según estimaciones de la Organización realizadas en 1978, durante el primer año de la dictadura, en 1976, fueron arrestados aproximadamente 320 personas en 38 ciudades distintas de varias provincias del país (¡Despertad!, 22-09-1978). Asimismo, muchos jóvenes que eran convocados al Servicio Militar Obligatorio, y se presentaban como objetores de conciencia, eran puestos presos, con sentencias que duraban entre dos y cuatro años, a pesar de que el tiempo de servicio de la conscripción era de un año máximo.

Frente a los sucesos ocurridos en el país, la Casa Central de los Testigos de Jehová, localizada en Brooklyn, comenzó a hacer pública la situación de sus hermanos en Argentina. En varias de sus publicaciones semanales de tirada mundial se hacía mención a la prohibición del gobierno de facto de la práctica religiosa. Por ejemplo, en la edición de Noviembre de 1976, en la revista ¡Despertad! apareció una sección que hacía referencia a las medidas tomadas por el gobierno militar y a la imposibilidad de practicar el culto en Argentina. En la edición de marzo de 1977 de la revista La Atalaya se hacía mención a los arrestos de hermanos que se encontraban realizando las reuniones semanales. En los años posteriores, tanto en 1978 como 1979, aparecieron noticias sobre lo acontecido en Argentina desde el inicio de la dictadura en la revista ¡Despertad! En esas ediciones también se convocaba a los creyentes de todo el mundo a que instaran al gobierno argentino a modificar su posición con relación a la creencia religiosa. Sin dudas, de todas las publicaciones, la más elocuente con relación a lo que sucedía en Argentina con los Testigos de Jehová por aquellos años fue la edición del 22-09-1978 de ¡Despertad! Los artículos de la revista eran: “Argentina: ¿campeona de la libertad... o de la intolerancia religiosa?”; “Se intensifica la intolerancia religiosa”; “lo que sucedió después de la proscripción”. Tal vez lo más interesante de las publicaciones no era el relato o la crónica de lo sucedido, sino la mención de que se habían violado derechos humanos fundamentales, especialmente el de libertad religiosa. También convocaba a todos los creyentes a realizar una interpelación postal a las autoridades argentinas, de las cuales brindaba el domicilio postal. Al mismo tiempo, las publicaciones de los Testigos hacían

referencias a artículos y editoriales de otros periódicos en el mundo en donde se hacían menciones al caso argentino.

Además de tomar acciones tendientes a dar mayor visibilidad en la opinión pública sobre los sucesos relatados, los Testigos de Jehová iniciaron acciones legales, tanto a nivel nacional como internacional. Según explica Marinozzi (2011):

“Poco después, de agosto de 1976, los Testigos de Jehová presentaron un recurso de amparo basándose en la libertad de culto y el derecho de todo ciudadano y habitante del país garantizado por el artículo 14 de la Constitución argentina. En una primera instancia, el Poder Judicial falló a favor de los Testigos de Jehová. El 10 de marzo de 1977, el juez federal Dr. Jorge Cermesoni declaró ilegal el primer artículo del decreto 1867 que decía: <<Prohíbese en todo el territorio de la nación la actividad de la Asociación Religiosa Testigos de Jehová o La Torre del Vigía y Asociación Tratados Bíblicos y la de los grupos, entidades o asociaciones directa o indirectamente vinculación a dicha asociación” (Marinozzi, 2011: 106).

El juez federal justificaba su decisión sobre la idea de que el Poder Ejecutivo no contaba con jurisdicción sobre la cuestión sobre la cual estaba dictaminando la prohibición. Sin embargo, el fallo judicial no anulaba la legalidad del decreto 1867 en su totalidad, lo cual supuso un grave error a los ojos de los Testigos de Jehová. Por otro lado, el Poder Ejecutivo apeló la medida del juez Cermesoni, aduciendo que contaba con la jurisdicción que la Constitución prevé para el Poder, en tanto es el responsable último de reglamentar las garantías constitucionales.

Sin embargo, la apelación del Poder Ejecutivo no tuvo efectos positivos, y la Cámara Federal de Apelaciones de la Capital Federal ratificó el fallo original del juez federal Cermesoni, al tiempo que también revocaba los artículos que prohibían el libre ejercicio del culto. No obstante este “triumfo legal”, los medios periodísticos recuperaron la noticia

con ambivalencia. Tal como señala Marinozzi (2011), el diario La Prensa del día 24 de junio de 1977 señalaba que “una secta” podría ahora ejercer libremente su culto en locales propios. De este modo, los medios periodísticos seguían “acusando” a la Organización de los Testigos de Jehová de ser un grupo social que contravenía los intereses nacionales; el apelativo a ser considerada como una secta hacía manifiesta la intencionalidad de ciertos medios de comunicación de manifestarse en favor de los intereses del gobierno de facto.

El fallo de la Cámara de Apelaciones señalaba que:

“La libertad religiosa es uno de los derechos más importantes del hombre y que la Constitución la consagra enfáticamente en sus artículos 14 y 20 al declarar que los ciudadanos de la Nación y los extranjeros gozan del derecho de profesar libremente su culto (...) el homenaje que el hombre tributa a Dios no puede ser restringido salvo que en el desarrollo de sus actos se afecte la moral y el orden público” (Marinozzi, 2011: 107).

Pese a todo, el gobierno de facto, el cual había ya dado sobradas muestras de irrespeto y desprecio por la legalidad constitucional, decidió apelar nuevamente, ahora frente a la Corte Suprema de Justicia. Mientras la Corte se expediera con relación al caso, las medidas estipuladas por el gobierno de facto se mantendrían vigentes. También es menester señalar que los miembros de la Corte Suprema durante el período de la última dictadura tenían un carácter fuertemente conservador, y claramente proclive a los intereses del gobierno dictatorial. De tal modo, cuando el caso es presentado a la Corte por medio de un recurso extraordinario, la resolución del mismo tenía un cierto final anticipado. La Corte asume como legítimo el recurso solicitado, justificado sobre la razón de que se consideraba que el comportamiento de los Testigos de Jehová implicaba un cuestionamiento a la autoridad nacional, lo cual podía y debía ser considerado como una falta gravísima, en el contexto de la “guerra interna” que se estaba librando en ese momento, según la perspectiva asumida por las Fuerzas Armadas. Por su parte, el Procurador General de la Nación consideraba que los Testigos de Jehová se encontraban

actuando por fuera de la ley, y no estrictamente debido al decreto cuestionado, sino más bien debido a que aún se encontraba en vigencia la proscripción original de 1950. De tal modo, el hecho de los Testigos de Jehová siguieran desarrollando sus prácticas de proclamación, testificación, reuniones y culto eran prácticas que debían ser consideradas ilegales.

Sea como fuese, en diciembre de 1977 la Corte Suprema de Justicia falló en favor del Gobierno Nacional. La Corte se basó en cuestiones “de forma” y no “de fondo”. De tal modo, no discutía en su fallo si el derecho de libertad religiosa se veía lesionado por el decreto nacional, sino más bien justificaba la aplicabilidad del mismo sosteniendo que existía suficiente base normativa para legitimar su aplicación. En síntesis, la Corte no estaba tomando una decisión sobre el derecho de libertad religiosa, el cual los Testigos de Jehová aducían se encontraba lesionado, sino más bien señalaba que el proceso tenía un vicio de forma, al asumir una vía legal que no era la correcta. Según la Corte, el pedido de recurso extraordinario no se encontraba adecuadamente fundado; por tal motivo, no correspondía darle curso. Esta decisión de la Corte tenía implicancias notables para la Asociación de los Testigos de Jehová, en especial sobre el modo de actuar en el futuro. Marinozzi (2011) explica que:

“De esta manera, la Corte Suprema terminaba por darle un apoyo tácito a la medida tomada por el Ejecutivo. Por otra parte, agotaba las posibilidades que tenían los Testigos de Jehová de conseguir un reconocimiento legal por vía del Poder Judicial, ya que de aquí en más deberían encauzar su solicitud solamente a través del Fichero de Cultos procurando obtener la inscripción. Algo que desde el año 1950 se había intentado varios veces y que nunca habían conseguido” (Marinozzi, 2011: 109).

Los medios de comunicación recogieron la noticia del fallo con la misma animadversión que previamente habían asumido con las decisiones judiciales previas. Según el diario La

Nación, los Testigos de Jehová conformaban una secta peligrosa, en especial porque a partir de su ideario:

“(...) [provocan] graves problemas de orden cívico y político por la confusión entre el concepto exacto de religiosidad y el respeto formalmente debido a los símbolos nacionales” (La Nación, 17 de febrero de 1978).

Otros medios periodísticos se hicieron eco de la noticia de forma similar. El cuestionamiento mayor sobre la Asociación de los Testigos de Jehová consistía básicamente en dos tópicos: por un lado, su condición de secta, entendida como una idea peyorativa en donde sus integrantes podían ser considerados de manera análoga al de “grupos subversivos”; por otro lado, el hecho de que ciertos elementos del ideario de la Asociación se alejara del imaginario de nación entendida como “comunidad imaginada” desde la perspectiva de las propias Fuerzas Armadas.

Para 1977, el gobierno de facto ya había avanzado en la creación del Registro Nacional de Cultos, el cual operaría en reemplazo del Fichero de Cultos, y le otorgaba jurisdicción y competencia nacional para las cuestiones vinculadas con los demás cultos distintos del católico. Al mismo tiempo, para la misma época se comienzan a conocer las primeras denuncias de violación a los derechos humanos. Las denuncias de desapariciones de personas tomaban cada vez un carácter más público y difundido. Asimismo, la violación de otros derechos fundamentales tomaba mayor publicidad.

Ya en 1976 la Asociación de los Testigos de Jehová se había puesto en contacto con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), organismo internacional vinculado con la Organización de Estados Americanos. La Asociación hace conocer frente a la CIDH la violación del derecho de libertad religiosa, al tiempo que manifiesta frente a este organismo que considera inconstitucional el decreto del Poder Ejecutivo el cual prohibía las actividades de culto. Todo ello había provocado la clausura de los muchos Salones del Reino que la Organización tenía en el país, a la vez que también de la Oficina

Central. La Asociación denunciaba, asimismo, que existían al menos veintiún miembros de la Organización que se encontraban ilegalmente encarcelados por motivos religiosos. La denuncia es aceptada por la CIDH, y registrada bajo el caso número 2137, el cual es recuperado en el Informe Anual de la Comisión, en 1978.

El informe elaborado por los Testigos de Jehová era sumamente detallado. En el mismo:

“(...) se incluía información sobre algunas de las detenciones que se habían producido en la provincia de Misiones. En el caso de la apelación que se había presentado a favor de seis Testigos de Jehová que fueron arrestados en la población de Apóstoles, ésta había sido denegada por la Corte Criminal y Correccional de Apelaciones y Menores. Por otra parte se informaba de un caso, esta vez en Puerto Rico, también provincia de Misiones, en donde se había encarcelado durante 60 días a dieciséis personas” (Marinozzi, 2011: 112).

El informe detallaba, de esta manera, las distintas situaciones que la Asociación consideraba violaciones a los derechos humanos. Asimismo, explicaba en detalle el curso que había tomado el caso del decreto 1867 y las decisiones tomadas por la Corte Suprema en favor del gobierno de facto.

La respuesta por parte de la CIDH fue, sin dudas, positiva para la Asociación de los Testigos de Jehová. Al considerar las pruebas e informaciones presentadas con relación al caso 2137, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos consideraba que el gobierno argentino había violado varios derechos fundamentales: por un lado, el derecho a la seguridad e integridad de la persona, consagrado en el artículo 1; por otro lado, el derecho a la libertad religiosa y de culto, presente en el artículo 5. También la CIDH entendía que el derecho de asociación y protección sobre la detención arbitraria, todos ellos consagrados en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, habían sido violados por el gobierno de facto. De tal modo, la CIDH establecía como recomendación para el gobierno argentino la restitución del derecho de libertad de

culto, en general, y eliminar todas las medidas tomadas en contra de los Testigos de Jehová, en particular.

Sin dudas, la recomendación de la CIDH tuvo un efecto positivo para los Testigos de Jehová. Tal como explica Marinozzi (2011):

“Hacia mediados de 1978 el Ministerio del Interior consideraba oportuno evitar cualquier medida o acción que alimente la <<campaña orquestada dentro y fuera del país tendiente a demostrar que en la Argentina se ha producido un brote de persecución religiosa>>. Por ello, las órdenes eran evitar toda acción policial en contra de los Testigos de Jehová o cualquier otra acción que pudiera ser interpretada como una violación a la libertad de cultos” (Marinozzi, 2011: 112).

En el contexto de la crisis del gobierno de facto, y de la generalización de denuncias por violaciones a los derechos humanos y desaparición de personas, el gobierno de facto de Rafael Videla decide, por medio del decreto 2683, levantar la proscripción a la Asociación de los Testigos de Jehová. El decreto tiene fecha 29 de diciembre de 1980. Si bien los Testigos de Jehová no estaban ya proscriptos, tampoco se encontraban reconocidos como un culto por el Registro Nacional de Cultos. Dicho Registro, cuyo principal objetivo implicaba tener un control centralizado en manos del gobierno nacional con relación a los cultos no católicos, había rechazado el pedido de los Testigos de Jehová para ser reconocidos como un culto legítimo, de modo tal que el gobierno nacional no requería de una prohibición explícita a los Testigos de Jehová para evitar que pudieran llevar adelante sus prácticas religiosas; era suficiente con que la Asociación no contase con el registro debido en el organismo oficial para considerar sus actividades como actividades ilegales.

Al conocerse que la prohibición que recaía sobre los Testigos de Jehová ya no se encontraba vigente, muchos miembros de la Asociación solicitaron autorización a las autoridades locales para llevar adelante sus prácticas religiosas. En la ciudad de Lincoln, en

la provincia de Buenos Aires, los miembros de la Organización solicitaron autorización a la policía local para llevar adelante reuniones en los Salones del Reino y testificación en la vía pública (Anuario WTBTS, 2001). En virtud de ello:

“La solicitud fue elevada al Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y al Ministerio de Gobierno, por medio de la Secretaría de Inteligencia de la Gobernación de Buenos Aires. El 13 de enero de 1981, el Ministro de Gobierno de la provincia de Buenos Aires autorizó la actividad que se desarrolle dentro del ámbito de local cerrado, sin trascendencia al exterior, no autorizándose los actos de carácter público o llevado a cabo en la vía pública” (Marinozzi, 2011: 115).

Sin embargo, el Director Nacional de Culto de ese momento, el Coronel Rodolfo Tito, decidió el 20 de marzo del mismo año prohibir las reuniones públicas llevadas adelante por los Testigos de Jehová (Marinozzi, 2011). Aducía, con razón, que dado que la Organización no se encontraba inscripta en el Registro Nacional de Cultos, a pesar de no versar sobre ella ninguna prohibición explícita (como previamente existía, en virtud del decreto 1867), las prácticas religiosas de esta asociación no eran legales.

El año 1982 supuso una coyuntura complicada para la Asociación. El desarrollo de la Guerra de Malvinas implicó que las autoridades públicas ejercieran un mayor control sobre las prácticas de los Testigos de Jehová. La Dirección General de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires ordenaba a sus funcionarios que ejerciera actividades de control a la secta de los Testigos de Jehová, aduciendo que:

“(…) estarían visitando domicilios particulares, incitando a los visitados a no colaborar con las autoridades militares, ni con las tropas, con motivo del conflicto con Gran Bretaña (...) la colaboración que presten van a los militares y no a las tropas y que Dios no justifica la guerra” (Marinozzi, 2011: 115).

De este modo, los servicios de inteligencia elaboraron una gran cantidad de informes vinculados con sus actividades de control a los Testigos de Jehová. Se explicaba en tales informes que la Organización se encontraba operando de manera activa en la provincia de Buenos Aires (y en otras localidades del interior del país). Por un lado, los informes sostenían la postura de neutralidad de los Testigos de Jehová con relación al conflicto armado; se explicaba que no sostenían una postura de apoyo ni en contra con relación a la guerra. Sin embargo, se señalaba que sus actividades de proselitismo asociadas a la negación de involucrarse en el conflicto implicaba un riesgo significativo para el orden nacional.

Sólo cuando se recuperó finalmente la democracia, también los Testigos de Jehová obtuvieron el reconocimiento por parte del Estado nacional para el ejercicio libre de su culto. El 8 de marzo de 1984, el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, por medio de la resolución Nro. 264, aceptaba la solicitud de inscripción de la Asociación de los Testigos de Jehová en el Registro Nacional de Cultos. A partir de este hecho, las actividades de la Organización ya no serían consideradas ilegales por parte del Estado, y las acciones de control, vigilancia y persecución serían concluidas.

El análisis documental permite recuperar varios sucesos en los cuales los Testigos de Jehová fueron protagonistas de violaciones a derechos fundamentales en virtud de su adhesión religiosa. Marinozzi (2011) describe en detalle el caso de Juan Sciammarella y su esposa, ambos Testigos de Jehová, quienes fueron apresados debido a su negativa de entonar el Himno Nacional, en ocasión de asistir a ver una película en el cine Ambassador, durante el mes de julio de 1979. En aquella oportunidad, y previo al inicio de la proyección fílmica, se comenzó a escuchar el himno nacional, de modo tal que todos los presentes en la sala se pusieron de pie y entonaron sus estrofas. Sin embargo, el matrimonio Sciammarella, el cumplimiento de sus mandatos religiosos, prefirió no cantar el himno, y asumir una posición de respeto con relación a la situación general. Tampoco se pusieron de pie. A partir de ello, se recibió una denuncia vinculada con la falta de respeto a los símbolos patrios, presumiblemente presentada por alguno de los presentes en la sala

(dado que no había efectivos policiales en la misma en ocasión del suceso). Tres años después, en abril de 1982, el juez Montoya, de la Sala I de la Cámara Federal en lo Criminal y Correccional establecía como sentencia la pena de un año de prisión en suspenso a ambos miembros de la familia, por el delito de menosprecio a los símbolos nacionales.

De este modo:

“Aun cuando el comportamiento de estos individuos respondía a sus convicciones religiosas la justicia decidió castigar dicho comportamiento ya que por encima de la libertad de cultos había valores más elevados como ser el orden social, la moral, las buenas costumbres y hasta el espíritu de las instituciones políticas” (Marinozzi, 2011: 117).

A pesar de los Testigos de Jehová fueron objeto de seguimientos y persecuciones por parte de los servicios de inteligencia durante la época de la última dictadura militar, gran parte de los efectivos de las fuerzas de seguridad no los consideraban “verdaderos delincuentes”; en general, se los consideraba más bien “fundamentalistas”, pero poco peligrosos. Muchas veces se hace mención de que los efectivos policiales los tomaban presos, pero los liberaban sin hacerles el ingreso en la dependencia policial. Consideraban que no eran realmente “peligrosos”. En el trabajo de campo realizado, se logra recuperar estos sentidos. Diego (44 años, anciano de la Comunidad) relata:

“La época de la dictadura fue dura para muchos hermanos... Muchos de ellos eran apresados por la policía porque decían que incitaban a las personas a no cumplir con sus obligaciones como ciudadanos... No sé, es difícil de explicar... Los Testigos no creemos en la guerra, pensamos que toda guerra es por culpas de los hombres, por no seguir lo que Jehová nos pide que hagamos... Y los hermanos predicaban estas noticias... Imaginate que sos visitado por un hermano y te da este mensaje, ¡qué maravilloso! Muchas personas, luego de escuchar lo que Jehová tiene para decirles, decidían libremente decirle no a la

guerra... Y claro, eso no era bien visto por la policía o los militares” (Diego, 44 años, anciano de la comunidad).

El relato de Diego permite recuperar dos elementos importantes: por un lado, que efectivamente los Testigos de Jehová continuaron con sus actividades de proselitismo y predicación durante la etapa de la proscripción, y especialmente, durante la última dictadura militar, donde los controles de las agencias de seguridad eran más severos. Al mismo tiempo, el testimonio enfatiza la idea de que los Testigos de Jehová no “obligaban” a aquellos a quienes predicaban a aceptar la negativa de legitimar la guerra (durante el conflicto de Malvinas) ni al gobierno de facto. Se señala en varias ocasiones del testimonio de Diego que la elección que hacían los sujetos a quienes se predicaba era “libremente” seleccionada. El relato de Diego continúa:

“Muchos de nosotros que tuvimos que hacer el servicio militar obligatorio terminamos presos por ser Testigos de Jehová. Pero los que estaban en las calles predicando, en general, si bien eran perseguidos por la policía, zafaban... A veces, a algunos hermanos los demoraban en la comisaría, o si los veían predicar en las casas, les decían que se fueran a otro lado a molestar... La policía no creía que los Testigos fueran peligrosos... Incluso algunos hermanos me contaron que los policías pensaban que estaban para hacer cosas más importantes que perseguir a los Testigos” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

De este modo, es posible advertir que si bien los Testigos de Jehová eran comúnmente denunciados, los mismos no eran objeto de una animosidad especial por parte de las fuerzas de seguridad. Al mismo tiempo, resalta el hecho de que, justamente, muchas de las aprensiones realizadas fueran a partir de las denuncias de ciudadanos comunes, que nada tenían que ver con las agencias de seguridad que ejercían el control. Marinozzi (2011) señala que:

“El tratamiento que se les dispensó a los Testigos de Jehová durante la dictadura muestra los límites que tuvo la libertad de cultos a lo largo de los años del gobierno militar. Por encima de la garantía que la Constitución argentina daba a sus ciudadanos y habitantes de ser libres para profesar su propia religión, existió durante los años del Proceso un valor más elevado: la Patria” (Marinozzi, 2011: 118).

La persecución a los Testigos de Jehová durante la última dictadura militar no fue algo exclusivo de ese periodo. Previamente, y a partir de la “primera proscripción”, los Testigos fueron objeto de seguimiento, control y violación de sus garantías constitucionales. Sin embargo, las acciones tomadas durante los años de la última dictadura fueron más severas (especialmente para aquellos que debían llevar adelante el servicio militar obligatorio), lo cual condujo a los miembros de la Organización a establecer un paralelismo entre lo sucedido durante el gobierno de facto con la persecución de los Testigos de Jehová durante el régimen nazi, en Alemania. José (52 años, funcionario de Betel), explica que:

“La época de la dictadura en la Argentina fue parecida a lo que pasaron nuestros hermanos durante el nazismo. En esa época, a los Testigos de Jehová se los marcaba con una brazaletes de color púrpura, viste... parecido a como se los marcaba a los judíos con la estrella de David... Muchos de ellos fueron enviados a campos de concentración y también fueron asesinados...” (José, 52 años, funcionario de Betel).

En ocasión de una de las observaciones no participantes realizadas en la sede de Betel, casa central de la Organización de los Testigos de Jehová en Argentina, se observó el desarrollo de una muestra fotográfica llevada a cabo en el museo que tiene la Organización allí. La muestra consistía en la exposición de fotografías de los Testigos de Jehová durante el régimen nazi. Se hacía, por otro lado, un paralelismo entre tales sucesos con lo sucedido en la Argentina en ocasión de la última dictadura militar. Por ejemplo, en una sección del

museo, se exponían ejemplares de Biblias y otros materiales gráficos de difusión utilizados tanto por los Testigos alemanes en la época nazi, como así también los mismos materiales utilizados por los Testigos de Jehová durante el último gobierno de facto. Por otro lado, José (52 años, funcionario de Betel), quien fuera el responsable de acompañar en la visita por el museo, explicaba que:

“Acá tenés por ejemplo algunas de las cosas que usaron los Testigos durante el régimen nazi... Esa época fue muy terrible para nuestros hermanos, tuvieron que resistir y sólo lo lograron por la fuerza de Jehová... Fijate que eso también pasó en la Argentina, cuando estaba la época de la dictadura... Pero los Testigos de Jehová somos fuertes, porque Dios nos acompaña y porque sabemos que la Verdad siempre triunfa...” (José, 52 años, funcionario de Betel).

Por otro lado, explica que:

“El problema que sufrimos durante la dictadura también estuvo motivado porque los medios de comunicación fueron muy injustos con nosotros... Viste que te mostré esa nota de Gente en donde decía que los Testigos éramos una secta que les enseñaba a los chicos a no respetar la bandera... Bueno, los medios en general siempre tuvieron una mirada más o menos negativa de nosotros... Pero cuando te ponías a hablar con la gente común, ellos te terminaban diciendo que tenían una idea equivocada de nosotros... que no éramos como ellos pensaban...” (José, 52 años funcionario de Betel).

El testimonio de José resulta sumamente valioso para reconocer el impacto que tuvieron ciertas publicaciones en la ciudadanía durante la época de la última dictadura. En este sentido, resulta valioso también recuperar, a partir del análisis documental, lo expresado por el diario “Buenos Aires Herald” en el año 1980:

“(...) Ninguno de los partidos políticos, tan gozosamente dispuestos a denunciar la política económica del gobierno, se ha atrevido a levantar su voz en defensa de esta pequeña y no amada secta. La Iglesia, a despecho de los inequívocos llamamientos del Papa a la tolerancia religiosa, ha permanecido silenciosa (...)”
(Buenos Aires Herald, 14-02-1980).

La mayoría de los medios de comunicación se hicieron eco de la mirada impuesta por el gobierno de facto, si bien es difícil saber si efectivamente se trató de una imposición, o bien de una congruencia de criterios sobre el modo de percibir a los Testigos de Jehová. Sea como fuese, lo cierto es que medios de prensa de importante difusión (la revista Gente, el diario La Nación) comunicaron en varias oportunidades la existencia de una “secta” que denostaba los símbolos patrios y que promovía en los niños la falta de respeto por la nación. Por su parte, la Organización insistía en la pretensión del reconocimiento de la garantía constitucional del ejercicio libre de su culto, y a pesar de la existencia de una proscripción, siguió ejerciendo sus actividades de proclamación.

De este modo:

“Militares, partidos políticos, medios periodísticos, instituciones eclesiásticas, establecimientos educativos y un buen número de ciudadanos estuvieron de acuerdo en las medidas tomadas en contra de los Testigos de Jehová. El punto en donde confluían elementos tan heterogéneos era la preservación de la Nación, ya que el comportamiento “disociador” de estos religiosos “atentaba” contra la misma” (Marinozzi, 2011: 119).

8.3.3.2. Los Testigos de Jehová y la última dictadura militar.

Según informó el diario Página 12 en mayo de 2006, se estima que durante el periodo de tiempo que transcurrió entre 1971 y 1987 hubo aproximadamente cuatro mil Testigos de Jehová presos en cárceles militares o establecimientos penitenciarios comunes, debido a

su negativa de participar del Servicio Militar Obligatorio (Página 12, 11-05-2006). No obstante, no fue en la única parte de la historia del país en que existieron presos políticos Testigos de Jehová debido a este motivo. Como ha relevado el trabajo de campo, los Testigos de Jehová también fueron colocados en prisiones durante el gobierno de Juan Carlos Onganía. Según relata Juan José (55 años, anciano de comunidad):

“El procedimiento era bastante común, o al menos eso parecía. Cuando te tocaba presentarte en el regimiento que te hubiera tocado, los Testigos de Jehová decíamos que éramos Testigos, y entonces te separaban de la fila. Un amigo mío que estuvo también preso me contó que luego lo llevaron aparte y le dijeron si estaba seguro que no iba a hacer la conscripción. Él les dijo que sí, que estaba seguro... Entonces lo mandaron preso... Igualmente, siempre te trataban bien... Por lo menos, a mí siempre me trataron bien...” (Juan José, 55 años, anciano de la Comunidad).

El Servicio Militar Obligatorio fue establecido en la Argentina en el año 1901, por medio de la ley 4031. En el año 1967, durante el gobierno militar de Onganía, la ley es modificada. En virtud del contexto socio-político específico⁷⁵, la modificación de la ley sostenía que todo varón argentino se encontraba en condición y, por lo tanto, obligado a cumplir con la conscripción cuando cumpliera veinte años de edad. La asignación de la fuerza a la cual le correspondía a cada uno se haría por medio de un sorteo. La incorporación al servicio militar se hacía una vez que cada persona seleccionada se presentara ante la autoridad militar que le correspondiese. En esa oportunidad, se realizaba un control médico que, en caso de ser superado, habilitaba al sujeto a comenzar el servicio militar. La ley, por su parte, establecía una serie de excepciones para realizar la conscripción. La primera se

⁷⁵ Recuérdese que para aquel entonces hubo una significativa modificación en el modo de concebir al enemigo “externo”. Según la Doctrina de la Seguridad Nacional, ideada por Estados Unidos, y generalizada por aquellos años, el enemigo de la nación se encuentra inserto en la propia sociedad, de modo tal que su comportamiento asume el carácter de un subversivo. La cercanía de la exitosa Revolución Cubana generó entre un sector importante de las Fuerzas Armadas una cierta certeza respecto de la posibilidad real de una revolución socialista en el continente americano. Para un desarrollo más amplio de estas cuestiones, véase Romero (2003).

relacionaba al estado físico del postulante. Ya fuese por enfermedad o defecto físico, existían ciertas condiciones médicas que exceptuaban al postulante de ser incorporado al servicio. La segunda excepción se relacionaba con el desempeño de alguna función pública específica. La tercera se vinculaba con la situación familiar del postulante. Si el mismo era el único sostén de la familia, y se encontrase o bien casado, o bien a cargo de su madre viuda, fuese hermano mayor de otros menores y huérfanos o bien se encontrase a cargo de personas mayores de setenta años, todo ello era suficiente para ser eximidos. La última excepción se vinculaba con la condición de ser ministros religiosos; todos los ministros religiosos se encontraban exceptuados. Si bien para la creencia de los Testigos de Jehová, todo creyente puede ser considerado un “ministro”, lo cierto es que la excepción de la normativa del Servicio Militar Obligatorio estaba pensada, en realidad y en forma exclusiva, para los sacerdotes católicos. Por tal motivo, a ministros religiosos de otras creencias les resultaba muy difícil, cuando no imposible, ser exceptuados a partir de esta causa. Más allá de esto, para poder serlo, la religión de la cual se era ministro debía estar inscripta en el Fichero de Cultos. El culto de Los Testigos de Jehová no lo estaba, de modo tal que tampoco podía hacer alusión a esta excepción específica.

En muchos casos, los Testigos de Jehová que eran declarados inaptos en virtud de su condición física, al declararse como objetores de conciencia, eran sometidos a una nueva revisión o a decisión de la Junta Médica y, finalmente, aceptados en el servicio. Marinozzi (2011) recupera un testimonio de Ernesto Moreau, abogado de los Testigos de Jehová que presentaron sus reclamaciones ante la APDH:

“(...) cuando se los sometía a revisión médica a los Testigos de Jehová, tengo muchas casos que se los eximía porque eran inaptos (...) Cuando se enteraba el médico que era Testigo de Jehová, lo hacía ingresar en el Servicio Militar Obligatorio, lo cual es contradictorio porque eran personas que se sabía que era lo que les iba a ocurrir (...) Son inaptos, pero luego la inaptitud era tachada y se hacía otro documento médico y entonces aparecían como incorporados (Marinozzi, 2011: 126).

Esta referencia coincide plenamente con lo recuperado por el trabajo de campo realizado en el marco de esta investigación. Según relata Juan José (52 años, anciano de la Comunidad):

“(...) Cuando a mí me tocó hacer la colimba, mi mamá se puso muy triste, porque se sabía lo que iba a pasar... La verdad es que los Testigos de Jehová no podemos mentir... Y yo sentí que Jehová iba a estar conmigo, que no me iba a abandonar... Sabíamos en casa que lo más probable era que tuviera que pasar un tiempo en prisión... pero, ¿qué podía hacer? Cuando me tocó hacer la revisión médica, mi mamá esperaba que me saliera mal, pero siempre tuve buena salud (risas). Así que cuando me tocó presentarme, me formé en la fila, y les informé a los... oficiales que era Testigo de Jehová, y que mi fe me impedía tomar un arma... Me separaron... Y después estuve en prisión...” (Juan José, 52 años, anciano de la Comunidad).

Marinozzi (2011) también recupera un testimonio similar:

“(...) La opción en ese tiempo era irse del país, irse del país implicaba muchas cosas que yo no quería porque mi idea era, en la juventud que yo tenía y lo que entendía en ese momento, que yo tenía una plena fe y una convicción. Quería probar mi fe y mi convicción y estaba seguro que Jehová me iba a ayudar. Veía como cobardía escaparse a esto que para mí era una prueba de integridad importante a pesar de que era difícil la incertidumbre especialmente en los meses anteriores (...)” (Marinozzi, 2011: 127).

En la discursividad de los Testigos de Jehová, la presentación al Servicio Militar Obligatorio implicaba necesariamente una prueba de fe. Al mismo tiempo, la experiencia negativa sufrida durante el tiempo de reclusión se consideraba como una muestra de que el Testigo de Jehová conocía “la verdad”, en tanto que debía padecer de problemas de igual

magnitud que los primeros cristianos, los cuales también fueron perseguidos. Diego (44 años, anciano de la Comunidad) relata:

“(...) para los Testigos que estuvieron presos, el haber pasado por esa experiencia terrible fue una prueba, pero al mismo tiempo, una muestra del poder de Jehová. Yo te cuento que todas las personas a las que conozco que les pasó eso, lo volverían a hacer... No podés ser Testigo de Jehová sólo cuando te conviene... Tenés que confiar en que Dios te acompañará siempre y que te protegerá... (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Por otro lado, según información recolectada por la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (en adelante, APDH), el tratamiento que recibieron muchos Testigos de Jehová durante la última dictadura militar distaba de ser “bueno”. La APDH recogió una importante cantidad de testimonios de Testigos de Jehová que fueron encarcelados durante el último gobierno de facto debido a su negativa de cumplir con el Servicio Militar Obligatorio. La recolección documental permite, entonces, aportar información significativa respecto de estos sucesos.

Con relación a los testimonios recolectados en las presentaciones que se hicieran frente a la Justicia, la APDH explica que:

“(...) perdió su libertad el día 4 de octubre de 1972 en La Plata. Al presentarse, lo separan, lo dejan 8 horas parado, luego lo llevan al calabozo, previo sacarle sus pertenencias: bolso, Biblia, dinero, cinturón, ropa lo trasladan, aproximadamente en noviembre de ese año, a la Escuela de Artillería, con asiento en Campo de Mayo, continuó la tortura psicológica y los tratos degradantes, ejercidos por suboficial de apellido BENITEZ, alias “La Hiena”, “El Alcalde” También acostumbraba llevar en su mano una fusta, al estilo nazi, para intimidar. En una oportunidad otro suboficial, golpeó muy fuerte con un palo de

goma, en la espalda a I., C.A. sin ningún motivo (...)" (Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 11-03-2015).

El tratamiento recibido por los oficiales militares a los Testigos de Jehová, quienes estaban presos por objeción de conciencia, era degradante y claramente incumplía con las normativas internacionales respecto del tratamiento debido a los presos políticos. Sin embargo, los Testigos de Jehová asumían justamente un tratamiento el cual no resultaba adecuado. Su condición de presos políticos los colocaba en la situación de ser objeto del aparato represivo del Estado, y en virtud de ello, de las acciones propias del terrorismo de Estado ejercido por las Fuerzas Armadas durante la última dictadura militar. Otro relato de lo sucedido en los presidios de Campo de Mayo o Magdalena describe el tratamiento que recibían los Testigos:

En C. de Mayo, al principio estaban dentro de un perímetro alambrado, le decían "El alambrado", allí los Testigos, eran 18, estaban en las Barracas. Los políticos estaban en unos calabozos, también dentro del alambrado. Luego sacaron a los Testigos del alambrado, los trasladaron a una cabaña que había sido de oficiales, y dentro del alambrado quedaron los políticos. Posteriormente colocaron chapas alrededor, desde entonces los llamaron "Las Chapas" al centro clandestino. L., E.J. y P., D. N. recuerdan bien. Recuerda claramente, que a través de la pequeña ventana de su calabozo, veía los arribos nocturnos de numerosos autos Ford Falcon, de los cuales los militares descendían a personas encapuchadas y esposadas, que según se comentaba eran subversivos y algunos eran extranjeros. Eran alojados en calabozos y al amanecer se llevaban personas en esas mismas condiciones. Los calabozos donde alojaban a estos detenidos, emanaban un olor indescriptible. Al cabo de un tiempo, sacaron a todos los detenidos de la Prisión tanto a los comunes como a los Testigos de Jehová, del perímetro del alambrado. A los primeros los enviaron a Magdalena, junto con algunos Objetores de Conciencia. El resto fue alojado en una casa a 50mts del alambrado, donde anteriormente se destinaba a los oficiales detenidos. Luego la

Prisión fue tapiada con chapas para que no se viera lo que allí acontecía. Aun así, mi mandante pudo ver encerrados allí a presos y mujeres embarazadas. (...)
((Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 11-03-2015)).

Los Testigos de Jehová fueron, a su vez, y aunque suene redundante, testigos de los crímenes de lesa humanidad perpetrados por las Fuerzas Armadas durante los encierros ilegales en dependencias y centros de concentración. Según el relato de Marcelino Pereyra, Testigo de Jehová, recuperado por la APDH, él fue declarante de lo sucedido en un centro de concentración en la ciudad de Córdoba. El relato de Pereyra explica que:

“[la prisión militar en Córdoba] era utilizada en tiempo de la dictadura como centro de detención de supuestos subversivos, como se llamó a muchas personas detenidas. Se las torturaba y en algunos casos aún vivas se las quemaba. Es lamentable haber escuchado los alaridos de estos en las madrugadas. Después de un tiempo, fuimos asignados para realizar la limpieza de ese lugar con los signos propios de lo que allí había ocurrido: habitación con piso de tierra y paredes negras de hollín y costra pegada en las paredes y un olor fétido a pesar de que había sido dejada de ser usada durante un buen tiempo, pero es evidente que se trataba de restos de ropa quemada con restos humanos” (Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 11-03-2015).

Relatos similares al reproducido se repiten por cientos. Muchos Testigos de Jehová eran asignados a tareas de limpieza o bien a asistencia a algunos oficiales que, tal como luego fue declarado por los propios Testigos, se sospechaba formaban parte de los “grupos de tareas”, responsables en encarcelar e incluso desaparecer a personas. El tratamiento que recibían los Testigos de Jehová, al igual que otros presos, era degradante y contrario a toda norma legal. El relato de un Testigo de Jehová, recopilado por la APDH, es demostrativo de ello:

"En Campo de Mayo durante el tiempo que trabajé en el taller fui víctima del más indeseado de los castigos en prisión por demorarme 10 minutos en cumplir una orden: me pegó y fui aislado en el "chango" durante treinta días, un calabozo -ubicado en el centro clandestino de detención- pequeño, húmedo y frío, donde tiraban agua cada hora. Se adjunta plano realizado por Lares. En esa oportunidad conocí a los empresarios del Banco Hurlingham, uno de ellos estaba conmigo en el calabozo, de apellido Chabane. Después, un domingo, me dejaron salir al Patio y di una recorrida y en una habitación de la esquina al espiar por una ventana vi a una señora de unos 25 años embarazada, llevaba un vestido largo, era pecosa y con el cabello color castaño claro a mitad de la espalda. El vestido tenía florcitas rojas o algo similar. Me quedé contemplándola unos segundos por la ventana. Se notaba que estaba angustiada. Luego de pedirles me dejaron salir por varias veces, por fin lo logré, creo que el 30 de diciembre de 1978. Por muchos años tuve pesadillas de esos 3 años y 11 meses que estuve preso." (Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 11-03-2015).

Todos estos relatos resaltan los tratamientos inhumanos y degradantes que sufrían los presos en los campos de concentración. En varios casos, los Testigos de Jehová fueron también objeto de este tipo de trato contrario a toda regulación internacional relacionada con el cuidado de las personas en condición de privación de libertad. Un testimonio recolectado por la APDH expone que:

"(...) El 7 de abril de 1979, Distrito Militar San Martín. Allí quedó detenido. Sin embargo su Alta fue asentada luego, 2 de junio de 1979, en que fue trasladado al Batallón de Aviación de Ejército 601, con asiento en Campo de Mayo, ... lo obligaron a cavar un pozo de 2mts de largo, 50 cm. de ancho y 80cms de profundidad, propinándole golpes en su espalda con una vara. Sus victimarios le afirmaron que el pozo que cavara, serviría para que él pasara la noche adentro, porque no le correspondía otro lugar mejor,... algunos de los nombres de sus victimarios; Subteniente CATELLA, Oficial PEREZ COMETTO, Cabo1º REYES, Cabo

1º MEDINA, Teniente 1º FIORITTO, lo amenazan diciéndole "Sabemos todo de tu familia", "Subversivo, Pasivo" (sic), "Cáncer de la Nación". Otras formas de victimizar eran, gatillarle los fusiles FAL en la cabeza, o someterlo con un sable a simulacros de decapitamiento. (...) el 27 de julio de 1979, fue trasladado al Distrito Militar San Martín, por intervención del Capellán del Batallón, quien según comentarios escuchados por H. A. A., tenía a su cargo todo Campo de Mayo., a donde fue enviado luego de cuatro días. Allí vio a otros objetores , Z., A; M., R; C., N; L., R.; C., G.; R.; O.; C.; R.; y D., R; mi mandante trabajó en el "Horno de Ladrillos", que funcionaba bajo la supervisión del Sub oficial Mayor Oscar Raúl Pérez.(...)” (Relato H., A. A. S/ Reclamo Ley 24.043, Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 11-03-2015).

En general, tanto la investigación documental como los testimonios recuperados en el trabajo de campo reflejan un cierto modo de operar de las fuerzas militares en el caso de la negación de los Testigos de Jehová de llevar adelante el servicio militar obligatorio. Generalmente, una vez identificado al Testigo de Jehová en las unidades militares, era apartado del resto de los conscriptos. Esta primera identificación se daba a partir de dos situaciones típicas. La primera consistía en la identificación temprana de su condición como objetor de conciencia por el propio Testigo de Jehová. Por ello, cuando se presentaba ante las autoridades militares, el Testigo informaba su condición, y a continuación era llevado preso. En otros casos, la identificación corría por cuenta de los propios funcionarios militares. Generalmente cuando los conscriptos se formaban, gritaban a viva voz quiénes eran Testigos de Jehová y los apartaban. En algunos casos, se les amenazaba directamente con ser objeto de golpizas o violencia. Sin embargo, en todos los casos, los Testigos de Jehová objetaban su participación en la conscripción. Ello habilitaba, pues, el aislamiento y luego el traslado a alguna prisión. La figura legal que se les imponía era Prisión Preventiva Rigurosa. La mayoría de los Testigos de Jehová fueron trasladados a Campo de Mayo o al penal de Magdalena. Algunos también fueron llevados a la prisión de Azul, en la provincia de Buenos Aires.

Muchos de los Testigos de Jehová, previo al envío a prisión, eran obligados a desarrollar actividades en la cocina de la unidad militar, o a prestar asistencia a algunos de los oficiales y personal militar. En general, mantenían una buena relación con los funcionarios militares. Sin embargo, las condiciones y el tratamiento recibido distaban de ser bueno. Marinozzi (2011) recupera el caso de Daniel, un Testigo de Jehová cuyo relato está registrado en el expediente 447.228/98 ante el Subsecretario de Derechos Humanos y Sociales:

“(...) Él se había presentado para plantear su objeción de conciencia [en Campo de Mayo] e inmediatamente fue aislado en un pabellón, con la prohibición de hablar y luego colocado en una habitación sin cama ni colchón. Mes y medio más tarde, el 3 de junio de 1978 fue trasladado a la Prisión Militar de Campo de Mayo y encerrado en un calabozo individual. En este lugar, donde se encontraban otros Testigos de Jehová en la misma condición, eran despertados frecuentemente por el jefe de guardia quien los obligaba a salir a la intemperie a base de golpes e insultos. Por otra parte, durante el día eran privados de comida, agua y atención sanitaria (Marinozzi, 2011: 131).

El tratamiento indigno al que fueron sometidos los presos Testigos de Jehová también fue reconocido por los entrevistados en el trabajo de campo realizado. Por ejemplo, Luis (59 años, anciano de la Comunidad) recuerda:

“En general te trataban bien en la cárcel, pero no siempre era así... Algunas veces te hacían salir con lluvia y te ponían a hacer ejercicio... a la noche... Otras veces te insultaban... te decían groserías... no me gustaría decírtelas porque eran muy groseras, pero imagínate, tenían que ver con la hombría y esas cosas... Recuerdo que a un Testigo con el que nos hicimos amigos ahí un día le pegaron mucho, mucho... Le decían que era un basura porque no quería a su patria...(...) a mí por suerte nunca me pegaron... pero si me insultaron mucho o me hacían

dormir en el piso, con frío... a veces no te daban de comer... depende del humor que tenían ese día..." (Luis, 59 años, anciano de la Comunidad).

Marinozzi (2011) recupera un testimonio de sumo valor para entender el trato que se les dispensaba a los Testigos de Jehová, al tiempo que las estrategias de resistencia que ellos desarrollaban. El caso corresponde a Marcos Ledesma, tratado por la APDH, quien relata:

"El tiempo que estuve en el calabozo que no había que leer, no había nada, yo trataba de hacer mucho repaso de los temas que había leído. Tenía solamente dos años de bautismo, pero repasaba artículos de La Atalaya estudiados, libros que había leído. (...) los primeros tres meses me mantuvieron totalmente incomunicado. Se ve que le dieron orden a todos de que nadie me hablara porque nadie me dirigía la palabra. Casi nunca me sacaban del calabozo (...)" (Marinozzi, 2011: 132).

Diego (44 años, anciano de la Comunidad) relata una experiencia similar. Al igual que el caso de Ledesma, Diego explica que su incorporación al Servicio Militar Obligatorio se dio muy poco tiempo después de bautizarse como Testigo de Jehová. En sus palabras:

"Aunque te suene loco, yo hacía sólo seis meses que me había bautizado como Testigo de Jehová... Para mi vieja fue terrible, porque ella sabía lo que me iba a pasar, porque yo se lo expliqué... Me decía, ¿no podés disimular? Seguro que tu Dios te va a entender... Yo me había convertido hace poco, y mi vieja, que no era Testigo, no podía entenderlo... no lo quería aceptar... Tenía mucho miedo, porque se sabía que había gente desaparecida, y ella pensaba que a mí me iba a pasar eso..." (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Sin embargo, no existen registros claros de que los Testigos de Jehová fueran desaparecidos por su condición. En cambio, existe una abundante información testimonial respecto de su privación ilegítima de la libertad, e incluso de malos tratos y condiciones

indignas en las prisiones. Muchos de estos tratos perniciosos tenían como pretensión doblegar la voluntad del Testigo, con el objetivo que aceptaran realizar el servicio militar. Según el testimonio de Ernesto Moreau, recogido por la APDH:

“Muchos jefes recibían al Testigos de Jehová, pero no le colocaban el alta, es decir, no los incorporaban realmente, los tenían detenidos sin incorporarlos y los mandaban a otra repartición (...) Hubo casos de algunos Testigos de Jehová que aparecen como que han realizado el Servicio Militar Obligatorio. (...) El jefe los incorpora (...) y los encarcelan. De esa manera el jefe evitaba que le apareciera en su legajo” (Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 11-03-2015).

Según los relatos recuperados por la APDH, la mayoría de los maltratos de los que fueron objeto los Testigos de Jehová se vinculaban con pésimas condiciones de vida (aislamiento, calabozo por largos periodos, mala alimentación, hostigamiento, presiones psicológicas). Incluso hay testimonios que señalan la existencia de simulacros de fusilamiento y golpizas. Por ejemplo, en la denuncia presentada ante el Instituto Nacional contra la Discriminación y la Xenofobia (INADI, en adelante), se explicitan en detalle los tratos degradantes e inhumanos a los cuales fue sometido Omar Almeida, un Testigo de Jehová quien fuera puesto en prisión en febrero de 1975:

“Almeida se presentó en el Distrito Militar de su domicilio el día 5/2/75 con el objeto de plantear la excepción al SMO, solicitando la sustitución de la obligación emanada del Art. 21 CN por un servicio de carácter civil, fundado en los Arts. 14, 19, 16, 102 (texto de 1853) y conchs. de la CN y Arts. 32 y 33 de la ley 1753. En esa oportunidad, lejos de escucharlo y permitirle tramitar la excepción, fue inmediatamente detenido y aislado, primeramente en un pabellón con prohibición de hablar (P.P.R), y luego en una habitación sin cama ni colchón. Allí comenzó a desarrollarse la discriminación. Esta detención se produjo en la Base Aeronáutica del Palomar de la Fuerza Aérea. A los pocos días, y sin permitirle

alegar sobre su condición de Ministro religioso y objetor de conciencia, fue encerrado en calabozo individual, en el Centro de Instrucción Profesional Aérea (Cipra) sito en Ezeiza. Aquí se puso de manifiesto el trato discriminatorio sufrido. En este sitio el Tte. 1ero Ortiz lo mantuvo desnudo por tres días y, con la ayuda de tres suboficiales, lo forzó a ponerse ropa militar y a no quitársela, aplicándole golpes en la cara y en el abdomen ante la tropa formada. Coaccionados por el mismo oficial, hubo conscriptos que le aplicaron golpes en la zona genital. El resultado de la golpiza fue la internación en el Hospital Aeronáutico, donde fue tratado por un período prolongado con antibióticos. Sólo se le explicó que era considerado subversivo por su condición religiosa, poniendo de manifiesto la discriminación existente. Durante su cautiverio, sufrió tratos crueles, indignos, inhumanos y degradantes. Era despertado por el Jefe de Guardia en forma violenta y obligada a salir a la intemperie repetidamente, con burlas e insultos sobre su condición. Durante el día se lo privaba de comida, agua y atención sanitaria. Hasta el momento de la condena fue colocado en Prisión Preventiva Rigurosa que implicaba incomunicación en condiciones infrahumanas. Los cuatro años de privación ilegal de la libertad que padeció no sólo le generaron un daño irreparable en su más íntima esfera e impidieron profesar su culto (nueva discriminación); ellos interrumpieron su vida familiar, afectiva, social y su desarrollo personal” (Disponible en [http://www.apdh.org.ar/sites/default/files/u6/Denuncia%20ante%20el%20INA DI.pdf](http://www.apdh.org.ar/sites/default/files/u6/Denuncia%20ante%20el%20INA%20DI.pdf), fecha de acceso: 11-03-2015).

Otro relato presentado frente al INADI, en este caso del Testigo de Jehová Héctor Márquez, detalla las condiciones que sufrió durante la realización del Servicio Militar Obligatorio en marzo de 1974. Vale la pena mencionar que Márquez presentó su objeción de conciencia y solicitó, en cambio, el reemplazo del cumplimiento de su obligación de tomar las armas por la realización de un servicio civil. Sin embargo, su solicitud fue rechazada e inmediatamente fue llevado a prisión. Durante su estadía en el penal, Márquez relató que:

“En Río Gallegos, durante el invierno, estaba hacinado con otros Testigos de Jehová en los calabozos: no tenían camas ni ropa de cama durante el día. Recién les llevaban colchones y frazadas luego de la cena. En ocasiones, les mojaban el piso, por lo que no podía ni siquiera sentarse en el suelo y debían permanecer largas horas parados. Como la temperatura exterior a veces llegaba a los 12°C bajo 0, una noche mi mandante padeció un severo cuadro de hipotermia que, al pretender incorporarse, no pudo hacerlo. Sus compañeros Testigos de Jehová le friccionaron las piernas, que, de hecho, se estaban congelando. El resultado fue una hinchazón terrible y un dolor muy intenso, por lo que fue trasladado a la enfermería del Batallón. Desde aquel día, mi mandante sufre reuma y dolores en sus miembros inferiores por déficit de circulación sanguínea, además de problemas en la rodilla derecha. También en Río Gallegos, por el frío intenso y las condiciones de detención, que a veces incluían dormir en el suelo, se le declaró una enfermedad en las vías respiratorias. A causa de esta afección, fue internado y tratado con penicilina que le fuera suministrada en forma inyectable. Las primeras 24 horas permaneció inconsciente. Además del permanente maltrato verbal de parte de algunos militares, muchas veces debía orinar en la celda, porque no era trasladado a tiempo al baño. Otras veces llegó a estar 20 días sin poder asearse. También, en ocasiones no le suministraron alimentos durante 2 días, alegando que se habían olvidado. Además, toda su correspondencia era sistemáticamente violada, configurando esto un nuevo caso de discriminación que lo incomunicaba aún más (...)” (Disponible en [http://www.apdh.org.ar/sites/default/files/u6/Denuncia%20ante%20el%20INA DI.pdf](http://www.apdh.org.ar/sites/default/files/u6/Denuncia%20ante%20el%20INA%20DI.pdf), fecha de acceso: 11-03-2015).

Marinozzi (2011) recupera un testimonio similar de Marcos Ledesma, un Testigo de Jehová quien también fuera colocado en prisión por objeción de conciencia:

“(...) Estuve más o menos cinco días sin comer, bueno, había maltrato verbal, físico en el sentido que dé por ejemplo dos veces por lo menos dos suboficiales

distintos le sacaron el seguro al arma reglamentaria y me la pusieron en la sien, había amenazas, bueno, una serie de cosas. Estuve enfermo mientras estaba en el calabozo bastante mal y no me querían dar atención médica (...) a veces se mojaba el piso del calabozo para que uno no durmiera (Marinozzi, 2011: 136).

Según la APDH, existen registros fehacientes de al menos tres Testigos de Jehová que murieron a causa de los malos tratos a los que fueron sometidos en cautiverio. En general, los Testigos de Jehová eran objeto frecuente de malos tratos y malas condiciones de vida. Muchos de ellos, enfermos, no eran tratados médicamente durante su estadía en prisión, y tal abandono tuvo luego consecuencias permanentes en su estado de salud. Sin embargo, según expresa la APDH, en algunos casos los malos tratos fueron tan severos que los Testigos de Jehová finalmente murieron. Ello se expresa de modo claro en el siguiente relato:

“Tengo el relato de un Testigo de Jehová que fue enterrado hasta el cuello. Le pasaban caballos por arriba de la cabeza hasta que murió, pasaban suboficiales a caballo y bueno uno de los caballos le dio una patada en la cabeza y lo mató. Este era un proceso de redención del Testigo de Jehová. Tengo otro caso en Mar del Plata en donde a un Testigo de Jehová lo metieron en el mar en invierno y le dijeron que no saliera del mar hasta que no cambiara de opinión y el Testigo de Jehová se quedó en el mar. También murió” (Disponible en <http://www.apdh.org.ar>, fecha de acceso: 17-04-2015).

Según los registros de la ADPH, al igual que los testimonios recolectados en el trabajo de campo, los Testigos de Jehová objetores de conciencia eran sometidos a un juicio por insubordinación. La negativa a tomar las armas, más allá que se encuentre fundada en la creencia religiosa, y en virtud de ello garantizada por el texto constitucional y otros instrumentos del derecho internacional, era motivo suficiente para llevar adelante un juicio, aunque en condiciones peculiares. La ADPH enumera una serie de irregularidades en los juicios llevados a cabo por las fuerzas militares, a partir de los casos que fueron

presentados ante tal organismo. Entre las violaciones detectadas se encuentran: falta de presentación e información al imputado sobre los motivos de la acusación; falta de designación de un abogado defensor; asignación de un defensor “formal”, quien instaba a los Testigos de Jehová a declararse como culpables (bajo amenaza de recibir sanciones por parte de las fuerzas militares); imposibilidad de manifestarse por medio de la palabra en el juicio; coerción para firmar la sentencia sin posibilidad de leerla primero; prohibición para mantener entrevistas particulares con sus abogados o personas de confianza; imposibilidad de presentar apelaciones; traslado inmediato a las dependencias de detención con prohibición de visitas (Expediente 447.228/98, disponible en www.apdh.org.ar, fecha de acceso: 15-03-2015).

Asimismo, era una práctica habitual que los Testigos de Jehová fueran instados a vestir el uniforme militar delante de la tropa. La negativa de hacerlo, implicaba en consecuencia que los cargos por insubordinación se agravaran. El relato de Diego (44 años, anciano de la Comunidad) da cuenta de ello:

“En general, cuando estabas en el calabozo, te dejaban en calzoncillos, con el piso mojado... Me acuerdo que un día nos hicieron salir a todos los Testigos... éramos tres o cuatro... creo que cuatro... Y bueno, te decían que te tenías que poner el uniforme y cantar el himno... Te lo hacían hacer delante de todos los demás conscriptos... Nosotros les dijimos que no lo podíamos hacer, que ellos sabían que no lo podíamos hacer... Después me enteré que en realidad lo hacían para complicarte más con la parte judicial...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

Según las normas militares, frente a la negativa de un conscripto de acatar la orden de un oficial en tres oportunidades, la insubordinación se considera bajo su forma “agravada”. De tal modo, en muchos casos se llevaba adelante ese “teatro” con el objetivo de poder ofrecer mayor evidencia en los juicios que luego se llevaban a cabo (Marinozzi, 2011). Los juicios se desarrollaban en tribunales militares. Sin embargo, no eran realmente juicios,

sino más bien teatralizaciones de los mismos. Por lo general, las sentencias ya estaban pre-establecidas. Según explica Marinozzi (2011), en muchos casos los Testigos de Jehová conocían a su abogado defensor minutos antes de ingresar a la sala, y la única información que recibían era que debían callar y no manifestarse frente a los jueces militares, bajo riesgo de agravar la certera condena que iban a recibir. Marinozzi (2011) señala también que:

“En la defensa que se hacía del Testigo de Jehová se solía decir que eran personas que no tenían conciencia de lo que estaban haciendo y que habían sido adoctrinados por su padres o por otras personas las cuales les habían “lavado la cabeza” y que por eso se comportaban de esa manera” (Marinozzi, 2011: 139).

Por su parte, los jueces militares justificaban las sentencias generalmente a partir de la idea de que la práctica del culto de los Testigos de Jehová era perniciosa para el conjunto de la nación argentina y el orden institucional (aunque resulte paradójal, considerando que la sentencia se daba en el contexto de un gobierno de facto). El diario Página 12, de mayo de 2006, reprodujo uno de los fallos, en el cual se manifiesta que:

“(…) cuando las manifestaciones o consecuencias de un determinado culto trascienden el dominio privado y afectan contra el orden público, atentando contra instituciones fundamentales del país como lo son ciertamente sus fuerzas armadas, dichas manifestaciones pueden y deben merecer la adecuada represión de la ley (...)” (Diario Página 12, 14-05-2006).

Asimismo, y con la connivencia del Vicariato Castrense, muchos fallos de jueces militares recuperaban en sus sentencias ideas y expresiones producidas por dicha organización de la Iglesia Católica. Según el Vicariato Castrense, “los Testigos de Jehová eran un peligro para la Nación” (Cersósimo, 2010).

El tratamiento que se le daba a los Testigos de Jehová era similar a aquellos que los oficiales militares consideraban que formaban parte de las fuerzas guerrilleras. En general, en el tribunal militar, los Testigos de Jehová eran interrogados respecto de sus prácticas (especialmente la proclamación), al mismo tiempo que se intentaba identificar la red de relaciones sociales que conformaba su círculo. Se indagaba también respecto de lugares de reunión, modos de adhesión a la Organización y métodos de difusión de la ideología.

Incluso funcionarios de la Casa Central de los Testigos de Jehová fueron acusados de delitos tales como apología del crimen. Este fue el caso de Charles Eisenhower, quien junto con Lucio Antonuccio, fueron encontrados culpables por el delito de apología, en tanto que, en otro juicio por insubordinación, un Testigo de Jehová los mencionó en su declaración (Despertad, 22-09-1978).

La mayoría de los Testigos de Jehová que fueron aprisionados durante este periodo fueron enviados a dos destinos principales: Campos de Mayo y el Penal de Magdalena, que resultó ser el presidio que mayor población de esta minoría religiosa tenía. Más allá de los testimonios relevados tanto en la investigación documental como en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, en los cuales se hace manifiesta la calidad e intensidad de los malos tratos a los cuales fueron sometidos los Testigos de Jehová, por otro lado es cierto que en los penales eran asignados como mano de obra “privilegiada”. Ello significa que se les asignaba tareas especiales, generalmente vinculadas con la atención del personal militar. Los oficiales confiaban que, por la ética religiosa de los Testigos de Jehová, no sufrirían riesgos. En virtud de ello, muchos Testigos eran designados para la cocina o mozos de los oficiales. Incluso muchos eran contratados (aunque sin paga) para desempeñar actividades particulares (tales como albañiles, pintores, incluso cuidadores de los niños de los oficiales). Por ejemplo, Juan José (55 años, anciano de la Comunidad) recuerda:

“Cuando a mí me mandaron preso, me acuerdo que un chico que estaba conmigo en Campo de Mayo me dijo que a los Testigos les daban los trabajos

más tranquilos. Yo terminé siendo el peluquero de los oficiales... Conmigo siempre fueron buenos, en general... Nunca me faltaron el respeto..." (Juan José, 55 años, anciano de la Comunidad).

Los Testigos de Jehová que estuvieron presos en Magdalena se las arreglaron para hacerse de publicaciones y Biblias, y continuar con sus estudios bíblicos. Según información del Anuario de la WTBS (2001), este material de lectura era escondido en distintas zonas de la prisión. Los materiales eran ingresados cuando los Testigos de Jehová tenían autorizada alguna salida para poder visitar a sus familiares (si bien eran escasas). Incluso el propio Anuario relata la experiencia de algunos presos que se convirtieron en Testigos de Jehová en su estadía en prisión:

"Muchas personas se hicieron Testigos de Jehová dentro de las unidades y prisiones militares. Norberto Hein sería en las Fuerzas Armadas cuando fue detenido por problemas con las drogas. Su estadía en diferentes prisiones militares hizo que conociera a los Testigos de Jehová. La actitud de estos jóvenes le causó tal impresión que en la prisión de Puerto Belgrano pidió estudiar la Biblia con uno de ellos y se terminó bautizando en la prisión de Magdalena en 1979 (Anuario de WTBS, 2001: 181).

Por parte del Estado, la prohibición de la actividad de los Testigos de Jehová (segunda proscripción) por medio del decreto 1867, condujo también a la modificación del Código de Justicia Militar. El cambio en el mismo señalaba que:

"el fundamento de tal norma reside en la necesidad de reprimir ciertas actitudes de rebeldía por parte de ciudadanos que se niegan al cumplimiento de las obligaciones que impone la ley 17531 [de reforma del Servicio Militar Obligatorio], invocando motivos confesionales o pertenecer a sectas pseudo-religiosas, tales como Testigos de Jehová, Lectores de la Biblia, etc." (Ley 21528, 23-11-1977 BO).

Junto con la prisión, los Testigos de Jehová también recibían como sanción la inhibición para poder ejercer derechos políticos (lo cual no resultaba significativo para ellos, en virtud de su posición de neutralidad política), salir del país, solicitar pasaporte. Incluso se le impedía obtener tarjetas de crédito o abrir cuenta bancaria. La inhabilitación era absoluta y perpetua, por lo que muchos Testigos de Jehová, incluso en la actualidad, se enfrentan a dificultades de este tipo.

Según Marinozzi (2011), la animadversión de la última dictadura militar (de las anteriores también) sobre los Testigos de Jehová se debe, en última instancia, al rechazo de los miembros de esta minoría religiosa de formar parte de esa construcción simbólica de la Nación fomentada por las Fuerzas Armadas. En este sentido:

“(...) Los Testigos de Jehová eran castigados por negarse a realizar el “ritual” que los introduciría dentro de la comunidad nacional. Los miembros de esta denominación religiosa no estaban oponiendo resistencia a la dictadura o a los militares, más bien estaban resistiendo a una idea de Nación en donde el ámbito castrense jugaba un papel central al ser las unidades militares la puerta de entrada a dicha comunidad” (Marinozzi, 2011: 149).

La investigación documental también ha permitido recolectar información disponible en medios gráficos. Por ejemplo, el diario Página 12 del 31-07-2007, recoge la información sobre los tratos recibidos por los Testigos de Jehová durante la última dictadura militar. Allí se señala que:

“La vida de Daniel Víctor Guagliardo cambió en forma brusca el 10 de abril de 1978, desde su presentación a la convocatoria para cumplir el Servicio Militar Obligatorio, entonces con plena vigencia en el país. Guagliardo se negó a incorporarse como soldado conscripto y a cambio ofreció realizar un “servicio civil” en el cual no tuviera que empuñar armas ni aprender su manejo. Como ministro que era de la Iglesia de los Testigos de Jehová, el joven se declaró

“neutral” frente a cualquier guerra y ajeno siquiera a la idea –con más razón al acto– de matar a una persona. Por su negativa, Guagliardo estuvo preso hasta el 30 de junio de 1982, los primeros años en la cárcel militar de Campo de Mayo, donde funcionaba un centro clandestino de detención y donde soportó “tratos crueles e inhumanos” similares a los que tuvieron que pasar los detenidos por razones políticas” (Página 12, 31-05-2007).

Para finales de la década del '90, varios Testigos de Jehová presentaron una demanda colectiva para que fuesen reconocidos como víctimas del terrorismo de Estado instalado por la última dictadura militar. La demanda se debe a una iniciativa privada, en donde la Asociación de los Testigos de Jehová (sede central de la Organización en Argentina) no se ha involucrado para promover tal medida. Según lo relevado en el trabajo de campo:

“(...) Muchos hermanos han presentado demandas al Estado, pero la Asociación prefiere no involucrarse en esas cuestiones... es decir, no lo promueve. Igualmente si los hermanos nos piden consejo y ayuda, se las damos, pero los reclamos no fueron presentados por la Asociación...” (José, 52 años, funcionario de Betel).

El caso Guagliardo resulta paradigmático, en virtud de que en 2007 el Gobierno Nacional lo reconoció formalmente como víctima del terrorismo de Estado. En virtud de ello, se le adjudicó una indemnización económica de ciento ochenta y dos mil pesos. Asimismo, el Estado tiene otras quinientas treinta demandas de Testigos de Jehová por los mismos motivos, por lo cual es esperable que todas ellas reciban la indemnización correspondiente, en virtud de los días que cada uno de ellos estuvieron presos de modo ilegítimo. El modo de pago para la reparación económica fue por medio de bonos de deuda pública, posibles de ser cambiados a partir de 2010.

8.3.3.3. El “sentimiento” nacional.

La ciudadanía supone una identificación social vinculada con la idea de nacionalidad. A este respecto, resulta interesante entender y comprender el modo en el cual se produce una verdadera alternación (Berger y Luckmann, 2006) de identidades. En tanto que la política no se considera una vía legítima para transformar o alterar la vida de los fieles, las actividades vinculadas con ella sólo son consideradas como instancias de cumplimiento formal que el Testigo de Jehová debe cumplir en tanto sujeto obediente con las reglas de Dios. Tal vez el testimonio de Ramona (43 años) resulte ejemplar de este aspecto:

“Si yo tengo que decir qué soy, antes que argentina, te digo que soy Testigo de Jehová... Para mí, la bandera no es más que un paño de tela...” (Ramona, 43 años, proclamadora).

Ramona profundiza esta idea y sostiene que los Testigos de Jehová son todos “hermanos en la fe”. Las circunstancias de la vida llevan a que cada uno de ellos nazca en cierto espacio geográfico y dentro de ciertos límites territoriales; sin embargo, todos los Testigos de Jehová forman una comunidad mundial que se reconoce por su adhesión a la fe en Dios, no por su adscripción nacional. Sin embargo, este descrédito de la noción de nacionalidad o ser nacional no es automático ni mucho menos; supone una resocialización profunda en nuevos elementos socioculturales que alcanzan el grado de alternación, a la luz de la teoría de la socialización de Berger y Luckmann (2006). Según ellos, la alternación exige una alteración radical de la subjetividad que conforma la base de la personalidad social y la identidad del yo. Tal alteración comporta la necesidad de aprehensión e internalización de nuevos contenidos socioculturales que operan con nuevas bases de la identidad social y del asentamiento de un nuevo yo social. En este sentido, la alternación es siempre un “proceso” y nunca un “evento”. Esther (26 años) sostiene, desde su experiencia personal, una visión que valida esta afirmación:

“Dejar de sentir algo por la bandera es un proceso... no se consigue de un día para otro... Pero si vos me preguntás ahora que me pasa a mí cuando veo una bandera, te digo la verdad: nada... al principio no era así... Por ejemplo, si la Argentina jugaba en la Selección, claro que me emocionaba... Pero luego entendí que esto de la Argentina contra... el que sea, es algo ficticio... No existe Argentina contra nadie... Somos todos hermanos entre nosotros, por mandato bíblico, y con un único Padre que es Jehová...” (Esther, 26 años, proclamadora).

En general, todos los entrevistados sostienen posiciones similares. Las declaraciones y sentidos recuperados encuentran puntos mayores de contactos entre aquellos que han sufrido el proceso de conversión a la fe siendo ya mayores; en caso de aquellos fieles que fueron criados en hogares de padres Testigos de Jehová, la cuestión es algo diferente, pues ya desde pequeños se les ha enseñado los significados y sus alcances sobre los símbolos patrios.

De modo similar, otras prácticas vinculadas al ejercicio de la ciudadanía, como la participación activa en el régimen político, también se ven seriamente afectadas. Nuevamente, los Testigos de Jehová llevan adelante un cumplimiento formal de las actividades vinculadas con la participación y la representación; en tanto que el sufragio es tanto un derecho como una obligación, todo Testigo de Jehová cumple con la obligación de llevar adelante el acto electoral. Sin embargo, tal como señala Juan José:

“Los Testigos de Jehová cumplimos con todas nuestras obligaciones de ciudadano. Cuando hay que votar, votamos... Si me preguntás si realmente elijo a un candidato o a otro, te contesto que el sufragio es secreto... (risas)... En realidad, como te dije antes... Nosotros pensamos que el único que gobierna es Jehová... No creemos que los gobernantes humanos, en tanto seres imperfectos, puedan gobernar de modo perfecto... Te la hago corta... Yo siempre voto en blanco...” (Juan José, 55 años, anciano de la Comunidad).

De este modo, se verifica que la participación política de los Testigos de Jehová asume un carácter meramente formal; no hay en ella expectativa alguna. Diego, por ejemplo señala que:

“Vos podés ver que acá el Intendente ha hecho cosas y ha mejorado las condiciones del barrio. Viste que esta zona es más bien carenciada... Igualmente, los Testigos de Jehová nos ayudamos entre nosotros... Por ejemplo, la vez pasada uno de nuestros hermanos tuvo un problema con el techo de su casa... Me pidió a mí, como anciano de la comunidad, que lo ayudara... Nosotros nos movilizamos entre nosotros y nos ayudamos... Entre todos colaboramos para mejorar su casa... No esperamos que eso lo haga el Intendente, ¿me entendés?...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

De este modo, los Testigos de Jehová no depositan en la política expectativa alguna de mejora de sus condiciones de vida. Por supuesto, ello no implica un desconocimiento de lo que está sucediendo. Juan José explica que:

“El hecho que no creamos en la política no significa que vivamos en una burbuja... Claro que yo sé cómo está el país y si alguna medida que toma un político me afecta, es probable que la discuta en casa con mi familia. Con mi esposa conversamos de esto, pero en otro sentido... No es una discusión política como la que se puede tener en un bar... Por ejemplo, yo puedo tener una opinión sobre el cepo al dólar... pero en otro sentido... en cómo eso me afecta en mi vida... Yo no juzgo si esa es una buena medida o una mala medida... El único gobierno perfecto es el de Jehová...” (Juan José, 55 años, anciano de la Comunidad).

Resulta interesante, por lo tanto, considerar el alcance que asume la ciudadanía para los Testigos de Jehová. En términos estrictos, y a partir de lo relevado en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, la ciudadanía es considerada en términos

estrictamente formales. El Testigo de Jehová concentra su atención en el cumplimiento de las obligaciones que devienen por su condición de ciudadano. Marshall (1949) afirma que la noción de ciudadanía se articula en torno a tres órdenes de derechos: los civiles, políticos y sociales. Ciertamente, si bien a la luz de la teoría de la ciudadanía de Marshall, estos derechos operan como un todo coherente, son el resultado de procesos de incorporación y reconocimiento de larga duración y diferentes momentos. Los primeros derechos en ser reconocidos, los civiles, son resultado de los procesos de reforma económica iniciados en el siglo XVIII. Sólo hacia el siglo XIX se comienza a pensar en una ciudadanía que abandona los aspectos locales para conformarse como institución nacional. Por otro lado, los derechos políticos son resultado de un proceso de reconocimiento y formalización muy posterior. Inicialmente reconocidos sobre una base censitaria, hacia principios del siglo XX se generalizan o universalizan, si bien esto será efectivamente real con la incorporación al sufragio de minorías relegadas.

Sin embargo, independientemente del alcance de la ciudadanía en términos del goce de derechos, lo cierto es que los Testigos de Jehová se encuentran más preocupados por el cumplimiento formal de ciertas obligaciones (cuya evaluación recae en Jehová) que en el uso de tales derechos como herramientas o instrumentos para la mejora de sus condiciones de existencia.

De este modo, “uno de los temas revisados contantemente por las publicaciones de los Testigos de Jehová es el de la neutralidad, el cual impacta diversas esferas de la vida de los miembros, quienes se asumen como un grupo de excepción: “no son parte del mundo”, por lo que además de no inmiscuirse ni tomar posición en conflictos, rechazan participar en celebraciones y actos cívicos, además de que se opone a tomar parte en adiestramiento militar” (Romero Puga y Campio López, 2010: 278). El fundamento teológico nuevamente se encuentra en el mandato bíblico de diferenciación de aquello que pertenece a Dios y aquello que corresponde al César. Independientemente de ello, en tanto que la política forma parte de la actividad humana, y esta siempre es concebida como imperfecta, no existe posibilidad alguna de un gobierno terrenal que escape de tal

imperfección. Algunas publicaciones de la Watch Tower llegan incluso a denominar como “diabólico” a todo gobierno de hombres (Romero Puga y Campio López, 2010). Se sostiene que Satanás opera como un gobernante invisible de toda administración terrenal. Sin embargo, la obediencia a Dios exige también la aceptación del plan de aquel, y por ello, todo Testigo de Jehová cumple con las normas del ordenamiento y autoridades mundanas. Al fin y al cabo, todo forma parte de un plan divino del cual no siempre se pueden comprender sus modos de operación. Sin embargo, la obediencia nunca es absoluta. Tal como enseña la Asociación, el principio de obediencia a la autoridad mundana siempre es relativo; si alguna norma que elabore o sostenga el orden burocrático gubernativo entrara en franca contradicción con los principios más elevados del sistema de creencias de los Testigos de Jehová, entonces tal norma no podrá ser aceptada. De allí que pueda comprenderse porqué un Testigo de Jehová ejecuta el acto electoral, pero no acepta realizar el servicio militar o se niega a realizar el Servicio Militar. Tal como afirman Romero Puga y Campio López (2010), citando una sección de la revista La Atalaya del 15 de Junio de 1991, “puesto que los cristianos están en sujeción a las autoridades superiores, desean obedecer las leyes y los decretos judiciales; pero esta sujeción tiene que ser relativa. Si al cristiano se le pide que se someta a algo que viole la ley superior que pertenece a Dios, la ley divina vendría primero, tiene prioridad” (Romero Puga y Campio López, 2010: 279).

La asignación jerárquica de la ley divina, sin embargo, no habilita a un tratamiento hostil contra aquellos ordenamientos que se consideran inferiores. Por el contrario, el Testigo de Jehová asume una posición de respeto. El criterio que determina tal acción es la noción de reciprocidad: el Testigo de Jehová exige respeto por sus creencias; en reciprocidad, ofrece el mismo respeto para quienes profesan valores, ideas o creencias diferentes e incluso contrarias a los suyos.

Los Testigos de Jehová niegan su participación en el Servicio Militar basando su creencia en el texto bíblico. Allí, el Libro de Isaías 2:4 señala que “no alzaré espada nación contra nación, ni aprenderán más la guerra”. De tal modo, los miembros de la Watch Tower no

pueden poner a disposición del Estado su propia vida (por medio del ejército), al mismo tiempo que se encuentran restringidos de modo absoluto para tomar la vida de otro ser humano. De igual modo, cumpliendo con el mandamiento sexto del Decálogo, los Testigos asumen como prohibición tajante la posibilidad de quitar la vida a otro ser humano sin que medie autorización declarada por Dios.

Los condicionamientos y límites a la participación política también encuentran una justificación religiosa. Es precepto de fe que todo gobierno terrenal sólo existe con la anuencia del poder celestial. Por ello, “la Watch Tower enseña que no vale la pena esforzarse por el buen éxito de ningún movimiento social ya que la verdadera paz y seguridad para la humanidad que sufre no vendrá por medio de ningún gobierno humano ni ninguna organización, sino sólo por medio del poder del reino de Dios” (Romero Puga y Campio López, 2010: 282). Previamente se ha señalado que a los ojos de la Organización, la política es el ámbito propio donde Satanás encuentra posibilidades de acción. Todo Testigo que se involucre, por lo tanto, en actividades políticas colabora con la obra diabólica del Demonio, y al mismo tiempo, se aleja de la obra del Reino de Dios, la única realmente legítima. La actividad política es para aquellos que son “parte del mundo”, es decir, para los que aún no son verdaderos seguidores de Cristo y Testigos del poder de Jehová.

Romero Puga y Campio López (2010) recuperan un texto de la revista La Atalaya, del 1 de noviembre de 1999 donde se señala que “los Testigos de Jehová no interfieren en el derecho de los demás a votar, y tampoco hacen ningún tipo de campaña contra las elecciones políticas. Respetan a las autoridades que salen elegidas y cooperan con ellas. En cuanto a que ellos voten por alguien que se presente a unas elecciones, cada Testigo de Jehová toma su decisión basándose en su conciencia educada por la Biblia y en la comprensión que tiene de su responsabilidad para con Dios y el Estado” (Romero Puga y Campio López, 2010: 283). Si bien no se rechaza o prohíbe la práctica del sufragio, la Watch Tower Bible and Tract Society sostiene que tal práctica queda librada a la conciencia del creyente. Incluso en los Estados donde la práctica del sufragio es

obligatoria (tal como en Argentina), el creyente queda librado a tomar una decisión fundada en su propia conciencia, a la luz de las enseñanzas de la Biblia. De esto modo, ningún documento oficial de la Organización estipula la no participación en la política, si bien ofrece argumentos sumamente persuasivos para los fieles acerca de cuál debería ser su conducta con vinculación a la temática.

8.3.4. Sobre las prácticas cotidianas

Respecto de sus *prácticas cotidianas*, los Testigos de Jehová se rigen por un código de conducta el cual consideran emana del propio texto bíblico. Dicho código establece una serie de prácticas mundanas permitidas y una serie de prohibiciones de prácticas que resultan generalizadas en el colectivo social, pero que son rechazadas por los miembros de esta creencia religiosa. Entre tales prácticas, se pueden enunciar la prohibición de festejar celebraciones consideradas paganas, tales como cumpleaños, días especiales (del padre, de la madre y demás), la Navidad o el Año Nuevo. En el caso de los Testigos de Jehová, se consideran que tales celebraciones suponen una práctica de adoración pagana que resulta inaceptable con el principio bíblico de única adoración a Jehová. Por tal motivo, los Testigos de Jehová no celebran tales días especiales, ni participan de celebraciones de terceros. Para ellos, resulta una práctica habitualizada, si bien no exenta de tensiones, especialmente en aquellos jóvenes que reciben la fe en una edad intermedia, y previamente a su adhesión a la creencia de los Testigos de Jehová, participaban activamente de este tipo de conmemoraciones. En palabras de Felipe:

“Todos saben en el colegio que soy Testigo de Jehová, por eso no me invitan a los cumpleaños. Saben también que yo no lo celebro. No se ofenden porque son mis amigos. Yo no sé, lo vivo con naturalidad. Igualmente me acuerdo cuando era más chiquito de celebrar mi cumpleaños... estaba bueno porque te daban regalos... Pero ahora sé que eso no le agrada a Jehová y entonces no lo hago más... No sé... Tal vez estaría bueno que te dieran regalos... No estoy seguro...”
(Felipe, 15 años, proclamador).

El relato de Felipe permite interpretar que la práctica de prohibición de celebraciones no resulta “problemática” entre sus amigos y compañeros de colegio. En general, señala que se considera bien aceptado por ellos y que entienden que hay ciertas cosas que no hace, del mismo modo que existen muchas otras en las cuales puede participar activamente. Sin embargo, el código de comportamiento de los Testigos de Jehová también supone para los jóvenes una serie de prácticas no admitidas, tales como salidas a boliches bailables, bailes y demás instancias similares, donde se considera que existen condiciones favorables para que aparezcan las “tentaciones del cuerpo”. El código de los Testigos de Jehová invita a los jóvenes a no mantener relaciones sexuales pre-maritales, al mismo tiempo que asumir una postura de respeto y cuasi-castidad con aquellas potenciales parejas. En general, se espera que el Testigo de Jehová se vincule con otros miembros de la comunidad de los Testigos. Se asume que resultaría muy difícil asumir el código de conducta que propone la creencia religiosa estando junto a alguien que no profesa la misma fe. Sin embargo, no existen prohibiciones formales de conformación de parejas mixtas (es decir, entre Testigos de Jehová y aquellos que no lo son). El mismo Felipe relata que:

“Yo no salgo a bailar... Mis amigos sí lo hacen... pero bueno, ellos saben que yo no y ni siquiera me invitan... No lo hacen de malos, en realidad saben que yo les voy a decir que no... Igualmente, yo hago muchas otras cosas con ellos, como jugar al fútbol o salir a caminar por el shopping, aunque siempre con cuidado...”
(Felipe, 15 años, proclamador).

El relato de Felipe permite comprender que los jóvenes Testigos de Jehová asumen una postura respetuosa respecto de sus creencias religiosas y, al mismo tiempo, se encuentran en una posición de tensión que resulta insoslayable. Cuando se profundiza en la noción que implica “hacer esas cosas con cuidado”, Felipe aclara:

“Si yo salgo a caminar con los chicos, hay que tener cuidado de no hacer cosas que no agraden a Jehová... Por ejemplo, yo no tomo alcohol o fumo, pero

algunos de mis amigos sí... O tengo cuidado de estar con una chica... Yo tengo una "novia" (las comillas refieren al tono asignado por el entrevistado), pero no como las que tienen mis amigos... Ella es Testigo de Jehová... Salimos a caminar y conversamos... pero nada más... También nos besamos... pero con cuidado... no hay que hacer cosas que no estén bien..." (Felipe, 15 años, proclamador).

Para muchos, los comportamientos de Felipe pueden resultar extraños en un joven de tan corta edad, donde ciertas prácticas cotidianas resultan más habituales e incluso se encuentran legitimadas por el colectivo social. Se espera que los jóvenes asuman una posición distinta con relación a la vinculación con sus amigos, sus potenciales parejas e incluso con las actividades de ocio o recreación. Por ejemplo, Emilia (34 años), quien no es Testigo de Jehová, señala que:

"Para mí, eso de no festejar los cumpleaños es algo rarísimo. No entiendo porque no lo hacen... parece de otra época... viste como esos que se quedaron en el tiempo... no me acuerdo el nombre... los que viven como en aldeas en la época de la prehistoria... No me parece natural que no se festeje un cumpleaños... Parecen de otra época... (Emilia, 34 años, considerada por ella católica no practicante).

De este modo, es posible advertir que para aquellos que no forman parte de los Testigos de Jehová, cierta práctica que se encuentra habitualizada entre aquellos que sí lo son resulta algo "extraña" o "rara". En general, en las entrevistas realizadas a aquellos no Testigos de Jehová, las categorías de nominación "extrañas", "raras", "anormal", aparecen con bastante habitualidad, especialmente cuando se pretende categorizar ciertas prácticas cotidianas que, desde la perspectiva de los Testigos de Jehová, no se encuentran aceptadas.

Otra práctica cotidiana que resulta prohibida por los Testigos de Jehová es la ingesta de alcohol, o cualquier otra sustancia de similares características. Los Testigos de Jehová son

convocados a no fumar, y claro está, a no consumir ningún tipo de droga o estupefaciente. En general, se considera que la persona que se encuentra sometida a el influjo de este tipo de sustancias pierde el control, y por ello, su capacidad de discernir lo bueno de lo malo. Entre los jóvenes, no se advierten tensiones importantes con relación a este tema. El relato de Mariana (17 años) permite revisar esta afirmación:

“Yo no tomo alcohol y tampoco fumo... Muchos amigos míos lo hacen y yo les digo que sería mejor que no lo hicieran... Viste que ahora es muy normal entre los chicos juntarse a tomar antes de ir a bailar... eso que le dicen previa o algo así... yo no salgo a bailar y tampoco voy a esas reuniones... Si voy a las casas de mis amigas... pero a la tarde y eso... Mi mejor amiga no es Testigo de Jehová y fuma...” (Mariana, 17 años, proclamadora).

Para los jóvenes, este tipo de prohibición de ciertas prácticas es vivida con naturalidad, aparentemente sin conflictos. Por cierto, tal vez no es asumida de distinta manera por los adultos. El caso de Ramona permite aclarar esta afirmación:

“Mi esposo es alcohólico... El no es Testigo de Jehová... Pero acepta mi creencia y mis hijos son Testigos... Yo tengo una nena con síndrome de Down y dos más que son normales... Mi marido se pone violento muchas veces, y yo rezo por él para que deje la bebida... Mi anciano me ayuda mucho con esto...” (Ramona, 43 años, proclamadora).

Ramona es lo que los Testigos de Jehová llaman una “viuda en la fe”, es decir, una mujer que se encuentra casada con un no Testigo de Jehová y que tampoco muestra indicios de acompañar su creencia religiosa. Allí la función del Superintendente o anciano resulta primordial, en tanto es el responsable de acompañarla y guiarla, al tiempo que ofrecerle ayuda frente a situaciones desfavorables que se pueden suscitar en el hogar. Ramona explica que su anciano la visita periódicamente, tratando de asegurarse que las “cosas están bien”. Sin embargo, del relato de Ramona se puede extraer la interpretación de que

ciertas prácticas prohibidas son “toleradas”, siempre que no sean llevadas a cabo por el Testigo de Jehová. Se asume una posición de respeto hacia el otro, aunque también de condena. Ramona explica que:

“Mi marido ahora está sin trabajo... él es albañil, pero con ese problema de la bebida se la pasa en casa tirado... Yo trabajo por horas en varias casas... Y luego vengo a casa y ordeno todo, preparo la comida... cuido a mis hijas... Yo rezo todos los días a Jehová para que ayude a mi esposo...” (Ramona, 43 años, proclamadora).

La tolerancia se manifiesta en la decisión de Ramona de continuar el vínculo matrimonial, a pesar que su marido no profesa la creencia religiosa e incluso lleva a cabo toda una serie de prácticas religiosas que son consideradas prohibidas o no aceptadas por el código de conducta de los Testigos de Jehová. Es menester aclarar que Ramona se convirtió en Testigo de Jehová con posterioridad a su matrimonio, es decir, forma parte de la categoría de matrimonios mixtos.

Dentro de las prácticas cotidianas, las vinculadas con la sexualidad también suponen ciertas restricciones, al mismo tiempo que permisos que es necesario revisar. En principio, los Testigos de Jehová condenan la homosexualidad, considerándola una enfermedad que es posible curar si existe por parte del sujeto la voluntad de abrazar los principios de la fe religiosa. La homosexualidad es considerada contraria a la religión, en tanto el texto bíblico explica que Jehová hizo al hombre y a la mujer para que se unieran y procrearan. Diego, anciano de la Comunidad, relata un caso que confirma la afirmación previa:

“Un hombre o una mujer homosexual no es algo natural... Así no hizo Jehová al hombre, por eso es que no se permite la homosexualidad... Pero nosotros no decimos que porque seas homosexual no podés ser Testigo de Jehová. Sabemos que es una enfermedad y por eso, en los estudios bíblicos, ayudamos a nuestros hermanos a superar esta enfermedad... Yo recuerdo el caso de un chico que, con

mucha vergüenza me confesó que tenía pensamientos así, desviados, y juntos entre todos los hermanos y con él mismo logramos que se curara... Tenemos literatura que explica que la homosexualidad es una enfermedad y que con la ayuda de Jehová es posible sanar...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

El relato resulta algo impreciso, elemento propio de la discursividad de los Testigos de Jehová (“yo recuerdo un caso que...”, “en Estados Unidos apareció una vez...” y demás ejemplos, que pretenden sostener afirmaciones a partir de referencias empíricas que nunca resultan concretas), pero permite advertir la noción que tienen los Testigos de Jehová respecto de las prácticas sexuales homosexuales. Entre los “métodos de curación” existen alternativas tales como alejarse de los elementos de tentación (revistas, filmes, programas televisivos) en donde se incite a este tipo de práctica, y fundamentalmente, el control interno del sujeto. Los Testigos de Jehová permanentemente señalan que el código moral de comportamiento que propone el texto bíblico condena ciertas prácticas o conductas, no a las personas que las llevan a cabo. De modo tal que se pretende asumir una posición de respeto hacia la persona, si bien una condena social con relación a su práctica. De este modo, los Testigos de Jehová aseguran que no existen condiciones ontológicas que impliquen la necesaria exclusión de una persona dentro de su comunidad, sino más bien la necesidad de que tal persona se adecue al código de comportamiento que la fe exige. Por ello, en principio, todo aquel que pretenda ser Testigo de Jehová, y en consecuencia guiarse por su código moral, está en condiciones de hacerlo. La convocatoria es al control social interno, claro está, fuertemente vinculado a mecanismos de control social externo de enorme fuerza.

En vinculación lo con anterior, los Testigos de Jehová también condenan la bisexualidad, por motivos similares a los esbozados previamente.

Otras prácticas cotidianas vinculadas con la esfera íntima o erótica que se encuentran prohibidas son la masturbación y la estimulación sexual individual. Se considera que el cuerpo es un regalo de Dios y que tales prácticas sólo profanan la integridad del mismo.

En este sentido, se sugieren las mismas “soluciones” vinculadas con las prácticas sexuales homosexuales o bisexuales. Los Testigos de Jehová consideran que los jóvenes son más propensos a este tipo de prácticas, y en virtud de ello, han elaborado una literatura especializada que les ofrecen “soluciones prácticas” para resolver este tipo de conflictos⁷⁶.

Respecto de las prácticas sexuales heterosexuales, los Testigos de Jehová asumen una posición algo distinta. Se condena la práctica de las relaciones pre-maritales, especialmente entre los jóvenes. Se invita a que las relaciones sexuales se lleven a cabo en el seno del matrimonio. Sin embargo, existen ciertas “excepciones”, tal como aclara el relato de Ariel (32 años):

“Las relaciones sexuales se tienen que tener cuando estés casado... Aunque en realidad se admite que si vos estás seguro que te vas a casar con esa persona, entonces podés tener encuentros antes de casarte... Es como que si existe la promesa de casamiento... ya estás como casado, y entonces podés empezar a tener una vida de casado incluso antes... no sé si entiende...” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

En general, el código moral no establece claras pautas de conducta para las relaciones sexuales entre esposos. Sólo en algunas apariciones esporádicas de la revista La Atalaya se hizo mención a que ciertas prácticas sexuales heterosexuales podían no agrandar a Jehová, sin hacer demasiadas aclaraciones o precisiones sobre eso. Sin embargo, en la misma revista luego se aclaró que lo que sucede en el seno del matrimonio es asunto privado de la pareja, y que lo que allí sucede queda reservado a la conciencia individual de cada uno de los miembros de la unión. Sólo se hace mención respecto de la “naturalidad” que

⁷⁶ Entre los jóvenes Testigos de Jehová se distribuye una literatura llamada “Lo que los jóvenes preguntan. Volumen I y Volumen II”. En ella, se plantean preguntas y respuestas sobre diversos temas de la vida cotidiana de los jóvenes, agrupados bajo distintos tópicos, tales como: la familia; tú y tus sentimientos; en la escuela; amor, sexo y moralidad; adicciones; el tiempo libre; tu relación con Dios; el sexo opuesto; grandes cambios en la vida; los amigos; los estudios y tus compañeros; el dinero; tus padres; tus sentimientos y emociones; tu crecimiento espiritual. El volumen I fue editado por la WTBS por primera vez en 1989; el volumen II fue editado en 2008.

deben asumir las relaciones sexuales maritales, en virtud de las diversas referencias bíblicas vinculadas con la temática.

El código moral de los Testigos de Jehová vinculado con la sexualidad no dista mucho o no presenta grandes diferencias con relación a otras creencias religiosas. En general, para las diversas religiones, la sexualidad ha sido un tema complejo de difícil resolución. El caso de los Testigos de Jehová muestra las mismas contradicciones que otras religiones, especialmente aquellas vinculadas con el paradigma judeo-cristiano. El modo de resolución de la creencia de los Testigos de Jehová se concentra en la necesidad de escindir al sujeto de su conducta. Es decir, los Testigos de Jehová no “condenan” al sujeto en sí mismo, sino a las prácticas que lleva adelante. En virtud de ello, las prácticas pueden adecuarse al código moral en tanto el sujeto decida hacerlo, lo que hace concluir, desde la perspectiva de los Testigos de Jehová, que todo hombre o mujer está convocado a formar parte de dicha comunidad, incluso cuando realiza prácticas sociales cotidianas que confrontan al código moral. Lo único que resulta necesario es “modificar” ese comportamiento. No existen, por lo tanto, condiciones ontológicas que rechacen la posibilidad de que una persona participe de la creencia, sino más bien condiciones conductuales que son posibles de ser adecuadas a los requerimientos del código de comportamiento moral que la propia fe exige y demanda a sus creyentes.

Otra práctica cotidiana que resulta de interés revisar es la actividad de proclamación de la verdad que llevan adelante los Testigos de Jehová de modo constante, y que conforma el núcleo más duro de sus creencias religiosas. Tal práctica implica una serie de comportamientos de los Testigos de Jehová que son significados de modo diferente por ellos y por aquellos que son objeto de la proclamación misma, es decir, los no Testigos de Jehová.

En las entrevistas realizadas, uno de las prácticas sociales donde advertían una asignación negativa de sentidos sobre ellos y que consideraban de modo casi “normal” en su actividad de proclamación es la nominación peyorativa que los receptores de la palabra

hacían de ellos. A este fenómeno se lo vincula con la enunciación de ciertos tipos sociales, o estereotipos negativos, que se vinculan con el accionar de los Testigos de Jehová.

Isidro, un entrevistado de 42 años residente de un partido del sur de la Provincia Buenos Aires, explica que:

“La gente cree que nosotros, los Testigos de Jehová, somos vagos, o lavadores de cerebros.” (Isidro, 42 años, proclamador).

Estos estereotipos aparecen reiterados en varias oportunidades, en diversas entrevistas mantenidas. Los Testigos de Jehová son fundamentalmente proclamadores; es decir, parte de su actividad semanal es dedicada a la actividad de divulgación y proclamación de la palabra de Jehová. Generalmente las actividades de este tipo se realizan los fines de semana, no porque exista un mandato específico sobre ello, sino más bien porque los proclamadores, al igual que la mayoría de la gente, trabajan durante los días de semana y los fines de semana son para descansar. La actividad de proclamación exige, esto sí como una norma, vinculada con la cantidad de proclamadores (al menos 2), y la vestimenta (formal). Por ello, generalmente uno de los elementos que son recuperados en el estereotipo hacia los Testigos de Jehová es el código de vestimenta.

El código moral bíblico establece que la vestimenta es una manera específica de presentación hacia el otro. De modo tal que, en el momento de la proclamación de la verdad, las mujeres deben vestir con recato y elegancia, y los varones con cuidado y pulcritud. Por ello, es habitual advertir que las mujeres, en las actividades de proclamación, visten con polleras largas, generalmente de colores oscuros, poco llamativos, zapatos bajos (sin tacos) y pelo recogido o cuidado. Los varones generalmente usan traje o ambo con corbata, y si las temperaturas fueran algo más elevadas, camisa (incluso de manga corta) con corbata. Los niños o jóvenes visten igual. Generalmente, acompañan su actividad con un maletín o agenda grande, donde guardan literatura para distribuir, su Biblia y demás elementos necesarios para la actividad de proclamación

(planillas de registros, etc.). La vestimenta es un elemento de identificación muy fuerte en los Testigos de Jehová en el momento de llevar a cabo la proclamación, especialmente porque se ve reforzado por el hecho de circular en pequeños grupos (siempre al menos dos proclamadores, ya sean mixtos o del mismo sexo) y estar frente a las casas esperando ser atendidos. La vestimenta es muchas veces un modo de “identificar” a los Testigos de Jehová. Tal como señala Mirta (69 años), quien no es Testigo de Jehová:

“Te das cuenta muy rápido que son Testigos de Jehová... Las mujeres están vestidas como antiguas, no sé cómo decirte... parecen viejas incluso cuando son chicas jóvenes... Y los hombres usan la corbatita incluso con calor... Y las mangas cortas... Se ven raros en la calle” (Mirta, 69 años, católica practicante).

La referencia a la categorización de “raros” es una constante en las entrevistas realizadas a los no Testigos de Jehová. En general, allí se advierte una connotación negativa e incluso peyorativa del Testigo de Jehová, vinculándolo con estereotipos condenatorios. Matías, un joven no Testigo de Jehová, señala que:

“Viste que los hombres parecen Flanders... ese personaje de Los Simpsons... viste que van caminando con corbata... incluso los nenes los ves con corbata y traje... a mi me parece muy ridículo... pienso, pobre pibe, que guacho el viejo que lo obliga a vestirse de esa manera...” (Matías, 16 años, considerado por sí mismo católico, pero no practicante).

Los no Testigos de Jehová consideran o creen que aquellos que sí lo son visten ese tipo de vestimenta de modo permanente. Incluso se los confunde en varias oportunidades con miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, dado que han aparecido referencias vinculadas con que los Testigos usan “cartelitos” con sus nombres y cosas similares. Sin embargo, se trata de una confusión. Los Testigos de Jehová no usan carteles identificadores ni nada parecido. Y tal como ellos mismos señalan, no visten de ese modo durante todo el día, en su vida cotidiana. Eulalia (45 años) aclara que:

“La gente se cree que nosotras estamos con polleras largas y abrigos todo el día... Y eso no es así... Te imaginas que si tengo que baldear mi patio o la vereda no me voy a poner esa ropa. También uso ojotas y pantalones... Eso es medio como una fantasía...” (Eulalia, 45 años, precursora regular).

Al mismo tiempo, aclara los motivos de la vestimenta que utiliza al momento de la proclamación. Dice Eulalia:

“Imaginate que yo voy a una casa a contarles la Verdad y me presento toda desarreglada... Vos qué pensarías si te toca el timbre una persona que está vestida así nomás... Nosotros nos vestimos de modo adecuado para proclamar la verdad de Jehová, y por eso usamos ropa que muestre el respeto que eso se merece... No me voy a ir de ojotas y short a contarte la Verdad... No... me pongo una pollera... me pongo una camisa y un saco... como si fuera a una reunión formal... a un lugar importante, porque lo más importante es la verdad de Jehová.” (Eulalia, 45 años, precursora regular).

El relato de Eulalia permite entender cuál es la significación asignada por los Testigos de Jehová a su vestimenta en los momentos de proclamación. En las oportunidades que se realizaron las entrevistas en profundidad, los Testigos de Jehová no mostraron diferencias significativas en su vestimenta con aquel que no lo fuera. En el caso de los varones, las diferencias fueron menores incluso. Por ejemplo, en el caso de Eulalia se mantuvieron dos encuentros de entrevistas. En la primera, se presentó vestida formalmente, es decir, de modo similar al que puede vestir en una actividad de proclamación. Sin embargo, en la segunda entrevista, desarrollada en su hogar, la vestimenta utilizada era distinta (jogging, zapatillas). De este modo, se confirma lo referido por Eulalia, a la vez que se problematiza o cuestiona lo señalado por los no Testigos de Jehová. En todo caso, la vestimenta como modo de identificación específica de los Testigos de Jehová va unida necesariamente a la actividad específica de proclamación, y por lo tanto, al modo de apropiación y circulación en el espacio público. Con ello se pretende resaltar el hecho que difícilmente se pueda

reconocer a un Testigo de Jehová por su vestimenta si el mismo no estuviera realizando una actividad de proclamación.

Con relación a esto último, los Testigos de Jehová resaltan el hecho de que dicha actividad muchas veces los expone a situaciones de conflicto, rechazo o incluso evitación. Desde la perspectiva de los mismos Testigos de Jehová, la “acusación” más general es que son gente que no tiene nada que hacer, y por eso, realizan las actividades de proclamación.

Ramona, una de las entrevistadas, señala que generalmente los Testigos son calificados con algunos estereotipos negativos, tales como “locos”, “vagos”, “esos que no tienen nada que hacer más que joder”, “miembros de sectas”, e incluso “lavadores de cerebros”. Ramona señala que tales representaciones sociales aparecen especialmente en gente que se encuentra fuera de su círculo social, cuando sus actividades de proclamación la llevan más lejos de los límites habituales de esta tarea. En cambio, entre los vecinos y gente “conocida”, la imagen que tienen de los Testigos es mucho más positiva. Ramona entiende que gran parte de esta imagen negativa de los fieles de la Torre del Vigía se vincula especialmente a la imagen que transmiten los medios de comunicación, si bien no es capaz de dar ejemplos concretos. Señala que:

“Existe una imagen distorsionada de los Testigos, y que esto es de hace mucho tiempo atrás; en la actualidad las cosas están cambiando, porque la gente se informa más, pero igualmente persisten estas calificaciones falsas sobre nosotros. Muchas veces los demás no logran entender lo que es vivir como un Testigo, que es vivir de la forma que Nuestro Señor Jesucristo no enseñó, por medio de la Biblia. Muchos se creen que no hacemos nada, que sólo nos dedicamos a molestar al resto con nuestra prédica, pero esto no es así. Nosotros tenemos las mismas cosas que tienen todos, una familia, enfermos, trabajos, lloramos y reímos como todo el mundo”. (Ramona, 43 años, proclamadora).

Ramona recupera ciertos modos de nominación de los Testigos de Jehová de sus propias experiencias. Es decir, ella fue muchas veces llamada “loca”, “sectaria”, “vaga” o “esa que te lava el cerebro”. Gran parte de esas maneras de llamarla son conocidas a partir de sus actividades de proclamación, y de modo general, enunciadas por personas que no mantienen vínculos sociales estables con ella. Entre los miembros de su vecindad, no aparecen estos modos de llamarla. O al menos, no que ella reconozca:

“En general te tratan con respeto... Muchos te dicen que están ocupados, que vuelvas más tarde, o que no vuelvas nunca más... Igualmente, los que te tratan mal nunca son tus vecinos. Los Testigos proclamamos la verdad de Nuestro Señor Jesucristo en todos lados, con los vecinos del barrio, en el supermercado... Ellos no te tratan mal... por lo menos no en frente mío (risas).” (Ramona, 43 años, proclamadora).

El modo de nominaciones peyorativas o con connotaciones negativas que reconocen los Testigos de Jehová se condicen plenamente con la idea que tienen de ellos los no Testigos de Jehová, en muchas de las entrevistas realizadas con creyentes de otras religiones o no creyentes. Por ejemplo, Matías dice:

“Los Testigos de Jehová son una secta... (...) yo creo que te tienen que lavar la cabeza para ser Testigo de Jehová...” (Matías, 16 años, considerado a sí mismo como católico no practicante).

En otra entrevista, Mirta (69 años) señala que:

“Son muy raros... Creen en cosas muy raras... Para mí, son como una secta... Son muy cerrados... y extremistas en algunas cosas... Viste como el tema ese de la sangre... No sé, yo me imagino que tenés que estar medio loca para ser madre y no dejar que tu hijo se opere porque crees en eso...” (Mirta, 69 años, jubilada, católica practicante).

La referencia a la conformación sectaria del grupo de los Testigos de Jehová resulta paradójica, al menos desde la perspectiva de los propios miembros de la Torre del Vigía. Para ellos, esa referencia sectaria está lejos de la realidad. Se reconocen como un grupo religioso abierto a la comunidad, que se expone en espacio público por medio de la práctica de la proclamación, y que sus Salones del Reino se encuentran disponibles para recibir a todo aquel que quiera llegar a ellos. Eulalia (45 años) señala que:

“Yo sé que muchos nos llaman una secta como algo negativo, viste, como esas sectas secretas que hacen magia negra o cosas así... Pero cuando a mi me dicen eso, yo les respondo que no tiene sentido... Les digo: míreme, estoy acá, frente a su casa, invitándolo a conocer la Verdad, no estoy escondida ni nada, estoy frente a Usted...” (Eulalia, 45 años, proclamadora).

Juan José, un anciano de Comunidad, refuerza la noción esbozada por Eulalia, al referir que:

“Las sectas se manejan de modo secreto, oculto... No se muestran como lo hacemos nosotros, con plena transparencia. Si pasás por un Salón del Reino, te vas a dar cuenta que en todos hay un cartel que dice qué días hay reuniones y en qué horarios. Eso no es para los hermanos, sino para todo aquel que quiera un día acercarse y conocer cómo somos, qué hacemos, y llegar a conocer la Verdad” (Juan José, 55 años, anciano de Comunidad).

De este modo, es posible confirmar que la percepción que tienen los Testigos de Jehová con relación a la conformación de su grupo religioso dista bastante de aquella de los no creyentes en esta religión.

En este sentido, puede resultar valioso recuperar algunos datos construidos a partir de la experiencia de dos grupos focales realizados con miembros de otras creencias o increencias religiosas. La experiencia del grupo focal tuvo como objetivo principal

recuperar los sentidos sociales o representaciones colectivas que tienen los no Testigos de Jehová sobre los miembros de esta denominación religiosa. En ocasión de la realización del trabajo de campo, los datos fueron muy valiosos para recuperar esas visiones colectivas sobre esta minoría religiosa. Como elemento disparador de la interacción grupal, se propuso analizar el caso de Pablo Albarracini, el caso de un Testigo de Jehová que adquirió relevancia mediática a partir de que la Corte Suprema de Justicia le reconoció su derecho de libertad religiosa (y del paciente) al aceptar su decisión de no transfundirse, incluso bajo riesgo de muerte. Albarracini disponía del documento médico que manifestaba expresamente su decisión⁷⁷. A partir del relato del caso, se puso a disposición del grupo seleccionado la posibilidad de discutir sobre el mismo.

Como resultado del grupo focal, se presenta a continuación un cuadro resumen que recupera los modos de denominación del grupo religioso bajo estudio y la cantidad de tales menciones a lo largo del desarrollo de la actividad:

Modos de denominación del grupo religioso	Cantidad de menciones	Confesión religiosa del enunciador
“Locos”; “están re-locos”	45 veces	Católico / Judío / Agnóstico / Ateo
“Son una secta”	32 veces	Católico / Agnóstico / Ateo
“Son rarísimos”	28 veces	Católico / Protestante / Agnóstico
“Son fundamentalistas”	4 veces	Católico

Fuente: elaboración propia en base a datos del trabajo de campo (2014).

⁷⁷ El caso de referencia es recuperado en otra sección de esta investigación.

Asimismo, a lo largo del desarrollo del grupo focal aparecieron menciones específicas de la discursividad del “no Testigo” que pueden ilustrar la imagen que se tiene sobre ellos. A continuación se reproducen algunas menciones, aclarando la pertenencia religiosa del enunciador:

“Están re-locos... Yo creo que es de gente que tiene problemitas dejar morir a tu familia porque la religión te lo pide” (Católico).

“Yo no los conozco mucho... sé que son esos que están vestidos como si fueran de la década del '70 y que te vienen a joder a tu casa un domingo por la mañana... (...) yo generalmente ni les abro la puerta, aunque mi viejo a veces se pone a discutir con ellos... es una pérdida de tiempo...” (Católico).

“Son una secta peligrosa... muy raros, siempre diciendo que el fin del mundo ya se viene y que ellos solos se van a salvar... me parece muy raro que la gente los siga...” (Agnóstico).

“Yo no creo en Dios... entonces no puedo entender cómo alguien se puede juntar en esa secta... Tienen una forma de manejarse muy extraña... muy nazi” (Ateo).

“No sé muy bien, pero me parece tan raro que alguien no festeje el cumpleaños o que le digan a sus hijos que no pueden cantar el himno...” (Católico).

En el desarrollo del grupo focal se advirtió recursividad discursiva sobre estos ejes o tópicos. En general, se advierte un desconocimiento sobre el ideario de la creencia religiosa, y una concentración en la atención sobre aspectos controversiales que han sido objeto de difusión mediática, tales como la prohibición de la transfusión de la sangre, o la caracterización del grupo religioso como una secta que “lava las cabezas” de sus miembros. También se advierte una caracterización negativa a partir de la práctica central de los Testigos de Jehová: la proclamación. Se señala que dicha práctica se concentra en

temáticas específicas (el anuncio del fin del mundo) y bajo modalidades que resultan “molestas” (te tocan el timbre a cualquier hora, te quieren convencer).

8.4. Los medios de comunicación y los Testigos de Jehová

Diego, un anciano o superintendente, señala que los medios de comunicación son responsables en gran medida de la tergiversación de sentidos y en la asignación de estereotipos negativos sobre los miembros de la Torre del Vigía. Con motivo del resonante caso de Albarracini⁷⁸, que fuera recuperado en gran medida en casi todos los medios de comunicación, muchos medios de comunicación trataron a los Testigos de Jehová como una secta, y en algunos casos incluso se la vinculó con grupos sectarios milenaristas renombrados, conocidos por sus prácticas extremas (por ejemplo, las Secta Los Niños de Dios, o la del Dr. Moon). Sea como fuese, Diego advierte que muchas veces los medios hablan sin conocimiento, y que de modo muy extraño nunca convocan a miembros de la Asociación de los Testigos de Jehová para dar cuenta de sus creencias y modos de actuación. En este sentido, indica que:

“Si vos veías el tratamiento que algunos canales le dieron al caso de Pablo, te dabas cuenta que había como una mirada tendenciosa sobre la cosa... Entrevistaban a un Testigo, que no necesariamente está preparado para explicar bien cómo se maneja la Asociación, y tenías en frente a un pai umbanda o a otra persona de una creencia que no está reconocida... Nuestra religión está reconocida oficialmente, nosotros tenemos registro de culto, claramente no somos una secta...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

⁷⁸ Pablo Albarracini es un Testigo de Jehová que fue baleado en un intento de asalto. Como motivo de tal situación, el mismo fue hospitalizado. Según los médicos dedicados a su cuidado, se hacía necesario una transfusión de sangre. Sin embargo, Albarracini disponía de un “documento médico”, es decir, una declaración expresa elaborada frente a escribano público que indica de modo manifiesto su negativa a recibir transfusiones de sangre, entre otros tratamientos, debido a su creencia religiosa. El caso adquirió relevancia mediática dado que el padre de Albarracini presentó un recurso de amparo para que la Justicia autorizara la transfusión de sangre. El caso finalmente llegó a la Corte Suprema de Justicia, quien falló en favor del Testigo de Jehová, reconociendo su derecho de libertad religiosa. Albarracini finalmente sobrevivió sin recibir transfusión de sangre.

Los argumentos esbozados por los Testigos de Jehová para diferenciarse del sentido peyorativo de grupo sectario son distintos, en caso que los mismos sean presentados por proclamadores (es decir, el Testigo de Jehová “regular”), precursores especiales o ancianos (con mayor “rango” dentro de la estructura organizativa de la Asociación). Aquellos Testigos de Jehová “regulares” argumentan su diferenciación de grupo sectario a partir de los modos de actuación y comportamiento que asumen en su vida cotidiana y en su práctica de proclamación. En cambio, aquellos que forman parte de la estructura jerárquica organizativa, refieren a argumentos de autoridad, tales como el reconocimiento oficial del Estado de su creencia religiosa. No obstante, sea cual fuese el argumento, la pretensión en ambos casos es distanciarse de un sentido negativo que entienden circula socialmente sobre los Testigos de Jehová, y que se vincula específicamente a la noción del grupo religioso como una secta, en su sentido peyorativo.

Con motivo del caso Albarracini, varios medios de prensa tanto gráfica como audiovisual comenzaron a dar una amplia difusión a esta denominación religiosa. Por ejemplo, en una nota del 19 de mayo de 2012, el diario Clarín caracterizaba del siguiente modo a los Testigos de Jehová:

“Los Testigos de Jehová surgieron a fines del siglo XIX en los Estados Unidos a partir de un grupo de estudios bíblicos. De hecho, sus creencias básicas se encuentran en la Biblia, pero con algunas peculiaridades respecto de otras comunidades cristianas: creen que Jesús es el Hijo de Dios, pero no el Dios Todopoderoso; no creen en la inmortalidad del alma, ni en el infierno, pero sí en la resurrección de las personas. A partir de una lectura literal de la Biblia -“que os abstengáis (...) de sangre” (Hechos 15:28-29)- rechazan las transfusiones de sangre. Consideran que recibirlas puede provocar la condenación eterna. Y sostienen que la medicina está demostrando que el no recurrir a las transfusiones en ciertas intervenciones “no supone un riesgo sustancialmente mayor”. Además, no adoran la cruz, ni tampoco reverencian los símbolos patrios

(bandera, escudo) porque lo consideran idolatría. Y se resisten al servicio militar porque rechazan el uso de armas” (Clarín, sección Sociedad, 19-05-2012).

Resulta llamativo en la nota dos aspectos: por un lado el uso de citas no explicitadas (“no supone un riesgo sustancialmente mayor”) y la referencia a la “resistencia” al servicio militar, considerando que el mismo ha dejado de ser obligatorio (de modo tal que no existe resistencia alguna).

Un día antes, el mismo diario publicaba la nota titulada *“Está en coma, pero un documento que firmó impide que le salven la vida”*. El titular, por cierto, resulta falaz y promueve la confusión: por un lado, lo que impediría “que le salven la vida” no es un documento, sino una decisión manifiesta de un ciudadano sobre su derecho de libertad religiosa. Por otro lado, la transfusión de sangre, práctica no aceptada por las creencias religiosas de los Testigos de Jehová, no es idéntica a que “le salven la vida”; es decir, no hay una relación directa y automática entre el procedimiento quirúrgico no aceptado por la fe religiosa del creyente y los resultados “esperados” por la misma. A continuación se transcribe parte de la nota publicada en Clarín del día 18-05-2012:

“(…) Pablo sobrevivió pero una decisión religiosa le puso un freno a los médicos: es Testigo de Jehová, una religión que prohíbe las transfusiones de sangre. Ahora la batalla es entre su papá, que recurrió a la Justicia para que autorice las transfusiones, y la esposa de Pablo –también Testigo de Jehová– que recurrió a la Justicia para impedirlo (...) “En 2008, cuando mi hijo ingresó a la congregación de los Testigos de Jehová, le hicieron llenar un formulario pre-impreso en donde asume que, en caso de ser hospitalizado, no acepta transfusiones de sangre. Esta gente legalizó la firma ante escribano y guardó el acta”, contó ayer a Clarín Jorge, su papá. Los Testigos de Jehová toman pasajes que hablan de “no comer sangre” para rechazar ciertas prácticas de plano: desde una transfusión o un trasplante hasta comer morcilla (el resaltado es propio). El miércoles, Jorge presentó una medida cautelar urgente y el juez

Horacio Maderna Echegaray la autorizó con estas palabras: “Considero que debo hacer lugar a la medida peticionada, es decir, autorizar las transfusiones de sangre necesarias para salvarle la vida al paciente, que no puede tomar decisiones propias. Dado su estado de salud, no se debe permitir el suicidio lentificado”. (Clarín, sección Sociedad y Salud, 18-05-2012).

Más allá de la decisión del Juez Echegaray, que en virtud de los instrumentos legales vigentes, viola el derecho de libertad religiosa (y fundamentalmente, los derechos del paciente)⁷⁹, resulta interesante recuperar los sentidos sociales que el medio de comunicación pretende transmitir. La analogía inválida realizada entre una transfusión de sangre y “comer morcilla” pretende ridiculizar una creencia religiosa arraigada, que en caso de incumplirse, tiene enormes repercusiones en la subjetividad del creyente.

Por otro lado, el tratamiento que los medios han dado a este caso ha sido confuso. En muchos casos, la precisión de la información brindada es pobre. Por ejemplo, Infobae (18-05-2012) y Diario Popular (misma fecha) recuperan la noticia, pero confunden el apellido del Testigo de Jehová (refieren permanentemente a Pablo “Albarracín”, en vez de Albarracini. Por su parte, el diario Perfil (18-05-2012) reproduce exactamente la misma nota que el diario Clarín, incluso con las mismas declaraciones de los involucrados y la idéntica analogía analizada previamente.

Sin embargo, no todos los medios de comunicación presentan información imprecisa, incompleta o con fuentes de dudosa calidad. Por ejemplo, el Diario de Cuyo, con motivo del caso Albarracini, el 07 de junio de 2012 presenta una nota que recupera las declaraciones oficiales de Guillermo Gómez, Miguel Ampes y Daniel Arias, funcionarios de

⁷⁹ Según reproduce la misma nota, “La Justicia determinó que Pablo firmó “directivas anticipadas” en donde expresa ser Testigo de Jehová y no aceptar “transfusiones de sangre completas, glóbulos rojos, glóbulos blancos, plaquetas o plasma bajo ningún concepto, aunque el personal médico las crea necesarias para salvarme la vida”. La Justicia argumentó que la Ley de Derechos del Paciente permite dejar directivas anticipadas “salvo las que impliquen desarrollar prácticas eutanásicas”. Y que rechazar una transfusión “no busca el suicidio sino mantener incólumes las ideas religiosas que profesa” (Clarín, sección Sociedad y Salud, 18-05-2012).

la Asociación de los Testigos de Jehová y jefe de Servicio de Hemoterapia y Hematología del Hospital Rawson (el último de ellos). Allí se indica que:

“(...) ¿Por qué no aceptan la transfusión de sangre? –Es algo que surge de los principios bíblicos. Los textos engloban la abstención de la fornicación, de la idolatría y también de la sangre. ¿Qué opina sobre el caso de Pablo Albarracini y de la muerte de la mujer entrerriana, supuestamente fallecida por no aceptar una transfusión? –En este último caso hay mucha desinformación, al punto que se basan en el testimonio de una vecina para aseverar esto. Esta paciente sufría neumonía bilateral, es decir que tenía los dos pulmones tomados. La persona tenía 18 de hematocritos producto de la infección pulmonar y la transfusión no era su salvación. La muerte no fue por falta de sangre, sino por la infección en los pulmones” (Diario de Cuyo, 07-06-2012).

En la misma nota, el representante de los Testigos de Jehová, Guillermo Gómez responde:

“(...) ¿Qué le responde a quienes dicen que los Testigos de Jehová priorizan la religión sobre la vida, incluso en una situación que ponga en riesgo a sus hijos? – No aceptar sangre en una transfusión no es un fanatismo irracional. Hoy, el concepto de sangre o muerte es prácticamente inexistente por el avance de la medicina. Priorizar conceptos o ideologías trasciende cualquier religión y de hecho, el derecho de anteponer ideales sobre la vida es un derecho socialmente aceptado. Por ejemplo, tienen muy alta estima personas que pusieron en primer lugar su vida desde lo religioso, mientras que en otros ámbitos se los considera héroes. El abolir la capacidad humana de tener el derecho a priorizar ideales sería derrumbar los pilares sobre los cuales la sociedad humana está asentada. Obligarnos a una transfusión de sangre es obligarnos a renunciar a un derecho humano” (Diario de Cuyo, 07-06-2012).

Sin embargo, el tratamiento más superficial y poco informado sobre el caso tuvo como escenario principal a los programas de televisión. En un matutino de emisión diaria (Desayuno Americano, por canal América), a partir del suceso de Albarracini, se sucedieron durante más de dos semanas bloques completos de programación dedicada a analizar el caso, las creencias de los Testigos de Jehová y temas vinculados. Incluso se realizó una nota en Betel, la casa central de la Asociación de los Testigos de Jehová, a la manera de una “cámara oculta”. A lo largo de las largas horas de programación, fueron reproducidos y transmitidos varios sentidos peyorativos sobre las creencias religiosas de los Testigos de Jehová. Por ejemplo, se hizo mención a que son “unos fanáticos” y “unos caprichosos religiosos” (Documento electrónico en línea, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8bR3KiUzKIM>, fecha de acceso: 15-03-2015). También se señaló que “un chico lesionado como está, merece en la cultura occidental y cristiana que nos abarca, la atención del médico”, al mismo tiempo que se le preguntaba al padre de Albarracini “si es difícil negociar con una persona tan fanatizada como están los Testigos de Jehová” (Documento electrónico en línea, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8bR3KiUzKIM>, fecha de acceso: 15-03-2015). También se señaló que “aquí lo importante es salvarle la vida a un muchacho y no matarlo por una locura irracional” o que “una secta que no te permite el derecho a la vida yo la catalogo como una secta peligrosa, de igual modo que está catalogada en muchos otros países” (Documento electrónico en línea, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8bR3KiUzKIM>, fecha de acceso: 15-03-2015). Otra mención en el mismo programa hacía referencia que “cualquier persona que firma eso [el documento médico] no está en su sano juicio, ya está cooptada psicológicamente” o bien que “los Testigos de Jehová son una secta que te coacciona de manera disfrazada, son un secta que no te obligan directamente” (Documento electrónico en línea, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8bR3KiUzKIM>, fecha de acceso: 15-03-2015).

Sin dudas, el análisis del tratamiento que los medios de comunicación han dado a las creencias de los Testigos de Jehová excede el alcance de los objetivos propuestos en el marco de esta investigación. Sin embargo, resulta necesario hacer mención a esta

dimensión discursiva, en tanto que los medios masivos de comunicación operan como actores sociales relevantes en la difusión de ideas que conforman la opinión pública y los sentidos sociales que conforman parte del “sentido común” (Habermas, 1994).

8.5. Tipología de los Testigos de Jehová

Existen dos alternativas para poder clasificar a los Testigos de Jehová. La primera se vincula con la asignación que la propia Asociación hace de ellos, en virtud de la estructura organizativa de una comunidad o territorio. El criterio de clasificación es la dedicación que le brindan a la práctica de la proclamación y a otras tareas vinculadas con el sostenimiento material de la Asociación.

En este sentido, es posible identificar:

- a) Proclamadores: todo Testigo de Jehová es un proclamador. Es decir, está convocado a la práctica de la proclamación, en la medida de sus posibilidades y medios disponibles. De este modo, todo Testigo de Jehová inicia su pertenencia al grupo como un proclamador, y por ello, debe dedicar una cantidad de horas semanales a la práctica de divulgación de la Verdad bíblica. En general, dicha práctica es realizada durante los fines de semana. Para ello, cuentan con literatura especializada y deben cumplir con una “formación” en la Escuela del Ministerio Teocrático.
- b) Precursores regulares: son proclamadores, pero con mayores responsabilidades, en virtud del tiempo de dedicación semanal que ofrecen a la Asociación. En general, se contactan con los proclamadores y son los encargados de llevar a cabo otras actividades vinculadas, como redacción de cartas para no Testigos de Jehová que distribuyen sistemáticamente.
- c) Precursores especiales: el tiempo de dedicación a la actividad de proclamación es mayor.

- d) Ancianos o Superintendentes: son los “responsables” de una comunidad o territorio. Generalmente, son los que mantienen vínculo directo con los funcionarios de Betel (Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová en la Argentina; si bien también se llama así a toda Casa Central, incluso la principal ubicada en Estados Unidos). Los ancianos no necesariamente deben ser de edad avanzada (los entrevistados rondaban los 40-50 años; e incluso uno de ellos explicó que se convirtió en anciano a los 23 años), sino más bien deben contar con tiempo y dedicación para atender las necesidades de su Comunidad. También se presentan como la “voz” autorizada para compartir las lecturas e interpretaciones de las mismas en las reuniones de los Salones del Reino. Sin embargo, tales interpretaciones no son “libres”, sino que se encuentran ancladas en interpretaciones previamente realizadas en literatura especializada que circula semanalmente. Por otro lado, son el referente de los miembros de la comunidad. En varias oportunidades, los proclamadores entrevistados debieron “pedir autorización” o consultar con su anciano para poder ser entrevistados. Los ancianos han completado el círculo de formación de la Escuela del Ministerio Teocrático, y dominan ampliamente el conjunto de reglas y códigos que forman parte del código moral y ético de los Testigos de Jehová.
- e) Funcionarios de Betel (Casa Central de la Asociación de los Testigos de Jehová en Argentina): su dedicación es exclusiva a la actividad de la Asociación. Su ocupación es remunerada por medio de un salario. Existen diversas secciones, desde el sector administrativo y compras, hasta las secciones de Imprenta. La estructura organizativa es similar a la de una empresa u organización tradicional, de corte burocrático.

En todos los casos, se llaman entre sí hermanos. La estructura jerárquica se la vincula siempre con dos nociones: dedicación y responsabilidades asumidas. No se consideran entre ellos más o menos “importantes”, sino más bien con la posibilidad de dedicar más o menos tiempo a las actividades que la Asociación propone para ellos. La noción de

autoridad, en virtud de ello, se encuentra algo desdibujada, al menos en términos discursivos. No existe nada parecido a un organigrama que establezca relaciones jerárquicas de poder o autoridad, a excepción de la existencia del Cuerpo Gobernante, que es considerada la autoridad máxima de la Asociación a nivel mundial, y en última instancia, la que toma las decisiones en términos económicos, materiales, políticos y de fe.

Sin embargo, existe otro criterio de clasificación posible de los Testigos de Jehová, que puede desprenderse de lo relevado en el trabajo de campo. Este criterio de clasificación está basado en tres categorías: la categoría “nivel de subjetivación e internalización de la creencia religiosa”; “instancia de socialización en la creencia religiosa”; y “pertenencia a la comunidad religiosa”.

La primera categoría se vincula con el nivel de solidez y profundidad que asumen las creencias religiosas en la subjetividad del sujeto. Los procesos de conversión religiosa entendidos como modos específicos de transformación de la subjetividad, pueden conducir a distintos compromisos de la conformación del yo con el ejercicio de ciertas prácticas sociales.

La segunda categoría se vincula con el momento de la vida en la cual acceden a los contenidos socioculturales de la creencia religiosa, en términos del proceso de socialización. Se advierte que el grado de subjetivación de la creencia religiosa asume características distintas según el momento de aprehensión subjetiva (sea en socialización primaria o en socialización secundaria).

La tercera categoría se vincula a la inserción en la comunidad, o a su exclusión, sean por motivos propios o por decisión de la misma comunidad. En virtud de ello, es posible distinguir:

MIEMBROS		Instancia de socialización	
		Convertido	Nacido en la fe
Nivel de subjetivación	Convencido	Testigo de Jehová "convertido" "convencido"	Testigo de Jehová "nacido en la fe" "convencido"
	Superficial	Testigo de Jehová "convertido" "superficial"	Testigo de Jehová "nacido en la fe" "superficial"
NO MIEMBROS		Instancia de socialización	
		Convertido	Nacido en la fe
Nivel de subjetivación	Fundamentalista	Testigo de Jehová "convertido" "convencido"	Testigo de Jehová "nacido en la fe" "convencido"
	Convencido	Testigo de Jehová "convertido" "convencido"	Testigo de Jehová "nacido en la fe" "convencido"
	Superficial	Testigo de Jehová "convertido" "superficial"	Testigo de Jehová "nacido en la fe" "superficial"

A continuación se explica la tipología elaborada:

- A. Testigo de Jehová "convencido"/"convertido"/"miembro": se considera así a aquel que tiene su creencia religiosa profundamente arraigada, y que en virtud de Berger y Luckmann (2006) han sido objeto de una alternación. En esta categoría debe

incluirse a aquellos Testigos de Jehová que se han convertido a la creencia religiosa por medio de un proceso de resocialización extremo que ha modificado su subjetividad de modo radical. Mantienen un discurso sólido y concreto sobre los fundamentos de sus creencias y no muestran indicios de dudas, libres interpretaciones o aspectos similares. Todos ellos se encuentran bautizados. El bautismo, en el caso de los Testigos de Jehová, sólo es posible hacerlo cuando el sujeto es consciente del mismo (no se acepta el bautismo de recién nacidos) y sólo se puede acceder al mismo una vez que un anciano de la Comunidad mantiene reiteradas entrevistas con el sujeto para asegurarse de la profundidad de sus convicciones religiosas.

- B. Testigo de Jehová “convencido”/”nacido en la fe”/”miembro”: se considera a aquel que ha sido socializado desde su nacimiento en la fe del grupo religioso y muestra indicios de plena convicción en sus creencias religiosas. Mantienen un discurso sólido y concreto sobre los fundamentos de sus creencias y no muestran indicios de dudas, libres interpretaciones o aspectos similares. Todos están bautizados.
- C. Testigo de Jehová “superficial”/”convertido”/”miembro”: Son aquellos Testigos de Jehová que se han convertido a la creencia religiosa en alguna instancia de su vida. Implica una aceptación de las creencias religiosas de los Testigos de Jehová, pero su nivel de convicción aún no les permite ser bautizados. En general, los ancianos de la Comunidad confirman este status por medio de entrevistas en las cuales evalúan el nivel de conocimiento de las verdades bíblicas y el grado de internalización de las mismas. Es posible advertir en este tipo cierto desconocimiento sobre aspectos vinculados con las creencias religiosas del grupo, e incluso interpretaciones “libres” sobre ciertos mandatos o normas de conducta
- D. Testigo de Jehová “superficial”/”nacido en la fe”/”miembro”: Son aquellos que han sido socializados en la creencia religiosa desde su nacimiento. Al igual que el tipo anterior, el nivel de convicción en las creencias religiosas no lo habilitan al

bautismo. Es posible advertir en este tipo cierto desconocimiento sobre aspectos vinculados con las creencias religiosas del grupo, e incluso interpretaciones “libres” sobre ciertos mandatos o normas de conducta.

- E. Ex Testigo de Jehová “fundamentalista”/”convertido”/”no miembro”: todo aquel que fuera parte de la comunidad de los Testigos de Jehová y que haya llegado a ella previamente por medio de una socialización a lo largo de su vida. Supuso un proceso de conversión religiosa, y una nueva re-conversión que lo excluye del grupo religioso. El carácter fundamentalista se asigna en virtud de que mantienen una posición muy negativa con relación a la creencia religiosa de la que formaran parte, y en general, asumen una posición activa de crítica sobre la misma. Dicha posición activa incluso llega a la conformación de nuevos grupos sociales de otros ex miembros Testigos de Jehová, que desarrollan actividades de denuncia hacia la Asociación, vinculando a la misma con prácticas irregulares de diverso tipo e índole.

- F. Ex Testigo de Jehová “fundamentalista”/”nacido en la fe”/”no miembro”: todo aquel que haya sido socializado desde su nacimiento en la creencia religiosa y que en la actualidad no conforma parte del grupo religioso. Al igual que el tipo social anterior, asumen una posición de crítica y denuncia muy duras con relación a las creencias y prácticas promovidas por la Asociación de los Testigos de Jehová. También forman parte de nuevos grupos sociales que rechazan abiertamente las creencias religiosas de los Testigos, y dedican sus esfuerzos a demostrar la invalidez de sus afirmaciones. Tales grupos están conformados de manera indistinta por este tipo social y por el anteriormente referenciado.

- G. Ex Testigo de Jehová “superficial”/”convertido”/”no miembro”: aquel Testigo de Jehová que fue objeto de conversión religiosa a lo largo de su vida, y luego de una re-conversión. No forma parte del grupo religioso por no adherir a sus creencias, pero su posición no es de rechazo absoluto. Reconoce que ciertos elementos de la

religión son legítimos e incluso asume como válidos ciertos preceptos éticos o morales. Guía su conducta incluso por algunos de ellos, aunque le quita su raíz religiosa. No consideran a los Testigos de Jehová como un grupo al que hay que “atacar”. Aceptan la existencia de la creencia religiosa y su legitimidad, pero no la significan como propia.

- H. Ex Testigo de Jehová “superficial”/”nacido en la fe”/”no miembro”: todo aquel Testigo de Jehová que fue socializado desde su nacimiento en la creencia religiosa, pero que a lo largo de su proceso de socialización rechaza los preceptos de este grupo religioso. No necesariamente presupone una re-conversión, sino más bien implica el cuestionamiento si efectivamente existió una subjetivación real a lo largo de la socialización primaria de los preceptos religiosos. En general, se advierte este tipo social en jóvenes que, durante el desarrollo de su juventud, rechazan el código de comportamiento que presupone la creencia religiosa. No asumen una posición activa de rechazo; más bien consideran que esa era la creencia impuesta por los padres o agentes socializadores, pero que no resulta adecuada para ellos. Le brindan poca significación a su pertenencia al grupo religioso, y no logran recuperar elementos significativos de su comportamiento actual en las creencias previas.

8.6. Los ex Testigos de Jehová. Críticas a la creencia religiosa.

Un fenómeno que resulta interesante para analizar lo constituye la actitud asumida por aquellos ex miembros de la confesión religiosa. Tal como se desarrolló en la sección previa, los ex Testigos de Jehová puede asumir una posición “superficial” o bien una posición “fundamentalista”. Los primeros, en general, asumen una posición de rechazo a las creencias religiosas de su antigua fe, pero tal rechazo no implica una desacreditación de la Organización. Tal es el caso de Ariel (32 años), quien fuera proclamador y se acercara a la creencia de los Testigos de Jehová por conversión en su etapa de socialización

primaria. Fue Testigo de Jehová por más de diez años. Recuerda su experiencia del siguiente modo:

“Yo me hice Testigo por intermedio de un amigo de la juventud. En ese momento estaba casi terminando el secundario. Mi amigo era Testigo, y no sé muy bien cómo, pero finalmente me terminé convirtiendo. Nunca tuve un compromiso mayor que el de cualquier Testigo común... yo era lo que ellos le dicen un proclamador... Me sentía bien cuando estaba con ellos... Yo creo que en ese momento de la vida yo necesitaba eso... Nunca me sentí presionado ni nada... Viste que muchas veces dicen que te lavan la cabeza o esas cosas... No es así... Te convencen, pero no te obligan a nada... Yo creo que si uno se convence es porque en ese momento vos necesitás creer en algo... y eso que te dicen te convence” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

Sin embargo, es posible encontrar algunas tensiones vinculadas con la cuestión. Ariel (32 años), quien fuera Testigo de Jehová y en la actualidad se considera agnóstico, señala que:

“Lo que se vive en la comunidad es una sensación de pertenencia de grupo. Pero cuando dejas de ser Testigo, te das cuenta que en realidad existían como formas disfrazadas de control... El control dentro del grupo es muy fuerte... No sólo por parte del anciano, sino por el resto de los hermanos... Como que siempre saben qué haces, dónde estás... Si no vas a una reunión un par de veces, ya pasa el anciano por tu casa y te pregunta qué pasa, o si te cruzas con un hermano también te pregunta por qué no estás yendo a las reuniones... Yo lo viví así” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

El relato de Ariel resalta un elemento que no aparece esbozado en las entrevistas a los Testigos de Jehová y que resulta de interés sociológico para analizar. El control social o presión de grupo de la comunidad, según el relato de Ariel, es muy fuerte, aunque ejercido de modo “disimulado”. En general, la referencia al control social dentro del grupo

es referenciada por aquellos que han formado parte de los Testigos de Jehová, pero que luego por diversas razones han dejado el grupo. Otra ex Testigo de Jehová entrevista, Mariela (31 años), señala algo similar al relato de Ariel:

“Cuando salís de la comunidad, te das cuenta que en realidad estabas como encerrada en un grupo muy cerrado... Yo no siento que estuve en una secta ni mucho menos, pero sí que el grupo no es tan abierto como dice ser... Luego te das cuenta de los abusos y de las cosas mentirosas que te decían antes”
(Mariela, 31 años, ex Testigo de Jehová).

El relato de Mariela resulta algo más “duro” con relación al de Ariel, en términos de su consideración sobre los Testigos de Jehová. Existen muchos sitios web, foros y páginas de Internet desarrollados por ex Testigos de Jehová que denuncian irregularidades y desviaciones en el seno de la Asociación de los Testigos de Jehová. En casi todos ellos, los participantes de los foros recuperan los sentidos peyorativos o negativos que los no Testigos de Jehová tienen sobre los miembros de este grupo religioso.

Durante la entrevista realizada, Ariel informa que ha dejado de ser Testigo de Jehová hace aproximadamente tres años. Es casado, tiene un hijo, y tanto su esposa como su hijo no profesan ninguna religión. Ariel se considera agnóstico. Cuando conoció a su futura esposa, se encontraba en pleno proceso de “reconversión” al agnosticismo. Sin embargo, no considera que su relación con su pareja actual haya incidido en su decisión de abandonar la religión. En este sentido, reflexiona:

“Cuando yo la conocí a mi mujer, ya estaba como en crisis con el tema de la religión. Siempre tuve cuestionamientos con la espiritualidad... Y hacía ya tiempo que había cosas de los Testigos que no me cerraban... Ciertas cuestiones que sentía que no las podía cumplir... o no las podría cumplir en el caso que fuese necesario... Por ejemplo, yo nunca me hice el documento médico...” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

El relato de Ariel comienza siendo impreciso respecto de los motivos por los cuales consideró alejarse de la creencia religiosa. Sin embargo, en todo momento señala que se trató de una decisión individual y sumamente reflexionada. No fue una decisión apresurada; por el contrario, le llevó tiempo realizarse cuestionamientos profundos respecto de la fe y, en particular, de la creencia que había abrazado hasta ese momento. Sigue relatando su experiencia del siguiente modo:

“Hubo un momento en donde me di cuenta que no me sentía bien en la comunidad... Empecé a sentirme como asfixiado... como que todo el tiempo estaba controlado... Pero ojo, no porque me persiguieran ni nada de eso... Era más bien una sensación mía... Por eso, empecé a no ir a las reuniones en los Salones... Y ahí bueno, puede ser que me hayan perseguido un poco... (risas) El anciano de la comunidad me fue a ver un par de veces, a preguntarme porque no iba... Y yo le dije que no sé si quería seguir yendo... Luego también me vinieron a ver algunos vecinos y gente del barrio que yo la conocía del Salón... Eso fue como raro... Yo sabía que se manejaban así, pero igual fue raro” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

La referencia al control social de los pares es una cuestión que aparece en reiteradas oportunidades en el relato de Ariel. En otras secciones de la entrevista explica que ese control de los pares es muy sentido por los miembros de la creencia religiosa. Al mismo tiempo, el anciano de la comunidad ejerce un seguimiento sobre aquellos hermanos que no asisten a las reuniones. En este sentido, Luis (59 años), anciano de la comunidad recuerda que:

“Una de las tareas importantes que tenemos los ancianos es cuidar por la comunidad... Muchas veces te das cuenta que algún hermano no está viniendo a las reuniones, y entonces pasamos por la casa para saber si está atravesando algún problema, si lo podemos ayudar... Muchas veces pasa que los problemas son tan agobiantes que algunos hermanos necesitan como es empujoncito

nuestro para dejarse ayudar... siempre queremos ayudar a nuestros hermanos, saber si están bien, si necesitan de nosotros (Luis, 59 años, anciano de la Comunidad).

Según relata Ariel, en su caso fue visitado al menos dos oportunidades por el anciano. En la segunda oportunidad, Ariel le informó respecto de sus dudas sobre continuar yendo a las reuniones del Salón. También le informó que estaba teniendo cuestionamientos más profundos. El anciano de su comunidad se ofreció para colaborar en un estudio bíblico en su domicilio, y para mantener reuniones en los casos que necesitase. Ariel no se sintió presionado, según el mismo relata:

“Yo no puedo en mi caso decir que me presionaron ni nada de eso. Cuando finalmente decidí alejarme, lo hice... Igual, es verdad que a otros hermanos no les fue fácil... Igual, yo creo que lo peor es cuando la comunidad te expulsa. Yo sólo viví una situación así, pero en ese momento yo estaba muy metido, y me pareció bien” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

La narración de Ariel refiere a una situación específica en la cual el creyente es expulsado de la Comunidad, por decisión del anciano (en realidad, el proceso de algo más complejo). Existe algo similar a un “repudio” público, en el cual en la reunión semanal el anciano que conduce el estudio de la Biblia informa a la comunidad que un determinado miembro ha sido expulsado. En general, los motivos se relacionan con incumplimiento de las pautas de comportamiento o por “faltas graves”, tales como adulterio, reconocimiento de prácticas homosexuales, o bien “blasfemias”. Sea cual fuese el motivo, el anciano de la comunidad tiene la tarea de informarle al resto de los creyentes reunidos la decisión, lo cual provoca como resultado que el resto del grupo no mantenga relaciones con el ex-miembro. Ariel recuerda la experiencia:

“Cuando lo echaron a este miembro que te contaba, vos sabés que no podés mantener más relación con él. Es como si no existiese... Si te lo cruzás, ni lo

saludás... Nada... Yo me pongo a pensar ahora que eso debe ser muy duro, porque muchos Testigos no tienen amigos por fuera de los otros Testigos... se quedan muy aislados” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

Algo similar sucedió en su caso. Luego de haber dejado de ir a las reuniones semanales y de proclamar junto con otros hermanos, explica Ariel:

“Me acuerdo que una vez estaba caminando por la calle, yo creo que venía del supermercado o algo así... Y me crucé con un muchacho que siempre charlábamos en las reuniones... Fue muy loco... Me pasó por al lado como si yo no existiese... En su momento me jodió un poco... pero después me di cuenta que en realidad era mejor así... Igual fue raro, no sé...” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

Luego de su separación de la comunidad, Ariel se interesó por revisar su espiritualidad, y fundamentalmente, por entender los motivos que lo llevaron a afiliarse a esta creencia religiosa. Comenzó a participar de foros que existen en Internet⁸⁰ en los cuales los Testigos de Jehová comparten sus experiencias. No son espacios calmos de reflexión; por el contrario, se entablan verdaderas batallas entre aquellos ex Testigos “superficiales” (como el caso de Ariel) y ex Testigos “fundamentalistas” (quienes asumen posiciones de crítica feroces con relación a su anterior creencia). Las posiciones “fundamentalistas” de los ex Testigos se posicionan en una serie de temas centrales sobre los cuales concentran sus diatribas contra la minoría religiosa. En esos foros de ex Testigos se mencionan en reiteradas oportunidades términos tales como “abuso”, “secta”, “lavado de cerebros” y otros sentidos negativos. Se insiste en que el Cuerpo Gobernante (autoridad máxima de la Organización) es un conjunto de personas que sólo piensan en su bienestar material; que en el seno de la Organización existen abusos; que los Testigos de Jehová son ni más ni

⁸⁰ Existen varios sitios web en donde se manifiestan posturas contrarias y opositoras a la Organización de los Testigos de Jehová. Entre las más importantes se pueden mencionar a la ya citada www.extj.org, www.liberados.net; www.4jehovah.org; www.extestigosdejehova.cl; www.uniextej.blogspot.com. También existen varias páginas en redes sociales, especialmente en Facebook.

menos que una secta dedicada a cooptar afiliados por medio de estrategias disfrazadas pero muy eficaces de lavado de cerebros; que esta secta basa su éxito en la cooptación por medio del alejamiento del creyente de su entorno familiar y relaciones sociales cercanas, entre muchos otros tópicos. Por ejemplo, uno de los sitios más visitados, que cuenta además con foros de intercambio entre participantes, es www.extj.org. En este sitio, por ejemplo, se crítica la cuestionada prohibición de la transfusión de sangre en los siguientes términos:

“¿Cuántos de estos asesinatos pesan sobre la conciencia del Cuerpo Gobernante? (...) ¿Cómo alguien es capaz de pensar que Jehová, un Dios de amor exigiría semejante sacrificio a un padre? (...) Sin embargo, el Cuerpo Gobernante de los Testigos de Jehová estimula y permite el sacrificio de estos niños inocentes, sólo por su descabellada idea de que ellos son ungidos y el profeta de Dios sobre la Tierra, con derecho a la vida y muertes de sus esclavos (...) [Los niños] simplemente responden a una situación basados en las reglas que la Sociedad ha fijado. Han sido aterrorizados con la idea de una muerte eterna” (Documento electrónico en línea, disponible en http://www.extj.org/sangre_tj/sangre_jovenes_muertos.html, fecha de acceso: 15-03-2015).

En el mismo sitio se denuncia la imprecisión de la Organización con relación a las profecías anunciadas del advenimiento del fin del mundo. Según esta Organización de ex Testigos:

“Los Testigos de Jehová son una secta apocalíptica, en otras palabras, son un grupo religioso que basan su predicación en el fin del mundo (...) Los Testigos de Jehová han predicho el fin del mundo para 1874, después para 1914, después para 1925, después para 1975 y por último que no pasaría de 1994, hoy le dirán que el fin está cerca. ¿Creerá usted en un grupo religioso que se ha equivocado cinco veces? (Documento electrónico en línea, disponible en

http://www.extj.org/denunciando_a_wt/porque_no_tj.html, fecha de acceso: 15-03-2015).

En los sitios web, vía de comunicación que eligen ciertas organizaciones lideradas por ex Testigos de Jehová, se asume la metodología de la denuncia de las “mentiras”, “engaños” o “delitos” que la Organización a nivel mundial promueve. La mayoría de estas organizaciones están conducidas por ex miembros que, si bien rechazan la legitimidad de la Organización para conducir una creencia a nivel mundial, no manifiestan un rechazo hacia una creencia religiosa. Por ejemplo, en el caso de la organización *www.extj.org*, sus fundadores son dos ex Testigos de Jehová (matrimonio) que se manifiestan del siguiente modo:

“Nuestros nombres son Mary y David Fuentes, somos cubanos y vivimos en Miami, Florida. Fuimos Testigos de Jehová desde nuestro nacimiento hasta el año 2002 cuando decidimos separarnos definitivamente de la Sociedad Watchtower y dejar de ser reconocidos como Testigos de Jehová ya que entendimos que esa entidad pseudo-religiosa, es una falsa religión que sirve para ocultar a una enorme transnacional que mueve miles de millones de dólares y manipula la vida de millones de personas en todo el mundo solo para satisfacer las ansias de poder de un grupito de personas encabezados por el Cuerpo Gobernante de los Testigos de Jehová” (Documento electrónico en línea, disponible en http://www.extj.org/Quien_es_Extj_Org.html, fecha de acceso: 16-03-2015).

Esta condición de ex miembro de la Organización, pero aún creyente en la manifestación religiosa, se verifica también en el trabajo de campo realizado. Por ejemplo, Ariel (32 años, ex Testigo de Jehová) declara que su alejamiento de la Organización implicó, por cierto, cierta revisión de aspectos vinculados con su fe, al tiempo que lo condujo a una reflexión profunda por la espiritualidad. Sin embargo, no ha dejado de “creer” en la existencia de

Dios, sino más bien se muestra decepcionado en las expresiones institucionales que asume la creencia religiosa. En sus propias palabras:

“Finalmente, cuando me fui de los Testigos, tuve un tiempo donde me empecé a preguntar si Dios existe y todas esas cuestiones... Para mí no es fácil responderme eso, porque estudié filosofía, y el pensamiento racional está siempre ahí, como diciéndote... no creas en espejitos de colores... Igualmente, yo creo que existe un Dios... no es el Dios de los Testigos... y tampoco creo que sea el Dios de los católicos... No sé cómo decirte... creo que ninguna religión puede entender bien lo que es Dios, creo que es algo que siente uno solo...” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

En la mayoría de estos sitios de ex Testigos de Jehová se hace manifiesta la calificación de la Organización como una “secta”, no en el sentido sociológico del término, sino en su acepción cotidiana del sentido común, como organización religiosa que utiliza métodos de “lavado de cerebros” y cooptación muy poderosos. En general, también se hace manifiesta la idea de que al ingresar en la Organización se ejerce un control social sobre el creyente tan fuerte, que lo obliga a quebrar con sus redes sociales previas y a conformar nuevas redes. La noción de “encapsulamiento” (Míguez, 2009) referenciada en otra sección de este trabajo⁸¹, se hace explícita en la discursividad de los ex Testigos. Según ellos, la Organización induce al nuevo miembro a establecer vínculos sociales estrictamente con aquellos que profesan la misma creencia religiosa. De tal modo, según esta interpretación, las posibilidades de “salida” de la Organización se ven fuertemente limitadas. Tal como se expresa en el sitio www.extj.org:

“La verdadera pesadilla de ser Testigo de Jehová comienza el día que usted se da cuenta que lo han engañado y usted decide salirse de esa organización. No hay salida honorable de los Testigos de Jehová, el día que usted decida no serlo más cada Testigo se convertirá en su enemigo. Ellos tratarán de que aún sus

⁸¹ Véase capítulo V, los procesos de conversión religiosa.

familiares más cercanos como padres abuelos y hasta hijos le den la espalda como muestra de su lealtad a la organización. Dentro de esa organización, la familia pasa a un segundo plano, la organización es primero y la familia después.” (Documento electrónico en línea, disponible en http://www.extj.org/denunciando_a_wt/porque_no_tj.html, fecha de acceso: 16-03-2015).

Según explica esta organización de ex Testigos, cuando un miembro manifiesta su decisión de irse de la Asociación, o bien se sospecha que ha violado alguna de sus normas, será objeto de un proceso de juzgamiento, llevado a cabo por un comité conformado por tres o cuatro ancianos de la comunidad. Este “comité judicial” será el responsable de indagar sobre los motivos de la decisión de retirarse de la Organización, o será aquel que intente establecer si realmente existió una violación al código de comportamiento establecido por la Organización. Para ello, según explica www.extj.org, el comité planteará un proceso en el cual:

“(…) esos hombres le harán todo tipo de preguntas (en ocasiones hasta sobre su intimidad sexual), usted será amenazado con el Armagedón y con la expulsión. Este proceso puede durar semana, en su afán por quebrantar su dignidad, si la víctima se atemoriza entonces le permiten permanecer dentro de la organización; si por el contrario usted hace valer sus derechos humanos y su dignidad, entonces será expulsado o expulsada de los Testigos de Jehová.” (Documento electrónico en línea, disponible en http://www.extj.org/denunciando_a_wt/porque_no_tj.html, fecha de acceso: 16-03-2015).

Según esta organización de ex Testigos, allí se inicia la última etapa del proceso de expulsión, que consiste en la difusión de esta decisión entre el resto de los miembros de la comunidad. Para ello, los ancianos de la Comunidad se encargan de comunicar estas decisiones en las reuniones semanales que se desarrollan en los Salones del Reino. Esta

comunicación “oficial” opera de tal modo que, a partir de allí, la difusión de la noticia de la expulsión de algún miembro es objeto de comunicación entre todos los creyentes por vías o canales informales. En tanto que la Organización compele a sus miembros a no mantener vínculos con aquellos que han sido expulsados, esta organización sostiene que a partir de ese momento se establece una estrategia de aislamiento social del ex miembro. Mariela (31 años, ex Testigo de Jehová) acuerda con esta afirmación. En sus palabras:

“Cuando te vas de los Testigos, nunca te podés ir bien... Siempre van a empezar a hablar mal de vos... Como si fueran chismosas de barrio... Cuando yo me fui, la gente que conocía, que salía a predicar conmigo, me dejó de hablar... para mí fue mejor, porque yo no quería saber nada de ellos... pero al principio se te hace difícil, porque ahí te das cuenta que estas muy solo, que sin darte cuenta te fuiste quedando muy solo... (Mariela, 31 años, ex Testigo de Jehová).

Por otra parte, Diego (44 años, anciano de la Comunidad) explica que los procesos de “salida” de la Comunidad no son tan conflictivos como muchos de los ex Testigos manifiestan. En general, pretende expresar que la salida de la Organización se puede dar por dos motivos: por un lado, por una decisión personal, anclada en la conciencia individual, y que es absolutamente respetada por la Comunidad; por otro lado, porque la Organización decida que el miembro no cumple con el código de ética que se corresponde con la creencia, y en virtud de ello, no merezca formar parte de la Organización. En el primero de los casos, explica Diego que los ancianos de la Comunidad tienen como función acompañar a los miembros de la misma en estas “crisis de fe”, y que para ello, habilitan una serie de mecanismos que intentan “reconducir” al creyente en las prácticas cotidianas de la vida religiosa. Si esto no funcionara, explica Diego que los Testigos son libres de irse de la Organización cuando gusten. En el segundo de los casos, es la propia Asociación la que considera que algún miembro no ha cumplido con ciertos preceptos fundamentales, y en virtud de ello, luego de la realización de una serie de reuniones en las cuales se evalúa el comportamiento del creyente, es posible que se decida su expulsión. En las propias palabras de Diego:

“Muchas veces pasa que vos sabés que algún hermano está pasando un situación difícil, y entonces los ancianos nos acercamos a las casas de nuestros hermanos... hablamos con ellos, los acompañamos... A veces esos momentos difíciles no saben cómo manejarlo... entonces ahí estamos nosotros... (...) Hay otros casos donde la comunidad decide que cierto miembro no forme más parte de la Asociación, porque no se ha comportado de un modo que Jehová apruebe... En esos casos, que son muy pocos, se le pide al Testigo que se vaya de la comunidad...” (Diego, 44 años, anciano de la Comunidad).

La posición de Mariela (31 años, ex Testigo de Jehová) se acerca al tipo social “fundamentalista” de los ex Testigos, en virtud de la tipología esbozada previamente en el apartado anterior. No obstante, Mariela no participa de ningún foro u organización de los ex Testigos de Jehová. A pesar de ello, en su discurso se hace presente una animosidad contraria al ideario que alguna vez abrazó. En especial, aparecen referencias a los puntos más controversiales de la Organización que discurren en el sentido común: la cuestión de la sangre, la conformación de un grupo sumamente cerrado, el alejamiento de las redes sociales previas.

Sin embargo, ni en Ariel ni en Mariela aparecen referencias al rechazo de la política como práctica ciudadana. No se hace mención y sólo frente a la pregunta aparece la reflexión sobre tal situación. Sin embargo, en ninguno de los casos se presenta el abandono de la práctica política como un “problema”. Por ejemplo, Ariel explica que:

“Es verdad que cuando te hacés Testigo lo más difícil es asumir que ese sentimiento de nacionalidad que te enseñaron de chiquito en realidad funciona como separación entre los hombres. No me parece una idea tan loca. Ahora que no soy Testigo igualmente estoy convencido que la política no hace bien... (...) la política separa a las personas, es muy corrupta (...) yo creo que todos somos seres humanos y que eso de ser de un lugar o de otro es medio artificial...” (Ariel, 32 años, ex Testigo de Jehová).

¿Es sorprendente que los ex Testigos de Jehová, a pesar de no continuar abrazando el ideario de la Organización, sigan manteniendo algunos de sus postulados fundamentales? Ciertamente, no todas las premisas propuestas por la Organización continúan siendo validadas (por ejemplo, la cuestión de la sangre es profundamente rechazada). Sin embargo, existen ciertas ideas que no son contrariadas de plano. Por ejemplo, tanto Mariela como Ariel encuentran en la política un medio para el enriquecimiento personal, no un mecanismo de transformación colectiva. Con ello, se habilita un campo de problematización mayor, en tanto que la “reconversión” a “ex miembro” no implica necesariamente un “retorno” a los modos de significar la vida social previos a la incorporación en el ideario religioso.

CONCLUSIONES GENERALES

La identificación como problema social y como objeto de conocimiento sociológico.

La identidad social ha sido una preocupación por la tradición fundacional de la teoría sociológica, si bien es cierto que se desarrolla un campo de conocimiento más concentrado en estas cuestiones hacia principios del siglo XX, en especial en el marco de desarrollo de la escuela norteamericana de Sociología. Al mismo tiempo, la identidad social será también una temática que la Antropología Social recupere como una de sus cuestiones primordiales para la reflexión científica en el seno de dicho campo disciplinar. Esta centralidad del concepto (y las cuestiones concretas que dicho concepto denota) se verifica a partir de un amplio desarrollo teórico en el resto de las disciplinas que conforman el campo de las Ciencias Sociales, en donde casi todas ellas han trabajado y aportado conocimiento sobre los procesos de identificación.

En virtud de ello, es necesario señalar cierta precisión conceptual que es requerida para no confundir los aspectos centrales del proceso que se pretende conocer. Por ello, el primer señalamiento sería considerar que la identificación es, justamente, un proceso. Si bien se ha denominado indistintamente como identidad o identificación, resulta necesario puntualizar el hecho de que toda identificación es un proceso de construcción social, en virtud del cual se produce como “resultado” la identidad. No obstante, pensar estrictamente en este sentido teleológico o “instrumental” de la identificación necesariamente conduce a un equívoco: considerar que la identidad social, una vez conformada, asume un carácter perenne y rígido. Nada está más alejado de la realidad; la identificación, en tanto que se conforma en una dialéctica objetiva-subjetiva (o “interna-externa”, en términos de Jenkins (2002) quien utiliza esta expresión), es un proceso dinámico, cuyo desarrollo y desenvolvimiento se encuentra sujeto tanto a condiciones estructurales como a la propia contingencia de lo social. La identidad no es “algo” que se

conforma de modo definitivo; se encuentra en un permanente estado de fluidez o movimiento. Ello no significa, al mismo tiempo, que la identidad no opere de modo significativo en el desarrollo de las personas en la vida colectiva. En tanto proceso constitutivo de lo social, no es posible pensar que un individuo o colectividad no actúe a razón de una multiplicidad de identidades que se encuentran interiorizadas y que operan como “sistema de disposiciones para la acción, estableciendo modos de cognición, percepción y apreciación” (Bourdieu, 1997). Este *habitus* condiciona, a la vez que habilita al agente social al desarrollo de su vida en colectividad en el marco más amplio de un modo de significar el mundo. Berger y Luckmann (2003) entienden que la identidad social, la cual se conforma a partir de la socialización, conforma el “universo de sentido” desde el cual toda práctica social es asignada con un sentido socialmente construido y compartido.

Sin embargo, reflexionar sobre los procesos de identificación obliga necesariamente a problematizar los marcos referenciales desde los cuales se conforman esos sentidos sociales, esas particulares modalidades de entender el mundo y los objetos que lo conforman. Es decir, no es posible conocer los modos que asume la identificación sin revisar, primeramente, el alcance y trascendencia que adquiere la dimensión cultural en el constructo humano de la vida social.

La cultura es un concepto problemático, en principio, por las múltiples acepciones del término, al tiempo que por las transformaciones que el mismo ha asumido en el campo tanto de la Antropología como de la Sociología. En esta última, se ha desarrollado una sub-disciplina sumamente enriquecedora, que toma como objeto de estudio primordial a la cultura. En virtud de ello, se ha referido que la cultura puede ser entendida como una compleja red de significaciones que habilita los procesos de interacción y comunicación simbólica, fundamentales para el desarrollo de la vida social (Margulis, 2009). Esta noción de cultura pone el acento en la importancia que adquiere la construcción de sentido para las vidas de las personas. Tal construcción, claro está, no se encuentra exenta de conflictos o luchas por la apropiación de un sentido peculiar con el cual se pretende significar a la vida social. Se ha recuperado el concepto de “configuración cultural” (Grimson, 2011), con

la pretensión de denotar que la “cultura” no es, necesariamente, el resultado de un consenso libre de disputas entre los miembros de una colectividad. Toda cultura se produce y reproduce en el marco de esta específica configuración cultural, lo cual significa que resulta menester considerar las distintas posiciones que los agentes sociales ocupan en el espacio social, al tiempo de advertir que la cultura no es, tampoco, la imposición de ciertas valoraciones y normas que los grupos supra-ordenados logran atribuir “exitosamente”. Una configuración cultural, en tanto proceso de construcción social, se encuentra sujeta a las mismas condiciones que cualquier otro proceso social constitutivo: la contingencia. La comprensión de que una configuración cultural puede ser, entre muchos otros, resultado de una “casualidad” socio-histórica, sólo puede ser comprendido acabadamente si se asume la imposibilidad de sostener una mirada estructuralista, que somete a los actores sociales a ser meras marionetas de los determinantes culturales (Wright Mills, 2003). En este sentido, el paradigma constructivista en el campo de las Ciencias Sociales advierte acerca de la enorme capacidad de agencia de los sujetos, los cuales son entendidos como verdaderos agentes sociales (Giddens, 1984). La resignificación del sujeto como un agente social introduce una cuestión de especial relevancia: obliga a considerar la capacidad que tienen los seres humanos no sólo en “dominar” el mundo social que es construido, sino que, al mismo tiempo, los enfrenta a la realidad inexorable de que son capaces de “transformarlo”.

En virtud de lo anteriormente expuesto, un primer desafío que es necesario superar consiste en asumir como legítima una concepción de cultura que no se considere como un sistema relativamente equilibrado de normas, valores y demás elementos, que constriñen a la acción humana. A razón de verdad, la cultura “no es sólo eso”. La cultura es un “producto” humano, en tanto que se conforma como realidad objetiva, pero a partir de la actualización permanente de relaciones sociales institucionalizadas. Con ello se refiere a que resulta imposible considerar la cultura si no es a partir de la aceptación de que la misma ha “objetivado” una red de elevadísima complejidad de diversos roles definidos a partir de las posiciones, con cierta estabilidad a lo largo del tiempo, que ocupan los agentes sociales en un cierto espacio social. Es decir, la acción humana no se da a partir

del “marco” que ofrece la cultura; la cultura es la objetivación de la acción humana, es una objetivación de relaciones sociales, y por ello, ella misma también denota la existencia de la agencia humana en el seno de su conformación, y permanente actualización. La dialéctica social propuesta por Berger y Luckmann (2003) permite asir de manera más clara el proceso de construcción social de la cultura, en principio por su rechazo a la consideración de una mirada teleológica como legítima. Muchas veces, resulta confuso, o incluso inválido para muchos pensadores la consideración de la cultura como construcción social, pues asumen una mirada temporal en el proceso de construcción: se sostiene una secuencia temporal en la objetivación de la subjetividad (puesta en juego en los procesos interactivos) que resulta completamente inadecuada para referir a la dialéctica social; la noción de secuencia temporal debe ser reemplazada por la de simultaneidad y concurrencia. Si se asume que toda dialéctica social implica un proceso concurrente de internalización-objetivación-externalización (Berger y Luckmann, 2003), la pretensión de sostener una concepción teleológica se derrumba, y habilita la posibilidad de una mirada de significativa mayor complejidad al fenómeno. La cultura deja de ser considerada como “instrumento”; incluso permite alejarse de las consecuencias que conlleva una mirada reduccionista del entramado cultural.

Por su parte, el concepto de “configuración cultural” (Grimson, 2011) permite aprehender adecuadamente el carácter histórico de la cultura; toda cultura se encuentra socialmente situada, es decir, anclada en un cierto espacio y tiempo. Esa definición social en el proceso de conformación, producción y reproducción de la cultura permite, a su vez, reconocer que no existe teleología en dicho proceso; en tanto que la cultura está anclada en un medio social, el decurso de la construcción de los marcos referenciales de significados para la acción resulta contingente.

Si se puede afirmar como válida la noción de que no existe acción humana por fuera de la cultura, al mismo tiempo que dicha acción contribuye a la construcción de la misma, en consecuencia, elaborar estas reflexiones sobre la cultura resultan de especial importancia para considerar las características, modalidades, tensiones y rupturas que pudiesen

advertirse en los procesos de identificación. La cultura habilita, permite, genera condiciones que promueven la acción social y los procesos de intercambio simbólico entre los agentes. Asumir que la cultura sólo es límite o constreñimiento supone una mirada limitada respecto de sus características fundamentales.

Toda práctica social, tanto económica, política y estética, se conforma a partir de la capacidad de agentes sociales capaces de generar intercambios simbólicos, de producir significados. Dichos significados logran estructurarse a lo largo del tiempo, originando un conjunto más o menos estable de valoraciones, normas, ideas y creencias que conforman parte de la “objetividad” de la cultura entendida a partir de la noción de configuración cultural. Ese proceso de objetivación o estructuración de la cultura se encuentra sujeto a los vaivenes del devenir social, es decir, se configuran a partir de las condiciones socio-históricas de su producción y reproducción. De modo tal que, si bien adquiere un cierto grado de estabilidad, no son inmutables; por el contrario, se presentan en constante proceso de cambio y resignificación.

En tanto proceso de construcción, una configuración cultural es la integración de diversas “partes” de manera más o menos articuladas, sustentada sobre la constitución de una cierta hegemonía (Grimson, 2011). De este modo, no se puede eludir una realidad contrastable empíricamente: la cultura implica la objetivación de relaciones de poder, que al entender de Weber (1998) se encuentran en toda relación social. En tanto que la cultura implica sedimentación, ya que opera como universo simbólico u horizonte de significación, hegemonía asume aquí el carácter específico de un “logro” de ciertos grupos sociales de “imponer” ciertos sentidos sociales por encima de otros. Estos sentidos, tal como será advertido luego, se sedimentan al nivel del sentido común, de ese modo particular de conocimiento que permite el desarrollo de la vida cotidiana. De tal modo, una configuración cultural no es un espacio de “igualdad”; es un espacio de conflicto o lucha por la capacidad de “imponer” ciertos sentidos sociales que operarán como horizonte de significación para el conjunto de la colectividad. Por ello, tal como propone Bourdieu (1997), la reflexión sobre la posición que ocupan los agentes sociales en el

espacio social es ineludible si se pretende revelar el carácter “hegemónico” que asume una configuración cultural.

No obstante, Grimson (2011) advierte que, a pesar que la configuración cultural implica una hegemonía, existen grupos sociales que se presentan como “contra-hegemónicos”, que ponen en discusión, rechazan e incluso impugnan los sentidos sociales imperantes. Estos movimientos “contra-culturales” operan desde el nivel más relevante para la cultura: la oposición se asigna a valores sociales definitorios de la vida social de esa colectividad, y en virtud de ello, propende la conformación de un nuevo sistema de valores y normas que habiliten el establecimiento de una nueva (o al menos distinta) hegemonía.

El desarrollo argumentativo de esta investigación se fundó en dos grandes momentos: por un lado, la necesidad de revisar aspectos teóricos fundamentales los cuales permitieran la captación adecuada de los conceptos y, al mismo tiempo, habilitase la abstracción necesaria de los aspectos empíricos de la pesquisa. La elaboración de este marco teórico implicó no sólo la revisión bibliográfica, sino también la crítica a las producciones teóricas desarrolladas en el campo disciplinar que no logran aprehender adecuadamente el objeto empírico de conocimiento delimitado. Por ello, ha sido necesario un trabajo de construcción y resignificación conceptual, en aquellos casos en que fue necesario, para poder dar cuenta adecuadamente del problema de esta investigación. Por otro lado, se realizó un trabajo empírico el cual recuperó el caso de la minoría religiosa Testigos de Jehová para indagar, a la luz del caso, las implicancias de las tensiones identitarias en pugna.

En el capítulo I de esta tesis se avanzó en un desarrollo detallado de la cultura, recurriendo a posiciones teóricas y conceptualizaciones propias del campo sociológico y antropológico. La revisión teórica de este concepto permitió arribar a una serie de elementos conceptuales de ineluctable relevancia a los efectos de conceptualizar el caso de estudio. Al mismo tiempo, permitió contrastar posiciones epistemológicas o

paradigmáticas sobre el objeto de conocimiento. En este sentido, se asume una mirada constructivista, entendiendo que sólo esta perspectiva paradigmática faculta una comprensión de lo social que permite al mismo tiempo recuperar los aspectos objetivos y subjetivos, los aspectos estructurales y accionalistas, es decir, superar las viejas antinomias que han configurado el quehacer académico y de investigación del campo sociológico desde su fundación hasta finales del siglo XX (Corcuff, 2014).

A partir de dicha reflexión teórica sobre la cultura es posible aseverar ciertas nociones importantes que operan como guías conceptuales para la abstracción necesaria a partir de los datos recolectados de la realidad fáctica. Se asume que la cultura es un entramado de significaciones. Esta definición semiótica de la cultura implica, al mismo tiempo, que tales significados sobre las “cosas” son producciones humanas, en el desarrollo de una vida colectiva caracterizada por la interacción y el intercambio simbólico. Asimismo, se considera que las asignaciones de sentido no son “ingenuas”; expresan una posición de dominio de ciertos grupos o colectivos sociales sobre otros, y en virtud de ello, el conjunto de elementos simbólicos que conforman este horizonte de significación es una objetivación de tales relaciones de supra-subordinación. Sin embargo, si bien los grupos sociales operan en el marco de configuración cultural (operación que, a la vez, actúa como reproductora de tal condición hegemónica de la configuración), también son capaces de asumir posiciones reflexivas sobre la misma y, dada su capacidad de agencia, pretender (con éxito o no) su subversión, su cambio. La cultura es mucho más dinámica de lo que a primera vista pareciese ser.

Por otro lado, aunque en línea con lo previo, se asume que la cultura es una construcción social, un proceso que implica la constitución de formas de cognición, percepción y apreciación de los agentes sociales, a la vez que opera como promotora o bien límite para la acción. En tanto internalizada, la cultura es parte fundamental de los procesos de identificación social, pues significará un modo de comportamiento regido a partir de las características institucionales que asume la cultura entendida como cultura objetiva. Sin embargo, es necesario reforzar la noción contraria a toda reificación de la cultura. La

cultura no es “algo externo”, determinado teleológicamente; por el contrario, al ser producción humana, se encuentra sujeta a los vaivenes de la contingencia social, y por ello, a la posibilidad de cambio y transformación.

El capítulo II de esta investigación estuvo abocado al desarrollo conceptual del aspecto central de la misma: la identificación social. Para ello, se asume la misma posición paradigmática constructivista, con lo cual se entiende a la identidad social no como “cosa”, sino como “proceso”. El proceso de identificación resulta fundamental para la reflexión de las Ciencias Sociales, en general, y la Sociología, en particular. La identificación debe ser entendida como un proceso social constitutivo, inescindible de lo social, en tanto que aquello que denominamos “social” sólo se encuentra habilitado a partir de la interacción humana, la cual se sustenta sobre la posibilidad de que distintos agentes “decidan” mantener intercambios simbólicos (interactivos) a partir de ciertas posiciones estructuradas en el marco de una configuración cultural. Es decir, al actuar, todo agente social lo hace a partir de una cierta identidad subjetivada previamente. Dicha identidad es la que conforma el cimiento sobre el cual se construye no sólo la idea de la alteridad (primordial para pensar en la posibilidad de la interacción), sino también la noción de la mismidad. Ambas ideas (un “nosotros” y un “ellos”) conforman el marco de posibilidad para la interacción social.

Tal vez una de las ventajas explicativas más importantes que tiene la perspectiva constructivista con relación a los estudios sobre la identidad social consiste en su capacidad para dar cuenta del dinamismo del encuadre de conformación de la misma. La identidad, a pesar de ciertos sentidos comunes imprecisos, no se conforma como realidad “monolítica”, impasible de cambios y transformaciones; por el contrario, en tanto construcción social, asume el mismo grado de cambios y mutaciones que son observables en otros campos sociales diversos. Por ello, la revisión bibliográfica y la lectura y revisión crítica de la misma ha permitido avanzar en la reflexión respecto de los modos en que se conforma la identidad. Para ello, se ha analizado el impacto que tiene la categorización de los “otros” sobre las imágenes de “uno mismo”, al tiempo que se problematizó la noción

de identidad como mera asignación de naturalezas sociales a partir de una posición de dominio de cierta colectividad para imponer, imperativamente, tales sentidos. ¿Ello significa que la categorización no debe ser considerada como parte de la identificación? En absoluto. Tal proceso tiene una importancia decisiva y absoluta en la conformación de la identidad, si bien no es el único elemento que allí opera. La identidad social es más compleja que la mera asignación de significaciones por “otros”. Implica la existencia de dos aspectos vinculados y diferentes a la vez: la categorización se genera en una configuración cultural “hegemónica”, si bien existe una dinámica de conformación de la misma que le otorga cierto dinamismo, y por ello, no debe considerarse como mero epifenómeno de los aspectos estructurales de tal configuración. Por otro lado, los sujetos que son categorizados de “cierto modo”, pueden también rechazar tal condición, y por ello, generar condiciones para una resignificación. Con esto, se pretende señalar que la categorización también se encuentra sujeta a las condiciones de la producción y reproducción de la vida social; no es una “reproducción” en el sentido de “reflejo” de relaciones sociales de poder; *la cuestión de la identidad siempre es resultado de una negociación.*

Por otro lado, la identificación como proceso permite ahondar en la reflexión sobre la realidad social como construcción significativa y significativa de lo social. De allí que el capítulo II avance también en la revisión de la superación de la antinomia estructura-acción por medio de las propuestas del constructivismo social de Berger y Luckmann (2003) y del constructivismo estructuralista de Bourdieu (1997). En ambos casos, y con claros matices de grado y contenido, se sustenta una idea fundamental: los elementos estructurales de la vida social son tanto condiciones como resultados de la agencia humana. Es posible, por analogía, argumentar que dicha afirmación es legítima para la identificación entendida como proceso: es tanto condición estructural que habilita la interacción, tanto como resultado necesario de la misma. No sería admisible considerar que la acción humana, anclada en un orden institucional que estipula status y roles, se desenvuelva sin que tales papeles y comportamientos operasen como condicionantes (y al mismo tiempo, habilitantes) de una plétora de acciones significativas. Al mismo tiempo,

tales actos humanos, cargados de sentido, refuerzan, interpelan, impugnan y modifican las posiciones estructurales desde las cuales se conforman los procesos identitarios (al menos, en parte).

De tal modo, la perspectiva constructivista, en cualquiera de sus variantes teóricas, ofrece la posibilidad de considerar al marco de sentidos que opera como universo simbólico como una “estructura estructurante” (Bourdieu, 1997), lo cual facilita la comprensión del carácter dinámico de la identificación. Sin embargo, el constructivismo social es heredero de una serie de preocupaciones y desarrollos de importante trascendencia para la comprensión de la identificación, proveniente fundamentalmente de la perspectiva interaccionista simbólica.

El interaccionismo simbólico, tanto en su versión clásica (Mead, 1934), como en sus desarrollos posteriores (Blumer, 1953; Goffman, 1982) concentra su atención en la problemática de la asignación de significados que se pone en juego en los procesos de identificación. Con ello, la categorización como operación primordial de la identificación asume una nueva dimensión de problematización, en tanto que la misma implica necesariamente intercambio simbólico, y lo que resulta aún más importante, supone la adecuación de la propia conducta individual a partir de la presunción del significado que los “otros” otorgan tanto a mi posición (status) como a mi comportamiento (rol). Ello significa que, pensar en la identificación no se limita a la categorización; en toda identificación existe auto-identificación, es decir, un modo peculiar en el cual cada uno de los agentes sociales, tanto individuales como colectivos, se asume y se reconoce a sí mismo. Sin embargo, categorización y auto-identificación no son procesos divergentes, aunque si pudieran ser contradictorios. De este modo, el interaccionismo simbólico resalta un elemento teórico fundamental: toda identificación es una “negociación” que se genera, de modo individual y/o colectivo, entre la auto-identificación que los agentes generan de sí mismos, y la categorización a las que son expuestos por los “otros”. Sin embargo, no se tratan de procesos estancos. Los vínculos existentes entre ellos son más reveladores de lo que resulta aparente.

En tanto que la auto-identificación se produce a partir de la mirada e interpretación que el agente social hace sobre la mirada del “otro”, toda auto-identificación implica una resignificación de sentidos que son considerados como “objetivos” por el agente social, pero que se subjetivan en el proceso de intercambio simbólico. Por otro lado, la categorización no es la mera adhesión de significaciones que un grupo o colectivo social hace sobre otro grupo o colectivo social; esa asignación “imperativa” de sentidos se produce mediada por la interacción, lo cual implica que en la “apropiación” que se hace ellos, se encuentra el entorno apropiado para la resignificación. Todo ello, claro está, se encuentra sujeto a la contingencia social: no hay condiciones objetivas que obliguen a que una categorización se resignifique, ni a que una auto-identificación se modifique. Las condiciones de posibilidad generan, en consecuencia, la probabilidad de que ello ocurra, sin que ello implique la posibilidad de establecer una relación causal.

La reflexión sobre la identidad también exige pensar sobre la relación dialéctica entre la identidad individual y la identidad colectiva. Todos los actores sociales se incorporan a diversos agrupamientos que los diferencian socialmente, algunos desde el momento de su nacimiento (adscriptos); otros, a lo largo del desarrollo de su vida social (adquiridos). En tanto que todo ser humano requiere de la interacción con otros, la vida individual sostenida por el individualismo economicista de corte liberal se funda en una falacia de fácil comprobación empírica. Por ello, todo agente social forma parte de diversos agrupamientos, en donde se desarrollan distintos tipos de relaciones sociales (algunas más cercanas, algunas más lejanas en términos afectivos y de asiduidad). La adscripción o adhesión a los diversos agrupamientos sociales condicionan la conformación de una identidad colectiva, sustentada sobre la conformación de marcos referenciales específicos y la socialización en prácticas y significaciones, valores y normas, entre muchos otros elementos, propios y particulares de tales grupos. La consecuencia es, pues, la conformación de una identidad colectiva, que opera solapadamente con la identidad individual de cada agente. ¿Es la identidad individual el resultado necesario de una identidad colectiva mayor? Ciertamente, no. La fluidez de la vida social puede conllevar a las adhesiones a nuevas identidades colectivas que pueden llegar a impugnar o interpelar

ciertos elementos identitarios individuales. ¿Es la identidad individual un condicionante ineludible para la adhesión a una identidad colectiva? La respuesta es compleja, en tanto que el proceso al que refiere asume el mismo grado de complejidad. Las identidades individual y colectiva operan de manera simultánea, yuxtapuestas, y no se encuentran libres de contradicciones, disputas, resoluciones y negociaciones, tanto a nivel del agente social como del grupo social al cual pertenece. La consideración de ambas como entidades diferentes y separadas podría pensarse a nivel analítico, pero no real. Existe entre ellas una dialéctica que expresa la misma relación que se produce entre la estructura y la acción, o el sujeto y la sociedad. Si se entiende a la identidad individual a partir del anclaje en la subjetividad del agente, y a la identidad colectiva, a partir de la estructuración que se conforma en las relaciones sociales existentes entre los miembros del grupo que lo conforman, se podrá advertir, por analogía, la semejanza con la dialéctica “acción-estructura” o “interno-externo” (Jenkins, 2008).

Muchas identidades operan simultáneamente en los agentes sociales. Un actor social cualquier no se define de manera exclusiva a partir de un único fundamento identitario. Las identidades operan de manera más o menos coherentes según la definición de la situación social que proponga el actor, de tal modo que ciertas consecuencias identitarias (por ejemplo, la actitud para comportarse de determinado modo) se “suspende” en cierto contexto, al tiempo que se “habilita” en otro. Por ello, resulta correcto señalar que todos los agentes sociales tienen muchas identidades, sin que ello signifique una situación “patológica”. En tanto que las identidades cuentan con historia, se entiende de ello que sus condiciones de producción, significación, resignificación y reproducción se encuentran socio-históricamente condicionadas. Estas reflexiones son necesarias para comprender el interés último que esta investigación persiguió: identificar las tensiones existentes entre la identidad religiosa y la identidad ciudadana. Se considera que la selección del caso empírico, la minoría de los Testigos de Jehová, cuenta con la riqueza empírica que permitió, a partir de la comprensión de los significados que allí se producían y reproducían, interpretar adecuadamente el alcance y profundidad de tales tensiones.

Identidades en tensión. La identidad religiosa y la identidad ciudadana.

Los agentes sociales cuentan, en conclusión, con múltiples identidades, 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 identidades en tensión que operan simultáneamente en los agentes sociales, el problema de esta investigación se ha concentrado en dos: la identidad religiosa, en tanto conforma el tipo social “creyente”, y la identidad política, en tanto configura el tipo social “ciudadano”. Resulta menester señalar que ambas identidades se encuentran ancladas en un contexto socio-histórico 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 identidad 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 identidad política: importa, a los efectos de esta investigación, caracterizar el modo peculiar de decurso de la identidad 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 identidad ciudadana.

En este sentido, en el capítulo III de la investigación se ha presentado el modo en que dicha identidad ciudadana se ha conformado como tal, al tiempo que se ha pretendido señalar sus alcances y limitaciones. La concepción clásica de la ciudadanía se funda sobre la noción de un sujeto que es portador de derechos y obligaciones para con la comunidad política a la que pertenece. Por ello, es legítimo preguntarse: ¿Qué tensiones se presentan en aquellos casos en que los ciudadanos reconocen sólo derechos? ¿Es el cumplimiento de obligaciones formales (exentas de “contenido” político) suficiente para considerar un pleno ejercicio de la ciudadanía en el seno del Estado Nacional? ¿Cuáles son las

consecuencias que ello trae aparejado para la comunidad política? El caso de estudio ofrece la posibilidad de responder a estos cuestionamientos, al tiempo que permite advertir el modo en que emergen aparentes tensiones irresolubles entre los modos de identificación que configuran maneras peculiares de agencia social, en general, y política, en particular.

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 identidad religiosa de los Testigos de Jehová (posible) y la identidad ciudadana que promueve el Estado Nacional (hegemónica) implica la existencia de tensiones que han sido puntualizadas en el desarrollo del trabajo de campo. 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 Secretaría 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, tal como señalara Oszlak (1998). El trabajo de campo ha demostrado que la resolución de estas tensiones asumen 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. Recuérdese, por ejemplo, los casos en los cuales los niños Testigos de Jehová fueron “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. En términos más coloquiales y esquemáticos: la institución escolar promueve el excelente desempeño de los alumnos, y para ello, propone una serie de estímulos y correctivos. El premio podría ser el acceso a una beca, la posibilidad de obtener la mención como mejor alumno, o bien escoltar la bandera en los actos oficiales. Los niños Testigos de Jehová, en tanto desempeñan el rol institucionalizado de alumno, son motivados por la propia institución a llevar adelante trayectorias educativas que concluyan en un excelente ejercicio escolar. El trabajo de campo ha revelado que, en aquellos casos donde los niños Testigos de Jehová han “debido” obtener el premio que la propia institución propone, ello no se ha cumplido. O bien porque tales galardones contradicen sus propias creencias religiosas (escoltar la bandera, por ejemplo) o bien porque se ha juzgado que un niño que no brinda honores a los símbolos patrios no es merecedor de una beca escolar o del premio al mejor alumno.

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 conducen 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.

En un intento de conseguir un mayor grado de abstracción y conceptualización, es posible pues, proponer las siguientes conclusiones preliminares: la tensión existente 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 produce lo que Giddens (1998) ha denominado “las tribulaciones del yo”, 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”, aunque vacío de contenido político. Por ello, los Testigos de Jehová se focalizan en un ejercicio formal de la ciudadanía, sin que ello suponga la aceptación subjetiva de que la política 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 identidades 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.

Tirantez ¿Por qué los Testigos de Jehová? La significación del caso de estudio

La selección del caso de la comunidad religiosa de los Testigos de Jehová estuvo motivada, fundamentalmente, porque se consideró que ilustraba empíricamente lo que se pretendía investigar en esta pesquisa. El caso de los Testigos de Jehová se presenta como un “caso paradigmático” de tensiones identitarias y de modos de resolución, tanto a nivel de la objetivación de la realidad socialmente construida (por medio de la institucionalización de la discriminación social), tanto como a nivel de la subjetividad de los agentes sociales, tanto individuales como colectivos. 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. Los Testigos de Jehová configuran pues, un sistema de normas y valoraciones sobre la cual legitiman cierto modo de ver y significar el mundo. Entre sus normas de comportamiento moral, se encuentra aquella que sostiene que:

“(...) todos los gobiernos forman parte del “sistema de cosas de Satanás”. Este punto está en la base del comportamiento del Testigo de Jehová y es por ello que a lo largo del siglo XX todo gobierno que tuvo como proyecto homogeneizar a la sociedad bajo una bandera o idea ha manifestado hostilidad hacia estas personas” (Marinozzi, 2011: 178).

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.

La realización del trabajo de campo y la revisión de la literatura específica que utilizan los Testigos de Jehová para su formación en el Ministerio Teocrático, como así también para la proclamación, ha permitido distinguir los elementos fundamentales que conforman la identidad religiosa de los miembros de esta comunidad de fieles. Dicha identidad, construida socialmente en el seno de las prácticas interactivas de la vida cotidiana, se reafirma de manera permanente a partir de la contraposición con otras identidades a las cuales se las rechaza de manera implícita o bien explícita. 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 identidad 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 una identidad 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.

Una de las dimensiones de análisis que han guiado esta investigación ha sido la identificación y caracterización de las tensiones existentes entre la identidad religiosa del creyente Testigo de Jehová y la identidad ciudadana, es decir, la identidad sustentada sobre la creencia de pertenecer a una “comunidad imaginada” que comporta la adscripción a un “ser nacional”. De este modo, se ha pretendido demostrar que la identidad religiosa sostenida por los Testigos de Jehová resulta incompatible con la identidad ciudadana que, por medio del ordenamiento institucional, el Estado-nación se compromete a conformar. En este sentido, ha sido fundamental la indagación sobre los elementos de conformación de la identidad, entendida como un proceso de construcción social. La identidad social implica la adopción de una cantidad de diferentes modos de comportamiento social de manera tal que cada agente social se auto-percibe y percibe a los demás. La dialéctica implícita en los procesos de construcción de la identificación exigen, por ello, la revisión de las prácticas sociales de los agentes (en este caso, los Testigos de Jehová) en el espacio social, al tiempo que la indagación sobre el ordenamiento institucional, entendido como horizonte de significación, como universo simbólico desde el cual las propias prácticas de los agentes sociales es significada y resignificada de modo constante y permanente.

Por ello, ha sido 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. Por decirlo de alguna manera,

“Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales son creaciones del imaginario radical, del imaginario social que instituye la capacidad creadora de la colectividad anónima, tal como se manifiesta de modo palmario, por ejemplo, en y por la creación del lenguaje, las formas de familia, costumbres, ideas, etc. La colectividad sólo puede existir en tanto instituida. Sus instituciones son una y otra vez su propia creación, pero casi siempre, una vez creadas, aparecen para las colectividades como dadas (por los ancestros, los dioses, Dios, la naturaleza, la Razón, las leyes de la historia, los mecanismos de la competencia, etc.). Así es como ellas se vuelven fijas, rígidas, sagradas. Siempre hay en las instituciones un elemento central, potente y eficaz, de auto-perpetuación (sumado a los instrumentos necesarios a tal fin)” (Castoriadis, 2008: 122).

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 operan como “confirmadoras” de la identidad religiosa; ese “nosotros” se auto-afirma a partir de la aplicación de comportamientos de los “otros”, que no son concedores de la verdad. En este sentido, la noción sectaria (en el sentido de Troelstch) opera como clave de confirmación de que “unos pocos” son “concedores” de la “verdad”, y por ello deben resistir los embates que se les presentan. Por ello, se sostiene que la identidad 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.

Resoluciones de las tensiones: negociación subjetiva

¿Cómo se resuelven las tensiones existentes entre modos de identificación que se presentan si no opuestos, al menos “en conflicto”? En el capítulo VII de esta investigación se profundizó tanto en términos teóricos como empíricos sobre los procesos de conversión religiosa, frente a la necesidad de explicar el modo de subjetivación de las nuevas identificaciones sociales que aparecían a partir de la internalización de una nueva cosmovisión. La conversión subjetiva extrema, llamada alternación, sólo puede ser comprendida en aquellos casos en donde existe una resignificación radical del sistema valorativo y normativo que producirá efectos notables en el comportamiento tanto individual como social del agente. Berger y Luckmann (2003) sostienen que el ejemplo más claro de la alternación consiste, justamente, en la conversión religiosa, en tanto que la misma le propone al agente una nueva mirada del mundo, y en la mayoría de los casos, radicalmente distinta a la sostenida previamente en el marco de su subjetividad previa. Por otro lado, el análisis de la conversión religiosa resulta fundamental en el caso de los Testigos de Jehová por otro motivo. En tanto que creencia religiosa, los Testigos de Jehová convocan a una conversión a aquellos que aún no han conocido la “verdad”, es decir, su propia interpretación de los textos bíblicos. Dicha convocatoria a la conversión de los no Testigos se manifiesta con claridad en el desarrollo de una práctica de fundamental importancia para esta minoría religiosa: la proclamación o testificación. De todas las prácticas religiosas que devienen del dogma religioso de la Organización, la proclamación es la que adquiere mayor relevancia, no sólo a nivel individual, sino y fundamentalmente, a nivel colectivo. La testificación consiste, en pocas palabras, en la comunicación de las verdades bíblicas tal como las entienden los Testigos de Jehová, al tiempo que en el pretendido convencimiento por parte de los no creyentes en que tales verdades son “correctas”. Ello conduciría, en consecuencia, al crecimiento de la comunidad de creyentes. Para ello, tal como ha sido revisado teórica como empíricamente en el capítulo

VII, los Testigos de Jehová desarrollan una serie de prácticas con alto nivel de organización y sistematización. La testificación se encuentra fuertemente regulada por aspectos organizacionales, y el tiempo de dedicación a esta práctica incluso es la que determina la diferenciación social en el interior del grupo religioso.

La conversión religiosa (y no sólo de manera exclusiva la que llevan adelante los Testigos de Jehová) enfrenta al científico social a la exigencia de verificar cuán profunda y significativa es la transformación subjetiva del agente social. El trabajo de campo ha revelado que dicha “transformación del yo” (Giddens, 1998) adquiere distintos niveles, aunque es menester señalar que el conocimiento de tal gradación resulta sumamente difícil de conocer. Sin embargo, ciertos relatos de vida de algunos de los entrevistados han permitido confirmar que, en muchos casos, efectivamente se produce una alternación en los procesos de conversión religiosa. Por ejemplo, el relato de Testigos de Jehová que no ofrecieron resistencia (objetiva) a permanecer presos por más de cuatro años, por su negativa a tomar las armas durante la realización del Servicio Militar Obligatorio, incluso cuando su conversión había sido relativamente reciente, invita a pensar que en tales casos se puede confirmar que ha habido verdadera alternación. Al mismo tiempo, el trabajo empírico permitió verificar que no en todos los casos se produce ese cambio subjetivo profundo; por ello, frente a la aparición de discrepancias de las creencias religiosas con otros valores fundamentales del agente, muchos Testigos de Jehová terminan abandonando sus creencias en la Organización y lo manifiestan por medio de otros canales (generalmente, institucionales), aunque no necesariamente religiosos.

En términos subjetivos, pues, la resolución de las tensiones identitarias encuentra una primera opción en la exclusión de una identificación frente a otra. Es decir, se sostiene con mayor jerarquía subjetiva una identificación (o varias) distintas como legítimas, frente a la identificación religiosa. Sin embargo, claro está, no es el único modo de resolución, en tanto que existen en el mundo aproximadamente siete millones de Testigos de Jehová que se reconocen como tal, y que cumplen con los preceptos religiosos que su Organización les propone. ¿Cómo hacen para ser Testigos de Jehová, al tiempo que son

también ciudadanos de un Estado nacional? En el marco de esta investigación se sostiene que los Testigos de Jehová resuelven subjetivamente tal tensión identitaria “desustancializando” la identificación ciudadana, a la cual convierten en mero instrumento de validación de la propia identidad religiosa. Es decir, la identidad ciudadana, que comporta ciertos compromisos con la acción política concreta, es configurada exclusivamente a partir del cumplimiento de una “fachada”, de una “dramatización” que les permite su incorporación en el ordenamiento político sin que ello signifique una consideración como “desviados sociales”. En el caso de los Testigos de Jehová conversos, es decir, de aquellos que han sido objeto de alternación subjetiva al interiorizar la identificación religiosa, se les exige una mutación de su subjetividad profundamente significativa. Todo aquello que operó como mecanismo de interiorización de la identificación ciudadana resulta ahora, pues, resignificado. Lo que resulta aún más notorio: toda identificación como ciudadano ahora es reinterpretada a la luz de la atribución de sentido que el sistema de creencias de los Testigos de Jehová propone para tal identificación. En este sentido, “ciudadano” es aquel que se ve obligado a “estar en el mundo”, pero “no ser parte de él”. En términos subjetivos, exige una alerta constante por parte del creyente religioso respecto de la necesidad de no “caer en la tentación de Satanás”. El mandato de lo prohibido opera en este sentido como mecanismo de auto-definición, y de clara resistencia frente a identificaciones que se presentan como antagónicas.

El ser “ciudadano” para un Testigo de Jehová implica, tal como ha sido dicho previamente, una resignificación del status-rol que el ordenamiento institucional propone. Ser “ciudadano” para el creyente exige el cumplimiento de prácticas sociales vacías de contenido político, tal como el pago de impuestos, la asistencia a actos electorales, el asumir una posición de respeto frente a los símbolos nacionales. Todo ello no es considerado una violación al código de comportamientos aceptados por la creencia religiosa, sino un modo de resistencia que la propia cosmovisión legitima. Sin embargo, no en todos los casos se puede asumir un comportamiento ciudadano “vacío de contenido”. El caso ejemplificador de ello es la negativa de los Testigos de Jehová de tomar las armas.

En los casos donde el servicio militar es facultativo, no se presenta conflicto alguno; sin embargo, en los Estados nacionales donde el Servicio Militar es o ha sido obligatorio, ello condujo a la consideración de los Testigos de Jehová como insurrectos, y en virtud de ello, objeto de las penalidades que el sistema jurídico establecía.

El trabajo de campo verificó, al mismo tiempo, que las resoluciones de las tensiones identitarias no se llevan adelante sin contradicciones. ¿Puede un Testigo de Jehová apelar a su status ciudadano para el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales (como el de libertad religiosa) al mismo tiempo que rechaza sus obligaciones sustantivas por desempeñar los roles que tal status implica? Este cuestionamiento enfrenta respuestas diversas. Ciertamente, los Testigos de Jehová han apelado a su condición ciudadana para establecer querrelas en contra del Estado por la violación al derecho de libertad de conciencia, libertad de expresión y libertad religiosa, por ejemplo, en el marco de las violaciones de tales derechos durante la última dictadura militar. ¿Son tales reclamaciones legítimas? ¿Resulta suficiente una identificación “dramatizada” del status ciudadano para exigir al Estado el reconocimiento de derechos, cuando lo que se cumple como obligaciones son meras formalidades y no aspectos sustantivos de la condición ciudadana? Independientemente del “deber ser” que invita esta serie de cuestionamientos, lo cierto es que una sección significativa de los Testigos de Jehová han reconocido que la respuesta es sí. Recuérdese lo señalado en el capítulo VIII sobre el trabajo de campo, en particular, en el caso de las reclamaciones que hicieron 530 Testigos de Jehová al Estado Argentino por medio de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, por privación ilegítima de la libertad durante la dictadura iniciada en el año 1976.

Por otro lado, también resulta cierto que los Testigos de Jehová entrevistados durante la realización del trabajo de campo señalaron que “no esperan nada de la política”, y que por ello, confían más en la posibilidad de resolver las dificultades a las que se pudiesen enfrentar en el marco de la propia ayuda comunitaria. Por ello, los entrevistados confirmaron que no votan, ni se comprometen con otro tipo de “reclamos” sociales a la dirigencia política (como podría ser un reclamo sindical). Tampoco incluso esperan la

asistencia del Estado frente a situaciones de carencias. Sólo cumplen con las obligaciones impuestas, sin exigir la contraparte de los derechos que devienen por su condición ciudadana. Sin embargo, ¿esto es así? ¿No existe el presupuesto de que el Estado, por ejemplo, ejercerá la defensa de sus ciudadanos frente a una amenaza externa? ¿No existe la consideración de que el Estado ofrecerá su actuación en la provisión de servicios o bienes primarios públicos, que habilitan un modo de vida organizado y en orden? Suponer que la negación de la política en términos de praxis es una verdadera negación, resulta en principio incorrecto. *Una posición que niega la política como praxis es, en última instancia, una posición política.* Por ello, es menester señalar que el esquema de compromisos exigidos a sus ciudadanos por parte del Estado nacional engendra una serie de tensiones al conjunto de los agentes sociales. Esta investigación concentra su atención en una de tales tiranteces: las que operan a nivel objetivo-subjetivo sobre los Testigos de Jehová.

Con ello, resulta primordial considerar la posición dogmática de los Testigos de Jehová, de modo tal de comprender las implicancias que la misma tiene en el curso de sus prácticas cotidianas y, fundamentalmente, en el modo de significar el mundo *en el cual están, pero del que no participan activamente.* Esta última referencia se vincula con la noción de que todo Testigo de Jehová “está en el mundo” (es inevitable que no lo estuviese), pero es convocado a *no participar activamente de él* (por medio de la negación de la política entendida como praxis). Esta propuesta se resuelve de manera subjetiva en términos de alternación, de modo tal que a nivel de la subjetividad del agente social se establezca un conjunto valorativo-normativo que oriente su conducta *en oposición* con aquello que el entramado institucional estatal le propone al *ciudadano*, no solo durante su etapa de formación de la personalidad social, sino durante todo el desarrollo de su persona. En el caso de los Testigos de Jehová que llegan a la práctica religiosa por medio de la *conversión*, el ejercicio implica la negación de lo aprendido durante la socialización primaria (lo que resulta especialmente difícil, en tanto los contenidos socio-culturales internalizados en esta etapa de socialización son sumamente significativos para la subjetividad del agente), tanto como el *rechazo* de todo elemento socio-cultural promovido a partir de su socialización secundaria. En el caso de los Testigos de Jehová que

forman parte de este agrupamiento religioso *desde su nacimiento*, implica la necesaria *batalla subjetiva* por establecer una actitud de rechazo de los idearios promovidos por las instituciones sociales fundamentales del cual se vale el Estado Nacional para el fomento de los ideales ciudadanos.

El trabajo de campo realizado en el marco de esta investigación permitió reconocer que existen distintos grados o niveles de *compromiso subjetivo* con el ideario religioso. En consecuencia, ello permitió la elaboración de una tipología de los Testigos de Jehová, la cual consideraba la *trayectoria religiosa* (si su condición de Testigo se fundaba en la conversión o bien en el nacimiento como creyente religioso) y, fundamentalmente, su grado de *compromiso subjetivo* con el imaginario religioso. De allí la posibilidad de identificar distintos tipos sociales de Testigos de Jehová: converso “comprometido”, converso “superficial”, de nacimiento “comprometido” o de nacimiento “superficial”. Las categorías “comprometido” o “superficial” refieren al grado de compromiso subjetivo, el cual fue reconocido a partir del planteo de distintas situaciones en las cuales se le proponía al Testigo de Jehová que manifestase su grado de vinculación subjetiva con el ideario religioso. Por ejemplo, en el desarrollo de las entrevistas en profundidad, algunos entrevistados manifestaron dudas con relación a la negación de recibir tratamiento médico que implicara la transfusión de sangre en el contexto de riesgo de vida. Incluso algunos de ellos negaron el desapego total a las prácticas políticas, al considerar que la política (entendida como praxis) es casi inherente a la condición humana. Por otro lado, fue posible puntualizar casos en los cuales el grado de compromiso con las creencias religiosas era absoluto. Ejemplos de ello fueron casos relevados en donde el Testigo de Jehová aceptó la privación de libertad por sostener sus convicciones con relación a tomar las armas, o rechazar todo tratamiento médico y “entregarse” a la voluntad de Dios, incluso en casos de riesgo de vida.

Con ello, se verifica efectivamente que existen grados de compromiso subjetivo diferenciales y que la alternación, en el caso de los Testigos de Jehová conversos, no es siempre absoluta. Los diversos grados de aceptación, pueden aventurarse, se deben en

gran medida al grado de aprobación y tolerancia a ciertos preceptos religiosos que implican un modo radicalmente distinto de asumir ciertas prácticas mundanas. Asimismo, en el caso de Testigos “desde el nacimiento”, también se verifica que su inserción “en el mundo” los enfrenta al conocimiento de otros idearios en oposición con sus creencias religiosas, y que en algunos casos, ese contacto con otros modos de apreciación, cognición y evaluación provoca un “conversión”, pero en sentido inverso (de Testigo de Jehová a no Testigo). Todo ello se “resuelve”, en última instancia, en la propia subjetividad del agente.

En conclusión, una de las maneras de resolución de las tensiones identitarias se advierten en la propia subjetividad del agente social. Ello conlleva a lo que Giddens ha denominado las “tribulaciones del yo” (Giddens, 1998). En última instancia, el diferencial de *compromiso subjetivo* de los creyentes religiosos provoca que el desempeño de roles según los status que ocupan en la estructura institucional sean diversos, a pesar que las condiciones estructurales le propongan un único modelo aceptado de conducta.

Tensiones irresueltas: discriminación social

En el capítulo IV “La construcción ideológica de la alteridad”, se ha pretendido demostrar que las formas de construcción de la identificación a partir de la conformación de la alteridad pueden verse atravesadas por una ideología, que conduce a la estructuración de diversos modos de discriminación social. En este sentido, se sostiene que la discriminación se encuentra anclada en el ordenamiento institucional, y por ello, se conforma como universo de sentido desde el cual las prácticas sociales son significadas. Por tal motivo, al hablar de discriminación, debe entenderse que se trata de un modo peculiar de jerarquización de la otredad, que configura una graduación, fundada sobre elementos reales o imaginarios, que provoca en última instancia que cierto grupo social se vea privado, o fuertemente limitado, al acceso de bienes sociales primarios (en un sentido amplio del término). La discriminación social asume distintas modalidades: prejuicio, estigmatización, segregación, exclusión, invisibilización, entre muchas otras.

El trabajo de campo ha revelado que los Testigos de Jehová, entendidos como grupo social, han sido y son objeto de estos diversos modos de discriminación social. En primera instancia, se ha comprobado por medio de la realización de grupos focales que existe un *prejuicio* bien anclado en los no Testigos respecto de las características que asume esta creencia religiosa. Ello se manifiesta en sus nominaciones con sentidos peyorativos, tales como “secta”, “lavadoras de cerebros” y demás. Este tipo de discriminación discursiva (Van Dijk, 2003) se ancla en el sentido común y colabora en la reproducción de la matriz de sentidos discriminatoria. El trabajo de campo también ha confirmado que los Testigos de Jehová son objeto de *estigmatización*, en especial en el ámbito educativo y de la salubridad. Véase el análisis realizado en detalle en el capítulo VIII de esta investigación, en donde se desarrolla el modo en el cual los medios masivos de comunicación estigmatizan a los creyentes de esta religión, acusándolos de “asesinos” por promover ciertas prácticas médicas que se encuentran en estrecha relación con sus creencias. Los Testigos de Jehová también son objeto de *segregación y exclusión*, principalmente observable a partir del análisis del trato recibido como consecuencia de su negación de integrar el registro de cultos aceptados por el Estado, a pesar de haber obtenido originalmente dicho permiso casi veinticinco años antes. El análisis pormenorizado de esta modalidad de discriminación se desarrolla en el capítulo VIII, al momento de describir el tratamiento que tuvo la organización religiosa tanto durante la primera como la segunda proscripción. Por último, es posible confirmar que los Testigos de Jehová son objeto de *invisibilización*, tal como se confirma a partir de entrevistas realizadas a personal docentes de escuelas públicas, en las cuales se advierte que no hay “de esos chicos aquí”, a pesar de que efectivamente esa organización educativa contaba con alumnos Testigos de Jehová.

Por ello, es posible afirmar que, en términos reales, los Testigos de Jehová son objeto de discriminación. Esta discriminación debe entenderse a la luz de una estructura institucional en donde las prácticas discriminatorias se encuentran enraizadas y habitualizadas. Es decir, la discriminación forma parte del universo simbólico, y opera como mecanismo de resolución de las tensiones que se implican a partir de identificaciones que no encuentran una adecuada integración mutua. Dado que ambas

formas de identificación coexisten en el mismo espacio social, un modo posible de integración de las mismas se configura a partir de la incorporación de una subordinada a la otra. Esta jerarquización de identificaciones se sustenta sobre un criterio o vector ideológico, desde el cual se pretende validar ese ordenamiento jerárquico. En términos de Castoriadis (2008):

“Las sociedades heterónomas realizan una creación de sentido, para todos, e imponen a todos la interiorización de este sentido. También instituyen a los representantes reales o simbólicos de un sentido perenne y una inmortalidad imaginaria que, de diversas maneras, todos suponen compartir” (Castoriadis, 2008: 127).

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. Por ello, un modo posible (aunque ciertamente no el único) de integración de las diferencias identitarias en el contexto complejo de la sociedad (en su sentido amplio) es por medio de la institucionalización de la discriminación. De tal modo, el sentido discriminatorio se imbrica con el sentido común, modo de conocimiento por excelencia de la vida cotidiana.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿es este el único modo de integrar estructuralmente las diferencias identitarias? La respuesta es: no. Si se confía en la capacidad de agencia de los actores sociales, quienes cuentan tanto con reflexividad como con capacidades de distinto orden y tipo, es posible pensar la posibilidad de una integración identitaria en donde no se legitime la privación de acceso a bienes sociales primarios de una parte de la población. Sin embargo, pareciera ser que no siempre ello es probable. Según Castoriadis (2008):

“Vuelvo a lo que he llamado el enigma de la política. Una sociedad autónoma implica individuos autónomos. Los individuos devienen lo que son absorbiendo e interiorizando las instituciones; en cierto sentido, ellos son la encarnación

principal de estas instituciones. Sabemos que esta interiorización no es en modo alguno superficial: los modos de pensamiento y acción, las normas y valores y, finalmente, la identidad misma del individuo dependen de ella (...) En una sociedad heterónoma, la interiorización de todas las leyes –en el sentido más amplio del término- carecería de efecto si no estuviera acompañada por la interiorización de esta ley suprema o meta-ley: no cuestionarás las leyes. Por el contrario, la meta-ley de una sociedad autónoma no puede ser sino esta: obedecerás la ley –pero puedes cuestionarla-“(Castoriadis, 2008: 124).

La referencia teórica de Castoriadis (2008) resulta valiosa en tanto que propone revisar el carácter que asume la estructura institucional para los agentes sociales. En el desarrollo del capítulo IV de esta investigación se señaló que la discriminación social asume un carácter perenne pues se encuentra institucionalizada. Sin embargo, lo que asume carácter rígido y perdurable no es *la discriminación per se*, sino su cristalización como *práctica social institucionalizada*. Las instituciones son significadas para los agentes sociales como estructuras que se encuentran fuera de su control, y que en virtud de ello, los compelen a actuar, sentir y pensar de determinada manera. Sin embargo, la perspectiva constructivista, en términos teóricos, permite revisar de manera crítica ese carácter rígido de las instituciones, de modo tal de advertir que las mismas son producciones sociales humanas. En tanto construcciones sociales, las instituciones son “producto” de la interacción social, de las prácticas sociales de agentes más o menos bien informados. Por ello, todo agente social, tanto individual como colectivo, participa activamente en la producción y reproducción del orden institucional. De igual manera, también puede *transformarlo*. Dicha transformación exige tanto la reflexividad del agente social, como la capacidad crítica de considerar al orden institucional una producción humana. Al mismo tiempo, requiere de la *praxis, entendida como la acción transformadora “del mundo”*. Sin embargo: ¿es posible modificar las prácticas sociales discriminatorias si parte de ese colectivo social rechaza la praxis como orientación primordial de la conducta? Es decir: *¿se puede transformar el mundo, sin ser parte de él?* Explica Castoriadis (2008), al referir a la sociedad, que:

“Llamo a este estado de la sociedad “heteronomía”; el héteros, el otro, que ha dado la ley, no es sino la sociedad instituyente misma, la que, por razones muy profundas, debe ocultar este hecho. Llamo autónoma a una sociedad que no sólo sabe explícitamente que ha creado sus leyes, sino que se ha instituido por intermedio de su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa. Y llamo “política” a la actividad lúcida que tiene por objeto la institución de una sociedad autónoma y las decisiones relativas a las empresas colectivas” (Castoriadis, 2008: 122).

Sin embargo, los Testigos de Jehová asumen una mirada contemplativa del mundo, lo cual los acerca a las concepciones religiosas orientales, según la tipología esbozada por Weber (año). A partir de la negación de la praxis política, se rehúsa, también, la posibilidad de actuar significativamente en la transformación del mundo. Si se parte de la concepción de que la estructura institucional se encuentra entrelazada con la discriminación en términos estructurales, el *rechazo de la política* que propugnan los Testigos de Jehová implica, necesariamente, el rechazo a toda pretensión de cambio social.

No obstante, esta posición ideológica sobre la imposibilidad de modificar las estructuras sociales que institucionalizan la discriminación tiene un efecto “positivo” en el modo de resolución de las tensiones identitarias a nivel de la subjetividad. La perpetuación de las distintas modalidades de discriminación (estigmatización, prejuicio, invisibilización y demás) opera como “indicador” de que los Testigos de Jehová han conocido “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*. El hecho de ser objeto de discriminación social en sus diferentes formas significa que el Testigo de Jehová puede *confirmar* que ha “conocido la verdad”, en tanto que se incorpora a la historia de persecución de los primeros cristianos, de los cuales ellos se consideran herederos legítimos.

En este sentido, afirma Castoriadis (2008) que:

“Las instituciones sociales dominan a los individuos porque los fabrican y los forman por completo, en las sociedades tradicionales; en un grado todavía importante, en nuestras sociedades liberales. Esto es lo que significa la interiorización de las instituciones por el individuo a lo largo de su vida. El punto decisivo aquí es la interiorización de las significaciones –de las significaciones imaginarias sociales (...) En el mundo real creado en cada ocasión por la sociedad, las cosas poseen un sentido; la vida y (por lo común) la muerte tienen un sentido. Este sentido constituye la faz subjetiva, la faz para el individuo de las significaciones imaginarias sociales” (Castoriadis, 2008: 126).

La institucionalización de la discriminación, en definitiva, no sólo conlleva la reproducción de la misma en los términos señalados, sino que al mismo tiempo conduce a una “confirmación” de la identificación a nivel subjetivo de los miembros del grupo religioso, en tanto que la ocurrencia de tales prácticas son el señalamiento de su condición de “verdaderos cristianos”, al igual que los primeros seguidores de Cristo, quienes también fueron perseguidos y estigmatizados, según el ideario de los Testigos de Jehová reproduce.

Líneas de investigación futuras

La delimitación del objeto de estudio y la problemática construida en torno de él no agotan la riqueza que es posible obtener a partir de la investigación sociológica de los mismos. Si bien esta investigación ha pretendido ser exhaustiva en los términos de la problemática propuesta, ciertamente el trabajo de campo como la revisión teórica ha permitido reconocer que en el campo disciplinar existen ciertos vacíos que podrían operar como incentivos para futuras líneas de investigación.

El relevamiento bibliográfico inicial permitió reconocer una importante vacancia teórica respecto de los Testigos de Jehová como grupo religioso, realizados a partir de una perspectiva sociológica y antropológica. En términos generales, se advierte que la mayoría de los estudios realizados se corresponden con un enfoque jurídico-normativo. Sin embargo, esta perspectiva disciplinar no profundiza en aspectos teórico-empíricos que son centrales para las disciplinas sociológica y antropológica, y de los cuales los Testigos de Jehová pueden operar como un referente empírico valioso para reflexionar.

Por otro lado, esta investigación concentró la atención en las tensiones existentes entre dos identificaciones de relevancia social, tales como la identificación religiosa y la identificación ciudadana. Sin embargo, en tanto que los agentes sociales cuentan con múltiples identidades, es posible avanzar en estudios que propongan puntualizar sobre otras identificaciones sobre las que se presume también existen tensiones. Por ejemplo, podría mencionarse las resistencias existentes entre la identidad religiosa y la identidad de género. Estudios que avancen sobre estas temáticas probablemente ofrezcan marcos interpretativos y análisis sumamente valiosos para enriquecer las perspectivas teóricas sobre la identificación y los modos de resolución de las rigideces que son posibles observar.

Asimismo, se ha advertido una sustancial carencia de estudios empíricos que profundicen en los estudios sobre conversión religiosa e, incluso, procesos de alternación o transformación de la subjetividad. Si bien esta investigación se funda en marcos teóricos previos, a la vez que pretender realizar aportes empíricos que problematicen o enriquezcan tales desarrollos, resulta menester avanzar en la indagación empírica que permita recuperar de manera precisa los procesos de transformación de la subjetividad a partir de la internalización de nuevos idearios, en general, y de imaginarios religiosos, en particular.

Por último, se propone que una potencialmente rica línea de investigación sería aquella que se concentrase en el desarrollo teórico e investigación empírica sobre prácticas

sociales discriminatorias. Si bien la literatura es vasta y rica, la investigación se encuentra aun fuertemente concentrada en un paradigma jurídico-normativo, dejando de lado aspectos socio-antropológicos que son necesarios reconocer y pesquisar. Por ello, una exploración sobre la discriminación que se funde en la perspectiva sociológica y/o antropológica, seguramente ofrecerá interesantes y valiosas líneas de interpretación del fenómeno discriminatorio, tanto en su concepción como problema social como fenómeno sociológico.

Palabras finales

Al momento de delimitar tanto el objeto de estudio como el problema de investigación, se plantearon una serie de cuestionamientos que operaron como guía primordial para la indagación. Al mismo tiempo, se propusieron una serie de respuestas tentativas a tales cuestionamientos que sirvieron como hipótesis de trabajo y que, de alguna manera, han también operado como metas de la actividad de investigación.

Entre ellas, vale recordar, se enunció que *la ética religiosa de los Testigos de Jehová confronta el mecanismo normalizador del ordenamiento estatal, que homogeneiza la diversidad a partir de la conformación de una identidad nacional, anclada en los idearios de una "comunidad imaginada" originaria en los procesos de construcción del Estado Nacional Moderno*. El desarrollo de la argumentación que permite verificar esta hipótesis de trabajo se encuentra tanto en el capítulo III como en el capítulo VIII. En el primer capítulo señalado, se desarrolló en extenso el modo de comprender la ciudadanía en el marco de los modernos estados nacionales. Para ello, se desarrollaron diversas perspectivas teóricas. También se desarrolló la resignificación que asume la ciudadanía en el marco de emergencia de sociedades multiculturales. Al mismo tiempo, se consideró el caso peculiar del Estado Nacional argentino, y los modos de conformación del ideario nacional para dar origen a la "comunidad imaginada". Por último, se desarrolló la concepción de ciudadanía que recuperan los Testigos de Jehová, por medio de la revisión de creencias y prácticas reconocidas por su ideario religioso. En el capítulo VIII se recuperó

el material empírico que permitiese confirmar o refutar las concepciones teóricas previamente esbozadas. A partir de lo trabajado, tanto en términos teórico-conceptuales como empíricos, es posible confirmar la verdad del enunciado hipotético. En conclusión, la ética religiosa que opera como imaginario social del grupo religioso Testigos de Jehová se presenta como “opuesta” al ideario estatista nacional, en términos que propone una concepción de ciudadanía meramente formal. El ciudadano Testigo de Jehová lleva adelante una “dramatización” política, en tanto que sus creencias religiosas lo compelen a quitarle contenido sustantivo a la práctica ciudadana. El cumplimiento formal de la condición de ciudadanía se opone a la condición de un ciudadano que opera políticamente en el seno de una comunidad nacional, en tanto que la praxis (entendida como actividad transformadora del mundo) no conforma una práctica legítima para el ideario religioso.

La segunda hipótesis de trabajo que orientó la investigación señalaba que *en el ordenamiento institucional, y por medio de ciertos mecanismos y dispositivos privilegiados, se evidencian las tensiones existentes entre el Estado y las minorías religiosas por el sostenimiento del monopolio simbólico de la construcción identitaria. Los Testigos de Jehová resultan un caso paradigmático de estas resistencias.* El trabajo de campo permitió confirmar esta hipótesis como verdadera. Las tensiones existentes entre las minorías religiosas (en el caso de esta investigación, los Testigos de Jehová) y el Estado nacional se manifiestan claramente en ciertos dispositivos y mecanismos normalizadores de los cuales se vale el Estado para la generalización de una identificación ciudadana, con la pretendida expectativa del ejercicio del monopolio tanto de la violencia física como de la violencia simbólica dentro de los límites de tu territorio. En el caso de estudio, se analizaron las tensiones en ciertos ámbitos institucionales por su centralidad como mecanismos de transmisión del ideario nacional: la educación y la salubridad. En ambos ámbitos se verificaron las tensiones, las cuales asumen la forma de prácticas sociales discriminatorias institucionalizadas. Al mismo tiempo, en tanto el ideario religioso de los Testigos de Jehová confronta con el propio del Estado Nacional, se confirma que el conjunto de creencias de este grupo religioso lo convierte en un caso paradigmático para describir y explicar tales tensiones.

Otra hipótesis de trabajo que guió la investigación sostuvo que *la identidad ciudadana, como resultado de los mecanismos de normalización e invisibilización de la "otredad", opera como instancia de racionalización simbólica de las diferencias socio-culturales. En este sentido, la minoría Testigo de Jehová ofrece la posibilidad de advertir el modo en el cual el ideario del "Estado Nacional" se privilegia por encima del ideario religioso, ofreciendo como resultado una configuración cultural contingente (a la vez que definida por desigualdades de poder) que legitima prácticas sociales discriminatorias*. El desarrollo del trabajo de campo confirmó como verdadera esta hipótesis, en tanto que los mecanismos privilegiados del estado nacional para normalizar al tiempo que invisibilizar las diferencias socio-culturales (siendo la escuela y la salud como instituciones fundamentales en el desarrollo de estos mecanismos), en caso que no pudiesen "adaptar" los comportamientos como "socialmente aceptados", conducen a la validación de prácticas sociales discriminatorias. Tales prácticas se encuentran institucionalizadas, y tienen como efecto directo la privación de acceso a bienes sociales primarios para aquellos agentes que son objeto de discriminación.

Un hipótesis subsidiaria de investigación que orientó el trabajo de pesquisa enunciaba que *el entramado institucional argentino conforma un "horizonte de sentidos" que opera como universo simbólico legitimador de ciertas modalidades de identificación social son privilegiadas por encima de otras*. Esta hipótesis también fue verificada. En el capítulo VIII se presentaron datos respecto del modo en que los no Testigos de Jehová consideraban a los miembros de este grupo religioso. Allí se observó la naturalización de prácticas discriminatorias pertenecientes a diversas modalidades (discriminación discursiva, invisibilización, prejuicio, entre otras) que permiten confirmar que la discriminación se encuentra imbricada en el sentido común, de tal modo que dicha manera de conocimiento de la vida cotidiana opera como legitimación simbólica de prácticas que contienen sentidos discriminatorios.

Por último, se sostuvo que *al nivel de las prácticas sociales de los Testigos de Jehová, se presenta la disyuntiva de considerar de qué modo los creyentes de esta minoría religiosa*

actúan como agentes políticos que propician por medio de la praxis ciudadana el bienestar del colectivo mayor en el cual se encuentran integrados. La confirmación de esta hipótesis se sostiene a partir de la diferenciación teórica esbozada como conceptualización original consecuente con el trabajo de campo. Se sostiene que los Testigos de Jehová llevan adelante una “dramatización ciudadana” en oposición a un ejercicio sustantivo de la ciudadanía política, entendida esta última como praxis. La “dramatización ciudadana” se configura como mera “performance”, sin contenido sustantivo para los agentes que la llevan adelante. Sin embargo, *se sostiene que tal acción “no política” es una posición política, y por ello, tiene consecuencias en la vida social.*

A modo de conclusión final, se pretende señalar las principales conclusiones emergentes del trabajo de investigación. De este modo, se recupera la posición teórica que orientó la conceptualización a lo largo de toda la pesquisa: la perspectiva constructivista social. Por ello, y recuperando la noción de realidad social como una dialéctica objetiva-subjetiva, se sostiene que, *a nivel subjetivo*, la resolución de las tensiones identitarias de los miembros del grupo religioso Testigos de Jehová se produce en el ámbito de una dramatización de la identidad ciudadana y un fortalecimiento y encapsulamiento de la identidad religiosa, a la cual todas las demás identificaciones se deben someter y adaptar. Por otro lado, y de manera dialéctica, *a nivel objetivo*, la resolución de las tensiones identitarias se produce en el marco de una matriz institucional que legitima formas de discriminación social, de tal modo que los Testigos de Jehová son objeto de prácticas sociales discriminatorias. Sin embargo, en tanto realidad dialéctica, la objetivación de la discriminación en términos estructurales encuentra en la confirmación “de la verdad” el mecanismo de reafirmación de la identificación subjetiva. Con ello se pretende señalar que la reproducción de prácticas discriminatorias institucionalizadas conforma un mecanismo de reforzamiento de la identificación de los miembros del grupo religioso, quienes se consideran “herederos” de las prácticas persecutorias y estigmatizantes de las cuales las primeras comunidades cristianas eran objeto.

BIBLIOGRAFÍA

ACHILLI, Elena (2010) "Multiculturalismo y diversidad. Un debate sobre políticas e investigación social", en KOLDORF, Ana Esther (2010) *Multiculturalismo y diversidad. Un debate actual*. Buenos Aires: Prohistoria.

ADORNO, Theodor (1969) *La personalidad autoritaria*. New York: Norton and Company.

ALGRANTI, Joaquín (2010) *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.

ANDERSON, Benedict (1998) *Comunidades imaginadas*. Madrid: Alianza.

ANTONOVSKY, Aaron (1960) *The Social Meaning of Discrimination*, Phylon: Clark Atlanta University.

ARENDT, Hannah (2006) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

ASHTON, R. D., DEAUX, K. and MCLAUGHLIN-VOLPE, T. (2004) "An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation Significance of Multidimensionality", *Psychological Bulletin*, Vol. 130: 80–114.

ASSIMENG, J. M. (1970) Sectarian Allegiance & Political Authority: The Watch Tower Society in Zambia, 1907-35. *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 8, No. 1 (Apr. 1970), pp. 97-112.

BAKER, D. (1979) "Social Identity in the Transition to Motherhood", in S. SKEVINGTON and D. BAKER (eds.) *The Social Identity of Women*, London: Sage.

BALCH, R. W. (1980) Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion. *Sociological Analysis*, Vol. 41, pp. 137-43.

BARAN, Emily (2011) Jehovah's Witnesses and Post-Soviet Religious Policy in Moldova and the Transnistrian Moldovan Republic, *Journal of Church & State* (September, 2011), Vol. 53 Issue 3, pp. 421-441.

- BARBIER, Maurice (1995) *La laïcité*. París: Le Harmattan.
- BARKER, E. (1983) New religious movements in Britain: The context and the membership. *Social Compass*, Vol. 30, pp. 33-48.
- BARRER, Eileen (1989) *Los nuevos movimientos religiosos: una introducción práctica*. London: Her Britannic Majesty's Stationary Office.
- BARTH, Frederick (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (1999) *La Globalización. Consecuencias humanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2001) *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Zygmunt (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt y MAY, T. (2007) *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BEANE, James (2007) *La integración del currículum*. Madrid: Morata.
- BECK, Ulrich (1995) *El normal caos del amor*. Esplugues de Llobregat: El Roure.
- BECKER, Gary (1971) *The economics of discrimination*. Chicago: University of Chicago Press.
- BECKER, Howard (1963) *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- BECKFORD, James (1975) *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*. Chicago: The Chicago University Press.
- BECKFORD, James (1978) Accounting for Conversion. *The British Journal of Sociology*, Vol. 29, No. 2 (Jun. 1978), pp. 249-262.
- BENHABIB, S. (1996) "Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference", in S. BENHABIB (ed.) *Democracy and Difference: Contesting the Boundary of the Political*, Princeton: Princeton University Press.

BENZECRY, Claudio (2012) *Hacia una nueva sociología cultural. Mapas, dramas, actos y prácticas*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (2003) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BIDART CAMPOS, Germán (1992) *Tratado Elemental de Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Ediar.

BLANCARTE, Roberto (2003) "Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión", en *Estudios Sociológicos*, vol. XXI, núm. 62, mayo-agosto, El Colegio de México.

BLANCARTE, Roberto (2008) "Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación", *Cuadernos de la igualdad N° 9*, México D.F.: Consejo Nacional para prevenir la discriminación (CONAPRED).

BLOM, J. P. (1976) "La diferenciación étnica y cultural", en BARTH, Frederick (comp) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BORÓN, Atilio (compilador) (2003) *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

BOTTOMORE, Tom (2005) *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Losada.

BOURDIEU, Pierre (1987) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

BOURDIEU, Pierre (1993) *La miseria del mundo*. Barcelona: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (2000) *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo.

BOURDIEU, Pierre (2002) *Sociología y cultura*. México D.F.: Grijalbo.

BOURDIEU, Pierre (2008) *Homo academicus*. Barcelona: Siglo Veintiuno.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, J.C. (2010) *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

BOURDIEU, Pierre y WACQUARD, Louis (1995). *Respuestas por una antropología Reflexiva*. México D.F.: Grijalbo.

BRUBAKER, Robert (2004) "Ethnicity without groups", *Archives européennes de sociologie*. Vol 43, pp. 163-189.

BRUHMAN, Christoph et al (1999) "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded", *Current Anthropology*, Vol. 40.

CASTELLS, MANUEL (2010) *Globalización e identidad*. Quaderns de la Mediterrània, Nro. 14, Barcelona.

CASTORIADIS, Cornelius (1997) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

CASTORIADIS, Cornelius (2008) *Un mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar.

CERSÓSIMO, Facundo (2010). *La 'Iglesia militar' entre el Operativo Independencia y los inicios del Golpe de 1976. El caso del Vicariato Castrense*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

CHACON, J. et al (2001) *Referencia a la estructura de la Torre del Vigía*. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana.

CIPRIANI, Roberto (2004) *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CLARK, W. H. (1958) *The Psychology of Religion*. New York: Macmillan

CLIFFORD, James (1997) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

COHEN, A. (1994) *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*, London: Routledge.

COLLINS, R. (1989) "Towards a Neo-Meadian Sociology of Mind". *Symbolic Interaction*, vol. 12: 1-32.

CONTRERAS MAZARÍO, José María y CELADOR ANGÓN, Oscar (2007) *Laicidad, manifestaciones religiosas e instituciones públicas*, Documento de trabajo 124/2007. Madrid: Fundación Alternativas.

COOLEY, C. H. (1962) *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York: Schocken.

CORCUFF, Philippe (2014) *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

DA COSTA, Néstor (2003) *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI, Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Lisboa: Universidad de Deusto.

DE LA PEÑA FERNÁNDEZ, C. y FLORES PALMA, N. (2003) *Testigos de Jehová: organización por necesidad*. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.

DEAUX, Kay y MARTIN, Daniela (2003) Interpersonal Networks and Social Categories: Specifying Levels of Context in Identity Processes. *Social Psychology Quarterly*, Vol. 66, No. 2. Special Issue: Social Identity: Sociological and Social Psychological Perspectives (Jun), pp. 101-117.

DÍAZ, Esther (1993) *Michel Foucault y los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto.

DOLLARD, John (1957) *Caste and class in Southern Town*. Garden City, New York City: Doubleday.

DOMENECH, Eduardo (2003) *El multiculturalismo en Argentina: Ausencias, ambigüedades y acusaciones*, Centro de Estudios Avanzados. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

DONATELLO, Luis (2010) *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.

DURKHEIM, Émile (1985) *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-Agostini.

DURKHEIM, Émile (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

DURKHEIM, Émile (2002) *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Nave de los Locos.

EIDHEIM, H. (1976) "Cuando la identidad étnica es un estigma social", en BARTH, Frederick (comp) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

ELLISON, Christopher (1991) Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 32, No. 1 (Mar., 1991), pp. 80-99

FEAGIN, J. R. and C. B. FEAGIN (1986) *Discrimination American Style: Institutional Racism and Sexism*. Malabar: Krieger.

FEIERSTEIN, Daniel (2008) *Seis estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: Editores del Puerto.

FEIERSTEIN, Daniel y WOZNIAK, J. (1999) *¿Quiénes somos? Identidad y alteridad en los manuales de enseñanza nacionales de la EGB*. Buenos Aires: EDUNTREF.

FISHER, Berenice M. y STRAUSS, Anselm L. (1978) "El interaccionismo", en BOTTOMORE, Tom y NISBET, Robert (Comps.), *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

FORNI, Floreal, y otros (2008) *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia (1992) "The right to be different. Jehovah's witnesses in Mexico", en *Listening to the Word of God*. Londres: James Dow.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia (1996) *Nuevas identidades religiosas*. México D.F.: IIS-UNAM.

FOUCAULT, Michel (1992) *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (2002) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOX, Jonathan (2000) *Religion, civilization and war: 1945 through the new millennium*. New York City: Lexington Books.

FROMM, Erich (1941) *El miedo a la libertad*. Madrid: Paidós.

GALLI, Carlo (2010) *La humanidad multicultural*. Madrid: Katz.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa.

GARCÍA RUBIO, M. (2007) Una introducción al comunitarismo desde la perspectiva del derecho político, *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*.

GARMA NAVARRO, CARLOS (1994) "El problema de los testigos de Jehová en las Escuelas mexicanas", en *Nueva Antropología*, núm. 45, pp. 21-30.

GEERTZ, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GEERTZ, Clifford (1996) *Tras los hechos*. Barcelona: Paidós.

GELLNER, Ernest (1989) *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa.

GIDDENS, Anthony (1984) *La constitución de la sociedad*. Barcelona: Península.

GIDDENS, Anthony (1994) *Consecuencias de la modernidad*. Alianza: Madrid.

GIDDENS, Anthony (1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

GILLESPIE, V. B. (1979) *Religious Conversion and Personal Identity: How and Why People Change*. Birmingham: Ala Religion Education.

GIMÉNEZ, Gilberto (1993) "Apuntes para una teoría de la identidad nacional", en *Sociológica, Revista del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana*, Año 8, Nro. 21. Ene-Abr, Azcapotzalco.

GLASER, B. y STRAUSS, A. (1967) *The discovery of grounded theory*. New York City: Aldine.

GOFFMAN, Erving (1959), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

GOFFMAN, Erving (1961), *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

GOFFMAN, Erving (1963). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

GOFFMAN, Erving (1967): *Rituales de interacción*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.

GOFFMAN, Erving (1975): *Frames Analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Siglo XXI.

GOFFMAN, Erving (1982) "The Interaction Order", *American Sociological Review*, vol. 48: 1-17.

GRACIA, Ana María (2007) *Discriminación a grupos minoritarios religiosos en México*. México D.F.: CONAPRED.

GRAMSCI, Antonio (1974) *Antología*. Madrid: Siglo Veintiuno.

GREENWALT, Kent (1988) *Discrimination and reverse discrimination*. New York City: Knopf.

GREIL, A. L. y RUDY, D. R. (1983) Conversion to the world view of Alcoholics Anonymous: A refinement of conversion theory. *Quality Sociology*, Vol. 6, pp. 5-28.

GRIMSON, Alejandro (2010) Culture and Identity: two different notions. *Social Identities*, vol. 16, nº 1, January 2010, pp. 63-79.

GRIMSON, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Crítica a las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

GROISMAN, Fernando, (2009) *La persistencia de la segregación residencial socioeconómica en Argentina*, Estudios Demográficos y Urbanos 74.

GRÜNER, Eduardo (2010) "Racismo / modernidad: una historia solidaria", en *Cuadernos del INADI*, Nro. 1, Abril.

GUERRERO, Ana (2010) *Derechos humanos y ciudadanía en América Latina*. México D.F.: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

GVIRTZ, Silvina, PALAMIDESSI, Mariano (1998) *El ABC de la tarea docente, currículum y enseñanza*. Buenos Aires: Aique.

HABERMAS, Jürgen (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G.G.

HABERMAS, Jürgen (2003) *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós.

HAGEN, Randi (1977) *Discrimination against competent women*, Journal of Applied Social Sciences, Volume 5, Issue 4, 362-377, December.

HALL, Stuart (1996) "Introduction: Who Needs Identity?", in S. Hall and P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London: Sage.

HAMMOND, Phillip (1977) *Review of The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*. *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 4 (Jan. 1977), pp. 896-898.

HARRISON, Geoffrey (1976) *Relativism and Tolerance*. *Ethics*, Vol. 86, No. 2 (Jan., 1976), pp. 122-135.

HAYNES, Ray (1994) *Discrimination and harassment*. New York City: Greenwood Publishing Group.

HEGEL, Georg Wilhelm F. (1990) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HEIRICH, M. (1977) *Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion*. *American Journal of Sociology*, Vol. 83, pp. 653-80.

HEPPLE, B. and CHOURDHURRY, T. (2001) *Tackling religious discrimination: practical implications for policy makers and legislators*, Home Office Research, Study 221. London: Home Office.

HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva (1989) "Del Tzolkin a La Atalaya: los cambios en la religiosidad de una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", en *Religión y sociedad en el sureste de México*, Cuadernos de la Casa Chata, 162.

HERNANDEZ SAMPIERI y otros (2000) *Metodología de la investigación*. México, D.F.: McGraw Hill.

HEYWARD, Richara Leona (2012) *Witnessing in black: Jehovah's witnesses, textual ethnogenesis, racial subjectivity and the foundational politics of theocracy*. *Black Theology: An International Journal*. (April, 2012). Vol. 10 Issue 1, pp. 93-115.

HOBBSAWM, Eric (1993) *Identidad*. Conferencia Inaugural del Congreso "Los nacionalismo en Europa: Pasado y Presente", Santiago de Compostela, 27-29 de septiembre de 1993.

HOGG, Michael (1995) *A tale of Two Theories: Critical Comparison of Identity Theory and Social Identity Theory*. *Social Psychology Quarterly*, Vol. 58, (jun) pp. 255-269.

HORBATH, Jorge (2007) *La percepción sobre la discriminación. Las percepciones sobre las diferencias físicas en la Ciudad de México*. México D.F.: CONAPRED.

HOUGH, Richard Lee (1953) *The Jehovah's Witnesses Cases in Retrospect. The Western Political Quarterly*. Vol. 6, No. 1 (Mar., 1953), pp. 78-92

HUNTINGTON, Samuel (1993) The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer), pp. 22-49.

JENKINS, Richard (2001) "Categorization: Identity, Social Process and Epistemology", *Current Sociology*, vol. 84, no. 3: 7-25.

JENKINS, Richard (2002) *Foundations of Sociology: Towards a Better Understanding of the Human World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

JENKINS, Richard (2008) *Social Identity*. New York: Routledge.

JUDAH, J. S. (1974) *Hare Krishna and the Counterculture*. New York: Wiley.

JUERGENSMEYER, Mark (1997) *Terrorismo religioso: el auge global de la violencia religiosa*. Madrid: Siglo XXI.

KAPLAN, William (1989) *State and salvation: The Jehovah's Witnesses and their fight for civil rights*. Toronto: University of Toronto Press.

KING, Christine (1979) *Strategies for Survival: An Examination of the History of Five Christian Sects in Germany 1933-45*. *Journal of Contemporary History*, Vol. 14, No. 2 (Apr., 1979), pp. 211-233.

KNOX, Zoe (2011) *Writing Witness History: the historiography of the Jehovah's Witnesses and the Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*. *Journal of Religious History*. (June, 2011), Vol. 35 Issue 2, pp. 157-180.

KOLDORF, Ana Esther (2010) "Las relaciones de género y las diversidades de la pobreza", en KOLDORF, Ana Esther (2010) *Multiculturalismo y diversidad. Un debate actual*. Buenos Aires: Prohistoria.

KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

LEMERT, E. M. (1967). *Human deviance, social problems, and social control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

LEVINE, E. M. (1980) Rural communes and religious cults: Refuges for middle-class youth. *Adolescent Psychiatry*, vol. 8, pp. 138-53.

LEVI-STRAUSS, Claude (1983) *Antropología Estructural*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LIGHT, Donald et al. (1996) *Sociología*. Madrid: Mc Graw Hill.

LISCHETTI, Mirta (comp.) (1996) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.

LITTLE, M. (1991) *Measuring racial discrimination*. Washington D.C.: The National Academies Press.

LITWIN, Edith (comp.) (2000) *Tecnología educativa. Política, historias, propuestas*. Buenos Aires: Paidós.

LOFLAND, J. and STARK, R. (1965) "Becoming a world-saver: A theory of religious conversion", *American Sociology Review*, vol. 30: 862-74.

LOFLAND, J. y SKONOVD, N. (1981) Conversion motifs. *Journal of Scientific Study of Religion*, Vol. 20, pp. 373-85.

LONG, Norman (1971) Social Change and the Individual: A Study of the Social and Religious Responses to Innovation in a Zambian Rural Community. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 73, No. 2 (Apr., 1971), pp. 380-382.

LUCKMANN, Thomas (1973) *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme.

LUNDAHL, Mats y WADENSJO, Eskil (1984) *Unequal treatment: a study in neo-classical theory of discrimination*. New York City: New York University Press.

MACLEOD, Ian (2014) "Critique of the Cult of the Jehovah's Witnesses", *Puritan Reformed Journal*. (July, 2014), Vol. 6 Issue 2, pp. 303-317.

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.

MALLIMACI, Fortunato (2007) *Creer y no creer: los universos religiosos y simbólicos en el Río de la Plata. La comparación entre Argentina y Uruguay*, VII Jornadas de Sociología de UBA, Noviembre, mimeo.

MARGULIS, Mario (2009) *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.

MARGULIS, Mario y otros (1994) *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes de Buenos Aires*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

MARGULIS, Mario y otros (2000) *La segregación negada*. Buenos Aires: Biblos.

MARINOZZI, Diego (2011) *Dios o Patria. Los Testigos de Jehová y la dictadura militar, 1976-1983*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

MARRADI, J., ARCHENTI, N. y PIOVANI, J. (2010) *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé.

MARSHALL, T. H. (1949). *Ciudadanía y Clase Social*. Buenos Aires: Losada.

MARTÍNEZ SAHUQUILLO, Irene (2006) La identidad como problema social y sociológico. *Arbor, ciencia, pensamiento y cultura*. Vol. CLXXXII, nro. 722. Nov-Dic.

MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier (2000) "Los Testigos de Jehová y la cuestión de los honores a la bandera en México" en *Gaceta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos*, número 117, abril.

MEAD, G. H. (1934) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. C. W. Morris, Chicago: University of Chicago Press.

MERON, Theodor (1982) Norm Making and Supervision in International Human Rights: Reflections on Institutional, *American Journal of International Law*, Vol. 76, No. 4.

MÍGUEZ, Daniel (2010) Conversiones Religiosas, Conversiones Seculares. Comparando las Estrategias de transformación de Identidad en Programas de Minoridad e Iglesias Pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Año 2, No. 2, pp. 31-62, set.

MILLER, Robert (1994) "Religious conscience in Colonial New England", en WOOD, James (editor), *Readings on Church and State*, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies. Waco, Texas: University of Baylor.

MINNERATH, Roland (1982) *Le droit de l'Église a la liberté; du Syllabus a Vatican II*, Paris: Beauchesne.

MORIN, Edgar (1984) *Sociología*. Paris: Fayard.

MOSCOVICI, S. (1980) "Toward a theory of conversion behavior", *Adv. Exp. Social Psychology*, 13: 209-39.

MOSCOVICI, Serge (1979) *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

MUCHNIK, Maira (2002) "Nouvelles religiosités argentines" en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Nro. 118.

MUÑOZ LEDO, Porfirio (2001), *Comisión de estudios para la reforma del estado. Conclusiones y propuestas*. México D.F.: UNAM.

NEIMAN, G. y QUARANTA, G. (2006). Los estudios de caso en la investigación sociológica. En VASILACHIS, I. (Coordinadora). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

NEWTON, Merlin Owen (1995) *Armed with the Constitution: Jehovah's Witnesses in Alabama and U.S. Supreme Court, 1939-1946*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

NIEBUHR, R. (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Shoe String Press.

NOCK, A. D. (1933) *Conversion*. New York City: Oxford University Press.

- NOTTINGHAM, Elizabeth (1964) *Religion and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- NOVARO, Marcos y PALERMO, Vicente (2003) *La dictadura militar 1976/83. Del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós.
- O'CONNOR, M. L. (1998) Religion plays a growing role in white teenagers' sexual decision-making. *Family Planning Perspectives*, Vol. 30, No. 6 (Nov. - Dec. 1998), pp. 295-296.
- ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal (2001) *Poder estatal y libertad religiosa*, México D.F.: UNAM.
- OSZLAK, Oscar (1997) *La formación del estado argentino*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- PARK, Robert (1950) *Race relations and the race problem. Definition and an Analysis*. Durham, NC: Duke University Press.
- PARSONS, Talcott (1951) *The Social System*. New York: Glencoe.
- PENTON, James (1985) *Apocalypse Delayed: The story of Jehovah' Witnesses*. Toronto: University of Toronto Press.
- PETERS, Shawn Francis (2000). *Judging Jehovah's Witnesses: religious persecution and the dawn of the rights revolution*. Lawrence: University Press of Kansas.
- PETTIGREW, T. y TAYLOR, Marylee (2001) "Discrimination", en *Encyclopedia of Sociology*, Vol. 1, New York City: Cengage Learning.
- PETTIT, P. (1990) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- PIKE, Royston (1954) *Practically-oriented Gospel*. New York: The Philosophical Library.
- PINCUS, Fred (1994) *Reverse Discrimination: Dismantling the Myth*. New York: Lynne Rienner.
- POTTER, J. (1996) *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*, London: Sage.
- PUIGGRÓS, Adriana (2003) *¿Qué pasó en la educación argentina?* Buenos Aires: Galerna.
- RADOMIR, Luckic (1967) *Las fases de la política*, (Agosto), Madrid: Revista de Estudios Políticos.

RAWLS, John (1985) "Justice as fairness: political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nro. 3, pp. 223-251.

RICHARDSON, J. T. (1983) New religious movements in the United States: A review. *Social Compass*, 30:85-110.

ROBBERS, G. (2000) *Key Issues Tackling Discrimination on Grounds of Religion*, Institute for European Constitutional Law, University of Trier.

ROCCHIETTI, Ana (2010) "La madre del verano es una mariposa: la cultura económica del capitalismo en la Amazonía de Loreto (Perú)", en KOLDORF, Ana Esther (2010) *Multiculturalismo y diversidad. Un debate actual*. Buenos Aires: Prohistoria.

RODRÍGUEZ PIÑERO, M. y FERNÁNDEZ LÓPEZ, M.F. (1986) *Igualdad y Discriminación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

RODRÍGUEZ SALAZAR, Tania y GARCÍA CUIEL, María de Lourdes (comp) (2007) *Representaciones Sociales. Teoría e Investigación*. México D.F.: Universidad de Guadalajara.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (2003) *Apuntes para una teoría de la discriminación*. México D. F.: CONAPRED.

RODRÍGUEZ, Pepe (1997) *El poder de las sectas*. Barcelona: Ediciones B.

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.

ROMERO, Luis Alberto (2003) *Breve historia contemporánea de la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SANDEL, Michael (1982) *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

SANDOVAL FORERO, Eduardo (2009) *Diversidad religiosa y construcción de paz en indígenas de México*. Granada: Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada.

SARGANT, W. (1957) *Battle for the Mind: A Psychology of Conversion and Brainwashing*. London: Heinemann.

SARTORI, Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

SASSEN, Saskia (2003) *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SASSEN, Saskia (2007) *Sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

SAUTU, Ruth (2003) *Todo es teoría*. Buenos Aires: Lumiere.

SCHARF, M. (2003) *Belief and exclusion. Combating religious discrimination in Europe*. London: Northumbria University, European Commission and European Network Against Racism.

SCHEITL, Christopher y ADAMCZYK, Amy (2010) High-cost religion, religious switching and health. *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 51, No. 3 (SEPTEMBER 2010), pp. 325-342.

SETTON, Damián (2006) *La identidad judía entre la religión y la laicidad*. Deusto: Universidad del Deusto.

SEWELL Jr., William (1997) "Geertz, Cultural Systems and History: From Synchrony to Transformation", *Representations*, Vol. 59 (1), pp. 35-55.

SHAMMAH, Norberto (2000) *Pluralismo y diversidad religiosa: los Testigos de Jehová en la Argentina*, X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina, Asociación de Científicos Sociales de la Religión en el MERCOSUR.

SIGLER, Jay (1983) *Minority rights: a comparative analysis*. Westport: Greenwood Press.

SIMMEL, Georg (2002) *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

SIMMONDS, R. B. (1977) Conversion as addiction: Consequences of joining a Jesus movement group. *American Behavioral Sciences*, vol. 20, pp. 909-24

SNOW, David and MACHALEK, Richard (1984) The Sociology of Conversion, *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, pp. 167-190.

SOLÉ, Carlota (1994) *Discriminación racial en el mercado de trabajo*. Madrid: Consejo Económico y Social.

STARCK, Christian (1995) *Raíces históricas de la libertad religiosa moderna*, IX Congreso Internacional de Derecho Canónico sobre "La libertad religiosa", Instituto de Investigación Jurídicas de UNAM, México, 21-25 de septiembre.

STARK, R. y BAINBRIDGE, W. S. (1980) Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects, *American Journal of Sociology*, Vol. 85, pp. 1376- 95.

STETS, Jan y BURKE, Peter (2000) Identity Theory and Social Identity Theory, *Social Psychology Quarterly*. Vol. 63, (Jun) pp. 224-237.

STROUP, Herbert (1945) *The Jehovah's Witnesses*. New York: Columbia University Press.

STRYKER, Sheldon (1980) *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park, CA: Cummings.

STURGIS, Paul (2008) Institutional versus contextual explanations for the growth of the Jehovah's Witnesses in the United States, 1945-2002. *Review of Religious Research*. (March, 2008). Vol. 49 Issue 3, pp. 290-300.

TAJFEL, Henri (1978) *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, London: Academic Press.

TAJFEL, Henri (1981) *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

TAJFEL, Henri and TURNER, J. C. (1979) "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", in W. G. AUSTIN and S. WORCHEL (eds.) *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey: Brooks Cole.

TAYLOR, B. (1978) Recollection and membership: Converts' talk and the ratiocination of commonality. *Sociology*, Vol. 12, pp. 316-24.

TAYLOR, Steven J. y BOGDAN, Robert (1998) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.

TIPTON, S. M. (1982) *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*. Berkeley: University of California Press.

TOCQUEVILLE, Alexis (1984) *La democracia en América*. Madrid: Alianza.

TODOROV, Tzvetan (1991) *Nosotros y los otros*. México D.F: Siglo XXI.

TOURAINÉ, Alain (1987) *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba.

TRAVISANO, R. V. (1970) Alternation and conversion as qualitatively different transformations, *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, ed. G. P. Stone, H. A. Farberman, pp. 594-606. Waltham. Mass: Ginn-Blaisdell.

TROELTSCH, Ernest (1949) *La doctrina social de la iglesia y los grupos cristianos*. Florencia: La Nueva Italia.

TURNER, Bryan (2005) *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

TURNER, John (1999) *Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories*. Oxford: Blackwell.

TURNER, Margery (1991) *Housing discrimination study: analyzing racial and ethnic steering*. Washington DC: US Department of Housing and Urban Development.

TURNER, Victor (1969) *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.

URRIBARRI, D. (1999) *Nosotros y los otros en los manuales escolares*. Buenos Aires: IDES.

VAN DIJK, Teun (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (comp) (2007) *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa.

- VIEIRA, Liszt (1999). *Cidadania Global e Estado Nacional*. Rio de Janeiro: Record.
- VILLALPANDO, Waldo et al. (2006) *La discriminación en Argentina. Diagnósticos y propuestas*. Buenos Aires: Eudeba.
- VOGLER, C. (2000) "Social Identity and Emotion: The Meeting of Psychoanalysis and Sociology", *Sociological Review*, vol. 48: 19–42.
- WAINERMAN, Catalina y SAUTU, Ruth, (comp.) (2001) *La trastienda de la investigación*. Buenos Aires: Lumiere.
- WALZER, Michael (1983) *Spheres of Justice: A defense of pluralism and equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY (WTBTS) (2001) *Anuario*. Pennsylvania: WTBTS Press.
- WATCH TOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK (1989) *Organizados para efectuar nuestro ministerio*. Nueva York: International Bible Students Association.
- WAY, Frank y BURT, Barbara (1983) Religious Marginality and the Free Exercise Clause. *The American Political Science Review*. Vol. 77, No. 3 (Sep., 1983), pp. 652-665
- WEBER, Max (1905) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- WEBER, Max (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo 1*. Madrid: Taurus.
- WEBER, Timothy (1986) Review Of Apocalypse Delayed: The story of Jehovah's Witnesses. *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5 (Dec. 1986), pp. 1279-1280.
- WEITZER, R. (2002) Perceptions on Racial Profiling: Race, class and personal experience, *Criminology*, Vol. 40, No. 2.
- WELLER, J. et al. (2001) *Religious Discrimination in England and Wales*. London: Home Office Research Study 220, Home Office.
- WIEVIORKA, Michel (1992) *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- WILLIAMS, R. (1947) *Discrimination*. Cambridge: Cambridge University Press.

WILSON, B. R. (1954) Review of Jehovah's Witnesses by Royston Pike. *The British Journal of Sociology*, Vol. 5, No. 3 (Sep., 1954), pp. 281-282.

WILSON, Bryan (1970) *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Espasa.

WRIGHT MILLS, C. (2003) *La imaginación sociológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

YIN, Robert (1984) *Case Study Research. Design and Methods*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

YINGER, Milton (1957) *Religion, Society and the Individual*. New York: Cengage.

ZEPEDA, Jesús (2006) *Una idea teórica de la no-discriminación*. México D.F.: CONAPRED.

ZYGMUNT, Joseph (1970) Prophetic Failure and Chiliastic Identity: The Case of Jehovah's Witnesses. *American Journal of Sociology*, Vol. 75, No. 6 (May, 1970), pp. 926-948.