

CONVERSIONES RELIGIOSAS, CONVERSIONES SECULARES. COMPARANDO LAS ESTRATEGIAS DE TRANSFORMACIÓN DE IDENTIDAD EN PROGRAMAS DE MINORIDAD E IGLESIAS PENTECOSTALES

Daniel Míguez

CONICET/Universidad Nacional del Centro de la Provincia de
Buenos Aires – Argentina

Resumen. Uno de los problemas que últimamente enfrenta la sociedad argentina es el del crecimiento de su tasa de delincuencia. El delito se ha incrementado en todas sus formas, y dentro de él la delincuencia juvenil no ha sido una excepción. Frente al crecimiento de la delincuencia juvenil, el sistema argentino de minoridad ha implementado una diversidad de políticas, entre las cuales se destaca la de la descentralización de los grandes institutos de menores con regímenes carcelarios cerrados, hacia instituciones más pequeñas, con regímenes abiertos o semi-abiertos. Tal como pasó en los primeros años con la experiencia de Massachussets, las estadísticas muestran que no existen grandes diferencias en los niveles de reincidencia pese al cambio de política. Sin embargo, algunos trabajos estadísticos muestran que las iglesias pentecostales si logran mayores niveles de eficacia, disminuyendo significativamente la reincidencia. El artículo analiza las razones de esta diferencia a partir de la noción de identidad y de 'organizaciones transformadoras de la identidad' planteadas por Greil y Rudy.

Abstract. Argentine society has suffered lately a significant growth of its delinquency rate. Crime has increased in all its forms, including juvenile delinquency that has been no exception. Given this growth, Argentina has changed its social policies, transforming its macro-institutions where juveniles were incarcerated into small institutions, with open or semi-open programs. As it had happened in Massachussets in the 1970s, statistics show that there are no great differences in recidivism during the first years

following this change of policies. However, statistical research shows that certain Pentecostal churches do obtain more positive results, reducing the levels of recidivism. This article analyses the reasons behind this contrast by employing the concepts of identity and Identity Transformation Organizations forwarded by Greil and Rudy.

Uno de los problemas cruciales en el ámbito del sistema judicial de menores esta vinculado a su ineficacia en la reforma de las prácticas sociales ‘desviadas’ de los menores y sus familias. Intentando resolver este problema se han producido reformas legales que procuran mejorar la situación de los ‘menores en riesgo’. Esta estrategia ha estado marcada por cambios conceptuales en las categorías legales utilizadas para definir la posición del menor. Inicialmente, la justicia de menores estuvo dominada por la ‘doctrina de la situación irregular’ que trataba al problema de la minoridad en términos individuales. Esta legislación favorecía el poder discrecional del juez quien solía privilegiar la internación en instituciones totales o la adopción como estrategias para abordar el problema del menor ‘moralmente abandonado’ – concebido como en peligro y a su vez peligroso.

Según quienes han realizado la historia de la condición legal de los menores, el giro legislativo principal ha consistido en el pasaje de esta doctrina del menor en riesgo, a figuras que transforman en ‘derechos del menor’ las condiciones de vida básicas que permitirán su retiro de los contextos de marginalidad. Esta transformación de las figuras penales implicaría que la causa de la ‘situación de riesgo’ del menor sería la negligencia de instituciones estatales de garantizar los derechos del menor: ‘No es más el niño o el adolescente quien se encuentra en situación irregular, sino la persona o el responsable por la acción y omisión.’ (García-Mendez, 1997: 28) Así, la situación del menor pasa a ser objeto de ‘políticas sociales’ y no de la acción represiva del sistema jurídico (Raffo *et al.* 1986; García-Mendez y Carranza, 1992).

Esta reforma conceptual a nivel legal ha dado lugar a una tendencia a modificar el tipo de institución en donde los menores son internados. Básicamente, se ha tendido a reducir el tamaño de

las instituciones, siguiendo la noción de que estas deberían garantizar ciertos derechos al menor (la educación, la salud, protección, etc.). Paralelamente, se tiende a relativizar la condición de ‘internado’ del menor; las nuevas instituciones tienen regímenes abiertos que permiten ciertos grados de libertad de movimientos a los menores, esto incluso con el objeto de evitar su carácter estigmatizante.

Pese a todas estas reformas, la exploración de legajos judiciales que he realizado hasta ahora parece mostrar que esta modificación de las estrategias legales no garantizan eficacia. Es decir, las instituciones reducidas con regímenes que permiten cierta libertad de los menores no logran modificar las prácticas sociales de los menores y sus familias. Esta percepción que he tenido al revisar los legajos queda medianamente confirmada al revisar algunas de las estadísticas realizadas por Larrandart y Otano (1992: 89) en relación el fenómeno de la reincidencia.

De la estadística anterior puede notarse que, las variaciones legales e institucionales que ha experimentado la Argentina entre 1973 y 1987, si bien producen variaciones en la cantidad de menores que ingresan al sistema, no parecen producir efectos muy significativos en los porcentuales de reincidencia de los menores. Esta estadística apunta entonces a que el núcleo problemático de este tipo de instituciones parece estar en la capacidad (o falta de ella) de reformar las prácticas sociales ‘desviadas’ de los menores y sus familias. Las instituciones logran garantizar la alimentación de los menores, garantizan su concurrencia a la escuela, incluso en algunos casos facilitan el ingreso al mundo laboral. Lo que no logran instalar es una identidad en los menores que transformen al

Cuadro I: Total de niños ingresados a institutos de admisión

1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987
3261	3181	3631	3041	2804	3258	2649	2958	3161	3313	3024	2034	1230	1393	1890

Cuadro II: Porcentaje de reingreso al sistema

1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986	1987
57.0	48.4	55.5	52.1	58.2	60.7	55.7	53.5	61.4	58.6	64.9	56.2	54.8	55.2	55.0

acceso a estos derechos en un proyecto de vida incorporado por el menor como objetivo propio, esto implica que los menores siguen sumidos en la marginalidad pese al acceso formal a la educación y al trabajo – algo que abandonan rápidamente debido a la constitución identitaria que poseen.

Entre otros, uno de los signos de la relativa escasez de eficacia de este tipo de estrategias formales esta presente en que los juzgados recurren a estrategias más informales para intentar dar solución al problema. Una de estas estrategias informales es que ocasionalmente los integrantes de juzgados de menores (mayoritariamente jueces/as y trabajadores/as sociales), recurren a la integración de menores a instituciones religiosas no tradicionales como ámbitos apropiados para la modificación de sus conductas y valores. Esto pude percibirlo primeramente en un texto de Balestena, donde el justamente describe cómo en un juzgado se recurre a un grupo religioso atípico para intentar reformar la conducta de un infractor (1996:74 y ss). También encontré reiterados ejemplos en mi propia revisión de legajos judiciales. En este caso eran instituciones de origen protestante – en particular pentecostales – no especializadas en el tratamiento de menores. Lo que se procuraba era la mera integración a la vida congregacional como medio de reconversión identitaria que permitiría un estilo de vida menos asociado con la marginalidad.

Esta práctica de los juzgados plantea, en mi perspectiva, temas sumamente relevantes, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista empírico. Dada las limitaciones de espacio abordaré solo uno de estos temas en el presente trabajo. Cabe aclarar que los planteos que adelantaré aquí provienen de una fase experimental de investigación que precede incluso a la formulación de las hipótesis formales.

Uno de los temas que se desprende de lo anterior es por qué los juzgados recurren a las iglesias pentecostales. Si bien no voy a examinar aquí el problema en forma exhaustiva, si quiero señalar que ambas instituciones tienen un propósito en común: producir cambios de identidad. También es importante señalar que las identidades propuestas por ambas instituciones tienen elementos en

común – proponen una misma cultura del trabajo, condenan a la droga y a la delincuencia y favorecen formas similares de dinámica familiar. Por lo tanto, la respuesta más obvia a la pregunta anterior es que la recurrencia a iglesias pentecostales se explica por la mayor eficacia que estas poseen en producir identidades socialmente aceptables. Esta respuesta nos lleva naturalmente a un segundo tema: cómo explicar este diferencial de eficacia; qué hace más eficaces a las iglesias pentecostales que a los juzgados? Este segundo tema sí será objeto de estudio más detallado durante el resto del trabajo, para hacerlo recurriremos a las teorías sobre identidad y conversión religiosa que describo en la próxima sección.

Identidad y cambio de identidad

Para comprender más cabalmente el problema que hemos planteado hasta aquí creo que se vuelve imprescindible avanzar, aunque más no sea superficialmente, sobre el concepto de identidad, y sobre los procesos de transformación de la identidad. El concepto de identidad tiene una genealogía relativamente extensa que será imposible recorrer aquí en toda su variedad. Me contentaré, simplemente, con marcar algunas de sus características principales.

Según reconoce Jenkins (1996) el concepto de identidad tiene su origen en los trabajos de Mead y, sobre todo, en los desarrollos que sobre las ideas de este autor hicieron los representantes de la sociología constructivista. Este concepto, en la percepción de Jenkins, ha estado destinado a resolver un problema de vieja data: el de cómo pensar lo social como producto combinado de procesos objetivos y subjetivos, de condicionantes estructurales y de la agencia humana. No intentaré aquí mostrar cómo es que el concepto de identidad resuelve este dilema (cf. Míguez, 1998) simplemente diré que el concepto de identidad efectivamente permite pensar lo social como síntesis de estas distintas dimensiones.

Lo que planteó inicialmente Mead fue que los seres humanos desarrollaban una percepción de la realidad socialmente condicionada. Esto implicaba que su concepción del mundo y de su lugar

dentro de el era un producto social que a su vez determinaba el comportamiento del individuo. Es decir, que la identidad es un producto social que a su vez determina la comprensión que un individuo tiene de si mismo y de la sociedad en la que vive. Consecuentemente, esto condicionará las prácticas que ese individuo desarrollará en la sociedad de la que participa. Esta noción fue retomada luego por varios autores. Berger y Luckman proponen una definición de identidad que justamente da cuenta del planteo precedente. Vale la pena citar con cierta extensión la referencia por la variedad de temas que plantea.

La identidad constituye, por supuesto, un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aún reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el inter-juego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aún reformándola. (1983: 216)

La cita precedente plantea, por inclusión y omisión, una serie de temas muy relevantes en al discusión del concepto de identidad. Me interesaré aquí por algunos solamente. Por un lado, deja tácito un tema significativo, el problema de las vinculaciones entre identidad y poder. Esto de dos maneras: i) Si la identidad es, en parte, producto de la estructura social se hace obvio que hay algún tipo de vinculación entre las identidades presentes en la sociedad y el orden social vigente. Y que quienes ocupan posiciones de mayor privilegio en la estructura tendrán una capacidad mayor a la hora de determinar la identidad. ii) Si las identidades, a su vez, tienen ingerencia en la modificación de la estructura social, quienes tengan mayor capacidad de decisión sobre las identidades vigentes tendrán también mayor control de la dirección en que se modificarán las estructuras. Como contrapartida, en la medida en que existan actores con capacidad de generar identidades parcialmente autónomas exis-

tirá la posibilidad de cuestionamientos al orden social que incomoden a los sectores dominantes de la sociedad. Aunque esta discusión es obviamente relevante en nuestro caso, ya que los juzgados de menores son instituciones que intentan inducir un tipo de identidad ajustada al orden social – y los menores son portadores de una identidad que de alguna forma lo cuestiona –, no abordaremos acabadamente esta discusión aquí.

Otro tema de cierta significación es la vinculación entre identidades sociales y prácticas sociales. Esta claro que si la identidad incide en la reproducción de la estructura social es porque condiciona las prácticas, la forma en que los individuos van a actuar en la sociedad. Nuevamente este es un tema central aquí, lo que intentan hacer los juzgados es justamente modificar la identidad de los menores y sus familias — su percepción del mundo en el que viven y del lugar que ocupan en el — con el fin de alterar sus prácticas y relaciones sociales. Es decir, con el fin de modificar, por un lado, su comportamiento delictivo o riesgoso, y por otro lado, transformar las relaciones sociales establecidas en el núcleo familiar a partir de transformar las definiciones de ‘familia’ de la que son portadores los sujetos destinatarios de la acción institucional.

Finalmente, esto nos lleva a otro tema que es el de la variación de las identidades. Según se desprende de la cita anterior las identidades pueden transformarse, se modifican en el tiempo, esta modificación se produce en función de las relaciones sociales. Pero en general puede decirse que la percepción de ‘relaciones sociales’ que tienen Berger y Luckman no incluyen claramente la noción de poder, sino la idea de relaciones mutuamente referidas, permeadas por redes de significación. No por casualidad ponen por ejemplos de la vinculación entre relaciones sociales e identidades, a las características diferenciadas de la identidad nacional (vg. los franceses en contraposición a los norteamericanos) y no a las diferencias sectoriales dentro de una misma sociedad nacional (1983: 217).

En contraposición a esta noción, un número cada vez mayor de autores ha reconocido que las identidades son heterogéneas dentro de una sociedad, que en parte esta heterogeneidad respon-

de a las posiciones diferenciadas que estas personas ocupan en la estructura social y que, a su vez, la diferenciación de identidades esta vinculada a cuotas diferenciadas de poder.¹ Aceptada esta última noción, se hace claro que las transformaciones identitarias no implican siempre un cambio fundamental de las bases organizacionales de una sociedad nacional, puede producirse por desplazamiento de un individuo de un grupo social a otro. No existen una gran cantidad de estudios sobre estos cambios de identidad en el ámbito secular, pero los estudios sobre conversión religiosa, que justamente ha sido definida como un ‘cambio de identidad’ (McGuire 1992) nos podrán orientar en la búsqueda.

Los Cambios de Identidad

Visiones recientes sobre la conversión religiosa han cuestionado anteriores teorías sobre la identidad. Luckmann (1973) mantenía la percepción de las cosmovisiones religiosas como sistemas simbólicos coherentes que otorgaban definiciones sobre el sentido último de la realidad y de la vida humana. Más recientemente, Stark y Bainbridge (1980; 1985) han cuestionado esta noción. En su perspectiva, los sistemas simbólicos coherentes dadores de sentido trascendente a la realidad no existen a menos que estén vinculados a redes sociales específicas. De manera que los individuos mantienen sistemas de sentido en función de las redes sociales de las que participan. El cambio (conversión) se producirá por el tipo de vinculación que se posea con redes sociales específicas² (Goodwing y Emirbayer, 1994).

Pero, en definitiva, la discusión que más nos interesa en este punto es aquella que se ha suscitado en torno al problema de cómo es que se produce la conversión. Cuales son los procedimientos que inducen o guían a un individuo a transformar su identidad, es decir su pertenencia y prácticas sociales. Greil y Rudy (1983), han analizado diversas teorías sobre los procesos de conversión en lo que ellos denominan *Identity Transformation Organizations* (Organizaciones para la Transformación de la Identidad, de ahora en más OTI). El concepto de OTI de los autores es

atractivo para nosotros porque justamente toma la noción de que la conversión como transformación de la identidad no es algo propio de instituciones religiosas solamente. Existen diversos tipos de instituciones, seculares y religiosas, cuya finalidad es la ‘conversión’. Así, el concepto de OTI puede aplicarse perfectamente para comparar a los juzgados de menores con las iglesias pentecostales.

Tomando los conceptos presentes en la idea de ‘alternación’ tal cual la definen Berger y Luckman (1983), Greil y Rudy (1984) proponen que en toda organización dedicada a la conversión existe un mecanismo de rechazo de la perspectiva anterior, además de procedimientos que instituyen la nueva perspectiva de realidad en el individuo. Los dos componentes fundamentales de esta resocialización son, por un lado, una base social (que puede identificarse con la noción de que las identidades van acompañadas de redes sociales que las sostienen) y, por otro lado, una base conceptual. Es decir, nuevas definiciones de realidad y un grupo social portador de esas definiciones con el que el individuo pueda interactuar. Estos elementos constituyen la ‘estructura de plausibilidad’ que permitirá que el individuo acepte las nuevas definiciones de realidad propias de su nueva identidad.

Para lograr este proceso de ruptura (con la vieja identidad) e incorporación (de la nueva identidad) la mayoría de las OTIs poseen mecanismos que Greil y Rudy han llamado de ‘encapsulación’ (1984: 263). La ‘encapsulación’ puede ser de distintos tipos (física, ideológica y social) pero en general implica un doble mecanismo. Por un lado, la OTI posee algún dispositivo mediante el cual aísla (o hace refractario) al potencial converso de cualquier identidad competitiva con la propia. Por otro lado, favorece o induce la interacción con algún/os miembro/s del grupo receptor con el que el nuevo integrante se vincula afectivamente – un ‘otro significativo’ – quién irá guiando al nuevo miembro en el proceso de aprender las nuevas perspectivas de realidad. La conversación y el lenguaje serán los encargados de ir transmitiendo al individuo en proceso de alternación los elementos cognitivos correspondientes a la nueva identidad, e ir mostrándole los posibles roles a cumplir en la nueva organización.

Discutiendo el famoso modelo procesual de conversión de Lofland y Stark, Greil y Rudy (1983; 1987) llegaron a la conclusión de que existen cuatro etapas básicas mediante las cuales las OTIs van induciendo este proceso de transformación de identidad por medio de la encapsulación. i) Hay una etapa de intensa identificación afectiva con los miembros del nuevo grupo. ii) La posibilidad de interactuar con otros significantes de identidades en competencia con la nueva es reducida. iii) La organización exige muestras de coherencia con su ideología para ser aceptado por el nuevo grupo. iv) Se exigen expresiones explícitas de adhesión y compromiso con el nuevo grupo (1983: 22). En muchos casos estos actos de compromiso son, en realidad, gestos rituales que simbolizan el pasaje de la etapa de miembro-probando a miembro pleno. Por ejemplo, el relato público del pasado de alcohólico en Alcohólicos Anónimos o, como veremos más adelante, el ‘bautismo en el espíritu’ para los pentecostales.

Es notorio como pese al análisis exhaustivo del proceso de conversión que han hecho estos sociólogos de la religión, no han reparado en la utilidad de la teoría sobre los ritos para interpretar esta última etapa de conversión. Si bien no hay espacio para analizar esto exhaustivamente aquí, si quiero hacerlo al menos someramente.

La acción ritual ha sido definida como aquella que contiene una cualidad formal, que sigue secuencias estructuradas y estandarizadas realizadas en forma repetitiva en ciertos tiempos y lugares y que están imbuidas de unos significados particulares. Esta acción ritual tiende a producir una cierta percepción particular de la realidad, cuya fuerza reside en parte en que es transmitida en forma inconsciente (Kertzer, 1988: 9). Lawson ha profundizado en este aspecto desde la antropología cognitiva, afirmando que en los ritos se transmiten a los participantes entre otras cosas: narrativas, interpretaciones de esas narrativas, análisis abstractos y reflexiones, y prescripciones e instrucciones sobre procedimientos que deben ser llevados a cabo, obligaciones que deben ser cumplidas, normas a seguir, criterios que deben ser respetados. Si bien esta definición del ritual coincide en parte con la de Turner (1974), el parece

indicar que en ciertas circunstancias el ritual puede ser espontáneo, y por lo tanto no tener un formato – al menos inicialmente – estandarizado y formalizado, en este caso lo que si le sigue dando un cierto tono ritual a la acción es su carácter de acción colectiva simbólica, emotiva y que conlleva ciertas definiciones de la realidad (Alexander, 1995).

Hasta aquí hemos resumido el proceso de conversión desde el punto de vista de las OTIs. Es decir, hemos discutido tan solo las características que deben poseer las ‘Organizaciones’ destinadas a lograr la conversión. Pero uno de los problemas que se ha discutido largamente es si estas organizaciones logran convertir a cualquier persona, o si existen ciertos prerequisites para que una persona pueda ser convertida. Una especie de ‘tipo social del converso’ (Snow y Machalek, 1985). Asociado a este problema se ha debatido si la conversión es producto de la pura manipulación realizada por las OTIs, o si es producto también de la búsqueda activa y consciente del converso. Una de las primeras caracterizaciones de los conversos que se ha realizado, es que los potenciales conversos se hallan frecuentemente en situación de tensión con su identidad — esto porque la identidad de la que participan suele no dar cuenta adecuadamente de los hechos de la vida cotidiana que enfrentan. Además de esta situación de tensión, las redes sociales tienen 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. Otra posibilidad es que gran parte de los integrantes de una red redefinan su propia identidad. Greil (1977) menciona también a los estilos cognitivos como elementos significativos a la hora de escoger un nuevo grupo de pertenencia.

Si bien estos elementos han sido sostenidos como definitorios de la conversión en varias oportunidades, en ocasiones se ha puesto en duda, por ejemplo, que necesariamente exista un elemento de tensión previo al momento de conversión (Greil y Rudy, 1984: 318). Existen múltiples ejemplos de personas que deciden cambiar de identidad sin haber experimentado tensión previamente.

te. Estudios comparativos han demostrado también que muchas veces quienes deciden cambiar de identidad no han pasado por etapas de tensión muy distintas de aquellos que mantienen la suya. También han existido discusiones en torno al peso relativo de las redes sociales y los estilos cognitivos. La discusión ha girado en torno a si las redes son decisivas por sobre los estilos cognitivos (es decir se adopta una red y luego el estilo cognitivo que la acompaña) o viceversa: si la adscripción a redes se produce por la existencia de un estilo cognitivo común previo. Por otro lado, esto abre la posibilidad de que los conversos no sean producto puramente de la situación o de determinantes de algún tipo, sino que tengan capacidad de emprender una búsqueda activa.

Estas discusiones muestran que, si bien estos elementos intervienen de alguna u otra forma en los procesos de conversión, todavía se debe avanzar en la investigación empírica para poder determinar cómo exactamente se vinculan. Si bien esto es algo que no vamos a poder hacer exhaustivamente, intentaré al menos señalar la relevancia de algunos de ellos.

Sintetizando lo expuesto hasta aquí, deberíamos decir que las identidades son percepciones socialmente construidas de la realidad que guían a los actores sociales. Estas identidades están atravesadas por relaciones de poder, ya que se construyen en parte en relación a las posiciones en la estructura social; las diferencias sectoriales dentro de una sociedad pueden dar lugar a identidades diferenciadas. En general las identidades están ligadas a redes sociales, a grupos de pertenencia. A su vez, pueden existir mutaciones en las identidades. Estas mutaciones implican el cambio de grupo de pertenencia junto con un cambio en la percepción del mundo y del lugar que el actor ocupa en él. 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. Por otro lado, 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. Teniendo en cuenta esta perspectiva de la identidad y los cambios de identidad avanzaremos ahora en la comparación entre los juzgados de menores y las iglesias pentecostales.

La conversión en juzgados y en iglesias pentecostales

Como enunciamos anteriormente, tanto las iglesias pentecostales como los juzgados de menores son ‘organizaciones para la transformación de la identidad’; es decir, tienen como objetivo fundamental producir conversiones o alternaciones. La igualdad de objetivos de ambas instituciones tiene dos efectos significativos. Por un lado, ha provocado una cierta colaboración entre ambas. Por otra parte, nos permite utilizar un concepto particular, el de conversión o alternación, para comparar las instituciones y aventurar hipótesis sobre las razones que hacen que una sea más eficaz que la otra en lograr la alternación.

Para avanzar en la comparación es conveniente refrescar aquí los rasgos principales de la alternación. La posibilidad de que se produzca ‘alternación’ religiosa o de cualquier otro tipo implica siempre la existencia de ‘estructuras de plausibilidad’ que son las que hacen creíbles para el individuo en proceso de alternación las percepciones de realidad presentes en la nueva identidad. Estas ‘estructuras de plausibilidad’ están normalmente constituidas por grupos de referencia que son los encargados de proveer las bases sociales de la estructura. Dentro de estos grupos son particularmente significativos los ‘otros significantes’ que establecen relaciones afectivas con el individuo en proceso de alternación. Estos mediadores son los encargados de proveer la dimensión emotiva imprescindible en todo proceso de alternación. Los ritos comunitarios contribuyen también con la provisión de elementos emotivos.

Otro elemento relevante en la constitución de las estructuras de plausibilidad se vincula con la provisión de elementos conceptuales, encargados de provocar una redefinición en términos

cognitivos del mundo circundante. El lenguaje juega un rol prominente en esto. Finalmente, se hace importante comprender que la alternación se produce en individuos que experimentan una tensión con su identidad, que en general tienen una cierta capacidad reflexiva que le permite direccionar su búsqueda y que la alternación es procesual y no repentina.

Comparados las iglesias y los programas de minoridad en estos términos, se pueden aventurar algunas hipótesis de por qué las primeras son más eficaces que los segundos en la reforma de la identidad.

Las iglesias pentecostales

Por razones de espacio, es imposible reconstruir aquí los complejos elementos comunitarios, rituales y doctrinales que utilizan los pentecostales para lograr nuevos adeptos. Tampoco es posible hacer una caracterización exhaustiva de los conversos. Debemos contentarnos con una reconstrucción genérica y superficial que de todas formas servirá a los fines de una comparación elemental como la que intento aquí. Desde el punto de vista de su pertenencia social, la mayoría de quienes se convierten al pentecostalismo pertenecen a los estratos medios bajo, y pobres. Desde su caracterización individual, quienes ingresan a iglesias pentecostales se encuentran normalmente en estado de búsqueda. La búsqueda puede estar motivada por elementos diversos, y por lo tanto puede tener objetivos parcialmente diferenciados. Las crisis familiares, los problemas económicos o de salud son causas frecuentes de búsqueda entre quienes se convierten al pentecostalismo (Martín, 1990; Mariz, 1994; Brusco, 1995). Claro, normalmente estas motivaciones ‘seculares’ se entremezclan con percepciones y búsquedas religiosas, esto explica que la solución a los problemas antes mencionados se haga en una institución religiosa antes que en una secular.

Esto implica que, usualmente, quienes acuden a iglesias pentecostales no están motivados solamente por crisis de orden

económico, familiar o de salud; una cierta disconformidad con su identidad religiosa tradicional suele ser también motor para el cambio. En algunos casos es la disidencia religiosa sola la que motiva la búsqueda. De manera que en la mayoría de los conversos pentecostales ha existido al momento de su conversión un elemento de tensión.

Las comunidades pentecostales proveen fuertes bases sociales muy apropiadas para constituir, lo que hemos llamado aquí la 'estructura de plausibilidad'. Generalmente, quién se acerca a una congregación pentecostal será inmediatamente llamado 'hermano/a', recibirá la visita del pastor y será integrado a grupos locales donde podrá encontrar rápidamente referentes que actúen como mediadores entre el individuo en proceso de conversión y el grupo. Esto en los casos en que no haya sido ya un converso quién introdujo inicialmente al individuo en el grupo. Es decir, que fácil y rápidamente el individuo en proceso de alternación encuentra 'otros significantes' que permitirán establecer los lazos afectivos necesarios.

La doctrina pentecostal, por otro lado, refuerza estos sentimientos de integración y pertenencia del individuo. En la doctrina pentecostal la iglesia – los miembros integrantes de una congregación – es identificada con un 'cuerpo', esta metáfora es utilizada para postular que todos los integrantes del grupo son 'partes de una misma unidad' y que además, cada uno (como miembros del cuerpo) tiene una función diferente, pero igualmente importante, dentro de la congregación. De manera que tanto las relaciones sociales dentro de la congregación, como los elementos doctrinales definitorios de esas relaciones tienden a asentar bases afectivas sobre las cuales puede desarrollarse un proceso de alternación.

Además de esta definición de las vinculaciones entre los miembros de la iglesia, la doctrina pentecostal expresada en cursos doctrinales, predicaciones, reuniones en los hogares, y en los diálogos informales entre los miembros de la iglesia conllevan otros énfasis significativos. Estos énfasis se expresan además en un lenguaje particular acorde a una cierta redefinición del mundo. Esta definición implica una condena a la vida anterior del individuo ('la

vida del mundo’), y la perspectiva de una ‘nueva vida’ como ‘hijo de dios’. Esta nueva perspectiva es normalmente esperanzada, la percepción de que dios a través del espíritu santo puede intervenir en la vida del creyente implica la posibilidad manifiesta de superar todas las limitaciones y controlar su vida de una manera que anteriormente parecía imposible. Así, la enfermedad, la pobreza, los conflictos familiares, todo es superable por que en la mirada pentecostal los miembros de la iglesia son ‘hijos de dios’ y como tales pueden esperar la intervención milagrosa en cualquier momento y frente a cualquier circunstancia adversa.

Existen varios usos del lenguaje característicos que ejemplifican esta nueva percepción de la realidad. La expresión ‘con el señor somos más que vencedores’ ilustra la noción de que nada en la vida representa un obstáculo insalvable. Así, una enfermedad se ‘resiste en el Señor’, es decir nadie se declara enfermo, sino que se asume como combatiendo una enfermedad que suele tener un origen diabólico, y que por lo tanto es superable por la ‘fé en el señor’. ‘Esperar en el señor’, implica también la actitud de soportar esperanzadamente el infortunio, y los ‘tiempos del señor’ implican la percepción de que la intervención divina no se produce siempre cuando el creyente lo desea, sino cuando al ‘señor’ le parece (en función de su sabiduría superior) adecuado. De esta manera se explica por qué la superación de una situación angustiante no se produce siempre en forma inmediata y se mantiene la expectativa de que de todas formas se superará en algún momento.

Esta percepción de que fuerzas superiores colaborarán con aquel que acepte la doctrina pentecostal incentiva a sus miembros a respetar el modelo familiar y de trabajo que esta propone. Como habíamos mencionado, los pentecostales proponen un modelo familiar tradicional, donde los hombres están definidos como jefes de hogar, encargados de velar por el bienestar de todos los miembros de la familiar. Si bien este es un rol de autoridad, es una autoridad que debe ser ejercida ‘con amor’ y nunca con violencia (Brusco, 1994; Tarducci, 1994). La mujer ocupa un rol componedor y de máxima responsabilidad con respecto a la crianza de los hijos, los hijos a su vez deben respeto a los progenitores. El modelo familiar

va unido a un modelo laboral y de economía hogareña. Dos preceptos bíblicos son utilizados para definir esta identidad del trabajo y la economía: i) ‘Ganarás el pan con el sudor de tu frente’, para señalar la responsabilidad, sobre todo de los hombres del trabajo aplicado para garantizar el bienestar familiar. ii) ‘Todo lo que el hombre posee ha sido dado por Dios’ este principio implica en la mirada pentecostal la necesidad de una efectiva – ahorrativa – administración de los bienes económicos dado su origen divino. La responsabilidad de la administración recae, sobre todo, en las mujeres. Si bien pueden encontrarse ciertas zonas conflictivas en cuanto a la funcionalidad de este modelo familiar-económico en el contexto actual, no cabe duda que este modelo es antitético al que predomina en familias marginales signadas por la violencia familiar y cierta desidia en la administración de la economía hogareña.

Como habíamos afirmado en la sección anterior, los ritos juegan un rol fundamental en la definición y redefinición de identidades. Los pentecostales tienen una serie significativa de momentos rituales, imposibles de analizar aquí en forma exhaustiva. A modo de ejemplo, voy a describir uno de los ritos centrales, el ‘bautismo en el espíritu’. Este rito ocupa un lugar preponderante porque en la doctrina pentecostal ninguna persona que no halla pasado por el bautismo en el espíritu puede ser considerado miembro pleno de la congregación. De manera que es el rito de pasaje por excelencia en la adquisición de la identidad pentecostal. Veamos:

Aunque no es necesariamente el caso, los pentecostales suelen pasar por ‘el bautismo en el espíritu’ durante el final de las celebraciones religiosas dominicales. Normalmente en estas celebraciones religiosas se produce un *increscendo*. Es decir, la emotividad de la celebración y el fervor religioso van aumentando a medida que transcurre el culto. Al final se produce normalmente el *climax*. Usualmente, al final de la celebración religiosa se realiza una oración comunitaria, en esta oración – a diferencia de otras que se producen durante el culto – toda la congregación se agrupa frente a la plataforma donde predicán y rezan los pastores. La banda comienza a tocar música suave, o a cantar algún coro que invoca la presencia de Dios en el templo. En este contexto – todos

reunidos en la parte delantera del templo y con música suave – comienzan a orar uno o más pastores en un tono fuertemente emotivo. Estas oraciones suelen primero interpelar a la congregación predisponiéndola a un estado de ánimo particular. Durante una de estas oraciones un pastor enunciaba, por ejemplo:

Hermanos, hace cuanto que no rezan como deberían, pidámosle hoy al Señor que nos inunde con su espíritu. Pidámosle al Señor que nos inunde con su presencia. Señor queremos esa bendición especial que solo tú puedes proveer. Quiero rendir todo nuestro cuerpo y nuestra alma a ti Señor, queremos sentir tu presencia dentro nuestro oh Dios!...

Luego de esta invocación en tono suave sigue una invocatoria más exaltada donde se describe la acción del espíritu ya entre los miembros de la congregación.

Señor ministra a los hermanos ahora, el Señor esta tocando: Aleluya!. Ahora Señor, ahora. Póngase en fé hermano porque el Señor esta ministrando entre nosotros. Ahora, Señor quita todo demonio de asma, todo demonio de baja presión. Póngase en fe hermano porque el Señor y su Espíritu esta obrando entre nosotros en este momento...

Generalmente durante el momento final, que es el de mayor exaltación, es cuando los miembros de la congregación experimentan el ‘bautismo en el espíritu’. Muchas veces los pastores mientras van orando caminan entre el grupo de fieles ‘imponiéndoles las manos’. Es decir, tocándole la frente y orando por ellos muy emotivamente. Durante ese momento los conversos entran en transe (son poseídos por el espíritu, es decir experimentan el bautismo), lo cual se demuestra porque caen como desmayados al piso y en algunos casos experimentan convulsiones.

Este rito del bautismo en el espíritu, como afirmaba anteriormente, representa la integración plena de un miembro a la comunidad. Sin embargo, no es experimentado por una única vez, hay fieles que viven la experiencia en forma reiterada. Si aceptamos las definiciones del rito precedentes, podríamos interpretar el rito del ‘bautismo en el espíritu’ como un mecanismo que reafirma las definiciones de realidad contenidas en la doctrina

pentecostal. El rito provoca la vivencia en los fieles de la posibilidad de invocar la presencia de dios en la tierra. Durante la celebración ritual los fieles pentecostales experimentan en sus propios cuerpos esa presencia, incluso algunos – en testimonios posteriores – afirman haber superado dolencias de salud, o conflictos familiares o económicos a través de dicha experiencia. De esa manera el rito confirma de forma vivencial, lo que la doctrina pentecostal afirma verbal y literariamente: que existe la posibilidad de una vida superadora de la infelicidad experimentada anteriormente mediante la conversión, que esta nueva vida será una vida de éxitos y que para lograrla es necesario ajustarse a los preceptos doctrinales del pentecostalismo.

Este breve repaso por algunos de los elementos comunitarios, doctrinarios y rituales del pentecostalismo nos permiten percibir cuales son los mecanismos utilizados para la definición de su identidad y para lograr conversiones. Nos queda ahora describir los de la justicia penal juvenil para intentar luego una comparación que nos permita explicar el diferencial de eficacia.

Los programas de minoridad

El referente empírico que utilizo para esta sección son los Programas de Minoridad que funcionan en la Provincia de Buenos Aires. Dentro de ellos he hecho observación participante en una Casa de Contención.³ Con el objetivo de ver en qué medida lo observado allí refleja una situación más generalizada revisé 120 expedientes judiciales en juzgados de menores de la misma provincia. Esta revisión de expedientes me permitió percibir los elementos recurrentes existentes en las historias de menores que transitan por los programas del sistema de minoridad de la provincia de Buenos Aires.

Las características sociales predominantes en los menores que ingresan a los programas de minoridad son fácilmente previsibles. En general, pertenecen a los sectores más postergados de la sociedad: son hijos de familias pobres, con altos niveles de fracaso

educativo y con muy precaria inserción en el mercado laboral. En este sentido, el origen social de la población de los menores coincide, en cierta medida, con parte de la población que asiste a las iglesias pentecostales. En general, los menores que ingresan a los programas también experimentan disconformidad con su situación social, sin embargo, a diferencia de lo que sucede en el caso de las iglesias su ingreso a los programas no siempre parte de una opción voluntaria.⁴ En cambio, el proceso de incorporación de un menor a los programas de minoridad comienza con un hecho ajeno a su voluntad: la creación de una ‘causa judicial’ en un Juzgado de Menores. Esta se produce normalmente como resultado de un delito cometido por el menor, o por encontrarse en estado de ‘abandono’ (es decir, sin la tutela de un adulto moral y materialmente competente). Inmediatamente después que se abre la causa judicial, intervienen una serie de ‘técnicos’ que le practican pericias médicas, psicológicas y sociales (un ‘diagnóstico socio-ambiental’ llevado a cabo por una trabajadora social mediante la visita al hogar). Estas pericias son practicadas en el mismo juzgado, los menores – acompañados de sus familias – deben concurrir en ciertos horarios fijos para ser entrevistados y examinados por los expertos. Estos posteriormente elevarán sus informes diagnosticando la situación del menor. El juez/a decidirá en función de esto el tipo de programa al que asistirá el menor, complementando la información de los peritos con una serie de entrevistas (audiencias) que mantendrá con el menor y su familia.

Una vez incorporado a un programa se producirá la intervención de nuevos ‘agentes expertos’. El equipo psicosocial (psicólogos, trabajadores sociales, etc.) del programa realizará nuevas entrevistas y pericias con el menor, y el director decidirá sobre las actividades que este deberá desarrollar, elevando periódicamente informes al juzgado sobre el estado del menor.

Esta actividad diagnóstica desarrollada por las instituciones judiciales va acompañada de un lenguaje particular que intenta describir la situación social y psicológica de los menores. Referencias a ‘etapas de maduración’, ‘bloques intelectuales’, ‘inteligencia normal’ o ‘anormal’ son expresiones recurrentes en pericias

psiquiátricas. Los diagnósticos sociales, suelen expresarse en ‘indicadores y variables’ y hablar de composición del núcleo familiar, nivel socioeconómico, y los médicos del ‘desarrollo fisiológico’ normal o anormal de los menores. Generalmente es la jueza, pero más directamente los directores de los programas, los que se encargan de definir (dar sentido) para los menores y sus familiares a todas estas prácticas realizadas por los especialistas. Esta serie de procedimientos y decisiones suelen explicarse como maneras de detectar ‘donde esta el problema’ – que induce al menor a asumir ‘actitudes riesgosas’ – y maneras de ‘resolver el problema’ – evitar que el menor mantenga este tipo de conducta.

Las soluciones propuestas denotan claramente cuales son los contenidos de la nueva identidad que proponen el sistema judicial. Esta identidad esta asociada a la educación y al trabajo. Los directores de los diversos programas del sistema de minoridad suelen inducir desde el inicio a que los menores concurran a la escuela, y además – en el caso de los juveniles – que trabajen. Generalmente, el discurso que acompaña a este práctica pondera la importancia de la educación y el trabajo como estrategias alternativas y moralmente más respetables que la marginalidad y la delincuencia de la que los menores provienen.

Pero los agentes institucionales como directores, peritos y jueces no son los únicos presentes en los programas de minoridad. Cuando un menor ingresa a un programa se encuentra también con un grupo de pares. La identidad de la que son portadores estos menores, quienes se autodesignan como ‘Pibitos Chorros’²⁵, contrasta con la propuesta identitaria de los adultos que tutelan a los menores dentro del programa. Ser Pibito Chorro, como la propia designación lo indica, implica tener a la acción delictiva (particularmente el robo) como núcleo identificador principal. Durante mi trabajo de campo en la Casa de Contención esta identificación se hizo claramente perceptible. Transcribo una escena registrada en mi cuaderno de campo el 11/9/99 que ilustra el punto.

Me dirijo a la cocina en la que se encuentran, Mario, Juan, Rubén y Luis más un asistente de minoridad. Juan intenta enseñarle a Rubén a hacer artesanías con pequeños trozos de

madera, aunque pierde la paciencia continuamente. Luis esta sentado con su walkman puesto, Mario fuma, el asistente de minoridad esta sentado sin hacer nada. El televisor esta encendido (dibujos animados) y en la habitación vecina Carlos escucha a Los Redonditos. Me incorporo a la reunión. Todos mantienen una conversación casual, no hay un tema central. En general son comentarios sobre las artesanias que intenta hacer Rubén, o el programa de televisión o el encuentro de teatro que tendrá lugar a la tarde.

En un momento Luis le pregunta a Mario: ¿vos sos chorro? Mario responde que no. Luis le repite la misma pregunta a todos los demás (menos a mi y al asistente de minoridad). Todos repiten que no. Luis entonces pregunta: ¿y entonces que mierda hacen acá? Luego dice: 'Yo estoy acá por pelotudo, todos estamos por pelotudos.' Luego le pregunta a Juan: ¿a vos por qué te encerraron? Juan no responde y por el lo hace Mario que dice: 'lo agarraron por robo.' Luis agrega: 'calificado'. Mario dice: '¿Qué calificado! Lo agarraron por robo de auto, que yo sepa calificado es solamente cuando te agarran con un fierro.' Luis dice: '¡Bueno, qué te hacés el juez que se conoce todas las leyes.' Juan ríe y dice: '¡Y vos, (a Mario) estas por afanar una cartera boludo, por no saber afanar!' [Mario] '¿Qué no voy a saber! Lo que pasa es que no tuve suerte.' [todos se rien]. Luis agrega: 'pero no podés andar afanando billeteras boludo, para afanar hay que afanar mucho.' Mario responde: 'y bueno, por algo se empieza...'

Creo que la escena anterior hace evidente cuál es el núcleo más duro de la identidad de 'Pibito Chorro'. Los chicos se identifican como 'chorros'; robar es en una medida significativa uno de los elementos centrales de su pertenencia social. Incluso, como puede notarse en la discusión sobre quién sabe o quién no sabe robar, las 'jerarquías' entre ellos se establecen también en función de la 'gravedad' del hecho cometido. Así, quién afana una cartera es un boludo (un insulto muy común en argentina que expresa torpeza, falta de ingenio e inteligencia) por lo tanto no merece respeto; y quién afana un auto es objeto de mayor reverencia. Es interesante notar que el cuestionamiento a la condición de 'calificado' que hacen, es implícitamente una discusión también

sobre el rango del delito. Si el robo fuera calificado su gravedad sería mayor, y por lo tanto la jerarquía de quién lo comete también.

Otro fuerte componente de la identidad es la oposición a la autoridad, particularmente tal como esta es expresada por la policía. Pude presenciar muchas manifestaciones de esto durante mi trabajo de campo, una de las maneras en que se expresa es en los tatuajes que los menores llevan en el cuerpo. Por ejemplo, es común ver que se tatúan cinco puntos en la mano, o una víbora atravesada por un puñal en el brazo. Ambos tatuajes simbolizan un juramento de muerte a la policía. Estos tatuajes tienen un fuerte efecto en los menores, ya que cuando son atrapados por la policía ser portador de esos tatuajes implica que el castigo físico a recibir será mucho mayor, lo cual obviamente intensifica el odio de los menores hacia la policía, generando así un círculo vicioso.

Otro fuerte componente de la identidad es la solidaridad de grupo, esto es el apoyo casi incondicional a otros Pibes Chorros. Nuevamente, muchas de las escenas observadas denotan esta solidaridad grupal, la que transcribo a continuación (una observación del 11/12/99) es solo un ejemplo de los muchos posibles.

Aproximadamente a las 17 hs. ingreso a la casa de contención. En ella se encuentran una Asistente de Minoridad, Pedro y Roberto. Los demás chicos han salido ese fin de semana. Como hago casi siempre que visito el lugar, me pongo a tomar mate con ellos. Después de un rato, la asistente de minoridad se va y quedamos solo los dos chicos y yo.

Uno de los chicos [Pedro] comenta que esta con ganas de salir de visita a su casa para ver a sus amigos del barrio, ya que tiene un asunto muy importante que arreglar con uno de ellos. Yo le pregunto qué asunto es, si se puede saber. Pedro me dice, con una mirada cómplice: 'a vos te lo voy a contar. Resulta que tengo un amigo que esta en cana [en la cárcel] por que es mayor de 21 viste, y yo lo voy a sacar. Por que según lo que me dijo el hermano de él, lo único que tienen en su contra es la prueba del arma que usamos en el asalto. Después del robo el se escapó y me dejó el arma. Yo la escondí en la casa de un amigo; y el gil, como no es del palo⁶, se asustó y dijo donde estaba el arma. A los dos o tres días lo agarraron a mi amigo

y, bueno, abí fue que lo agarraron al flaco y después caí yo que también había estado en el asalto ese. Pero lo que pasa es que si yo digo que el arma la tenía yo, si me hago cargo del arma, a él ya lo tienen que largar.’ [Luego del relato, yo le pregunto sobre las posibles consecuencias para el de confesar que era el poseedor del arma]. ‘A mi, como todavía soy menor de edad no me pasa nada, a lo sumo me puedo comer algún tiempito más acá, o en un instituto parecido, pero así lo saco a él. Por que viste, entre los chorros hay que ayudarse, si podés sacar a uno lo tenés que hacer. No te podés hacer el gil [desentendido] nunca.’

Creo que el relato anterior ilustra con suficiente elocuencia cómo la complicidad de un menor hacia su amigo preso esta pensada en términos de la asistencia que le debe un ladrón a otro ladrón. Pedro, no solo esta dispuesto a asumir una culpa que no es suya por consideración a un ‘amigo’, sino que pone en juego aquí un ‘código’ que es el de los ‘ladrones’. Según señala, un chorro debe ayudar a otro siempre que sea posible: es su obligación no solo como amigo, sino sobre todo como ladrón.

Resumiendo lo expuesto hasta aquí, podemos decir entonces que la identidad de los chicos en los programas del sistema de minoridad es la de Pibes Chorros, que tiene al menos tres componentes básicos: el robo, la oposición a la autoridad policial, y la complicidad.

Además de dejarnos percibir el componente substancial de la identidad de los Pibes Chorros, otra de las cosas que pudimos observar es cómo la convivencia que se produce en los programas del sistema de minoridad *refuerza la pertenencia* a esta identidad. Los mecanismos de refuerzo de la identidad están muy presentes en la actividad cotidiana. Los diálogos permanentes entre los menores y las formas de establecer jerarquías entre ellos, entre otras cosas, van consolidando cotidianamente esta identificación (algunos de los diálogos expuestos antes ilustran este punto). Pero además, se producen ocasionalmente una suerte de comportamientos rituales que refuerzan aún más esta pertenencia. Si bien no existen ritos normados para el establecimiento de este tipo de identidad, si existen expresiones de rebeldía que escenifican la

identidad en forma espontánea. En ese sentido parecen acercarse a la noción Turneriana del *communitas* espontáneo. Es decir, expresiones rituales espontáneas y contestatarias. Una de las más claras expresiones de este tipo la encontré en los legajos judiciales en los que se describían motines. Lo que da un aire ritual a estos amotinamientos es que suelen tener algunos elementos en común (la quema de colchones, la toma de secciones del instituto, etc.) y que el propósito de esta acción suele ser más simbólico que pragmático. Uno de los motines cuya descripción encontré en los legajos da una idea de cómo se desarrollan.

El motín comenzó con la simulación de la pelea entre dos menores durante la noche. Cuando el celador intentó separar a los menores estos lo agredieron, lo maniataron y comenzó una movilización general de los menores durante la cual quemaron los colchones desafiando a las autoridades del lugar. Durante el incidente se fugaron solo dos menores, que a los pocos días se presentaron espontáneamente en el juzgado. De manera que no puede entenderse a esta manifestación como una pura maniobra de fuga, sino más vale como la simbolización de oposición a la autoridad. Un instante de violación de las normas y de expresión espontánea de disconformidad, que escenifica la confrontación sectorial dentro del instituto. Esto es, el motín obliga al alineamiento claro de todos los que participan de un programa, separa claramente a ‘las autoridades’ de los ‘Pibes Chorros’, poniendo en evidencia que los adultos presentes en la institución son ajenos, pertenecen a una grupo social distinto y opuesto al de los menores.

Creo que la evidencia presentada hasta aquí ya muestra que el pasaje por programas de minoridad, en lugar de instalar una identidad nueva, genera o refuerza una identidad asociada a la marginalidad. Quiero agregar aquí un último trazo de evidencia en este sentido, nuevamente los legajos de menores que ingresan a los programas proveen esta información. Cuando uno revisa los legajos encuentra siempre informes sobre cómo va desarrollándose la inserción de los menores en los diversos programas. Existe un patrón casi universal en estos informes: Si bien los primeros informes suelen señalar que los menores inicialmente se amoldan al

nuevo programa sin generar conflictos, luego de un período (que va desde dos o tres semanas a uno o dos meses) los partes de los peritos de la institución comienzan a mostrar la existencia de conflictos entre los adultos y los menores dentro del programa. Esto puede verse claramente en el siguiente ejemplo. En un informe del 11/4/94 el director de una casa de contención afirmaba lo siguiente sobre la situación de un menor recién ingresado:

El menor causante se encuentra realizando desde hace dos meses, estimativamente, tareas como peon de albañil. El horario laboral es discontinuo, con una jornada laboral de 6 u 8 hs. El empleador ha dado muy buenas referencias del desempeño laboral del menor mencionado, con muy buena disposición para el aprendizaje y la aceptación de órdenes y su cumplimiento.

Además el menor se encuentra cumpliendo su escolaridad primaria en el Escuela Nro. 701 – establecimiento de adultos Nro.1 – ubicado en la Avda. España entre Avda. Colón y Paz. Cursa 2do. ciclo, equivalente a 5to grado. En la entrevista mantenida con la Sra. secretaria del establecimiento educativo y la directora han vertido muy buena concepción del comportamiento, rendimiento e integración al grupo de pares.

En lo referente a la dinámica grupal institucional el menor se encuentra en una integración adecuada, sin ser generador de conflictos ni protagonista de hechos de trascendencia.

Poco tiempo después, el 19/5/94, el informe había cambiado radicalmente.

El menor causante muestra una actitud sumamente soberbia hacia los adultos y menores del establecimiento, generando conflictos y un liderazgo negativo en el grupo de pares basado en la intimidación; presenta un comportamiento en la vía pública de provocación constante, reincidente aún luego de haberse agotado la instancia del diálogo; ha faltado el respeto con ciertas conductas al personal de turno y una persona ajena a la casa. Participó en una agresión de tipo verbal a personal relacionado con este establecimiento en la vía pública y en presencia de agentes policiales, etc.

En el relato anterior puede verse entonces cómo la permanencia de un menor dentro de programa pasa de un comienzo en el que el joven parece estar buscando reformarse y responder a las expectativas de los referentes adultos a un comportamiento que expresa la oposición a la autoridad propia de la identidad de los Pibes Chorros.

A modo de conclusión, entonces, cabe postular que, a diferencia de lo que sucede en las congregaciones pentecostales, las instituciones judiciales no logran proveer un grupo social capaz de contribuir a la conformación de estructuras de plausibilidad que sustenten la nueva identidad. Incluso en micro-instituciones, los directores de esas instituciones difícilmente logren transformarse en ‘otros significantes’ capaces de actuar como referentes afectivos de la nueva identidad. Esto posiblemente se deba, por un lado al tipo de tratamiento que el menor recibe por parte de los adultos: estos son ‘peritos expertos’ que establecen con los menores una relación de sujeto-objeto utilizando incluso una jerga (‘variables’, ‘madurez intelectual’, etc.) para referirse a ellos de difícil comprensión.

Así, el grupo que se transforma en el referente afectivo del menor en las instituciones judiciales esta conformado por el grupo de pares. De manera que los gestos institucionales destinados a señalar los nuevos componentes identitarios al menor (enviarlo a la escuela, a trabajar, etc.) terminan siendo re-significados de acuerdo a los acentos de realidad puestos por los menores internados y no por las autoridades institucionales. Esta re-significación estigmatiza los contenidos oficiales, y consecuentemente a los menores que los aceptan... Así, la internación de los menores en programas no implica un estadio de calificación que permita su posterior inserción en la sociedad. La significación que prevalece es la de los menores.

Conclusión

De lo expuesto hasta aquí se desprenden una serie de elementos que permitirían aventurar algunas hipótesis explicativas del diferencial de eficacia entre iglesias pentecostales y juzgados de

menores en relación a la transformación de identidad. Un primer elemento diferenciador es que la condición de los sujetos que se acercan a las iglesias y los juzgados es distinta. Vimos que quienes se acercan a las iglesias pentecostales lo hacen de manera voluntaria, mientras que quienes ingresan a los programas de minoridad lo hacen de forma compulsiva. Si bien esta diferencia no puede soslayarse por completo, he mostrado en la nota 6 que existen ciertos elementos que la atemperan.

Una segunda diferencia, tal vez la más crucial, es que los pentecostales logran rápidamente establecer otros significantes que contribuyen a la redefinición de la identidad. Los programas del sistema de minoridad no poseen mecanismos que integren a los menores con los referentes adultos. Por este motivo, quienes definen la experiencia son otros menores aún portadores de la identidad marginal, así se dificulta la posibilidad de una redefinición adecuada a una identidad más socialmente aceptable que es la que buscan las instituciones oficiales. De toda la evidencia presentada anteriormente, el hermetismo del lenguaje institucional que categoriza a los menores de acuerdo a parámetros científicos (ya sea provenientes de la psicología o la sociología) y la densidad de la interacción entre los menores comparada con la que tienen con los adultos, explican este efecto.

En esta misma línea puede descubrirse otro factor diferencial, el de la carencia de elementos rituales en el caso de los programas de minoridad, y la relevancia de estos en las Iglesias Pentecostales. Como vimos, en las iglesias existe una pluralidad de ritos, con uno culminante que es el 'bautismo en el espíritu'. En cambio, en los programas de minoridad no hay ritos que permitan construir una nueva identidad; si existen, paradójicamente, rituales espontáneos generados por los propios menores que refuerzan la identidad de 'Pibito Chorro' (como se vio en el caso de los motines).

De acuerdo a lo que hemos expuesto hasta aquí podríamos formular algunas hipótesis sobre la diferencia de efectividad en la transformación de identidades en juzgados e iglesias pentecostales. i) Los programas son menos efectivos ya que utilizan un grado de coerción mayor que las iglesias. ii) Los juzgados son menos

efectivos porque no han desarrollado mecanismos adecuados que logren establecer lazos afectivos en relación a los portadores de la nueva identidad. iii) Complementariamente con esta problemática, los juzgados fallan en lo que Greil y Rudy denominan el proceso de encapsulación. En lugar de aislar el contacto con identidades competitivas con las que quieren instalar, los juzgados fortifican los vínculos con otros significantes portadores de esa identidad. iv) Aunque no hemos explorado esto en detalle, otra posibilidad es que los ‘estilos cognitivos’ en los cuales se expresa la nueva identidad en los juzgados no este acorde a la de los menores.

Notas

¹ Hay dos líneas diferenciadas dentro de las cuales se ha reconocido estos hechos. Por un lado, autores posmodernos han planteado la dilución de las identidades afirmando que la pluralidad de perspectivas de la realidad y la velocidad de las transformaciones sociales en la sociedad actual vacían de sentido a la idea de identidad (Giddens, 1984; 1990 Lyotard, 1984). Otros autores, como Bourdieu (1990) o Larrain (1994), plantean la idea de que hay una fuerte incidencia de los condicionamientos sociales en la constitución de la percepción de la sociedad y de los prácticas; esto involucraría en la visión de estos autores al desarrollo de las relaciones de poder.

² Uno de los problemas que ha suscitado esta definición de la conversión religiosa es el de su operacionalización. Es decir, cómo medir la transformación de algo tan difícil de asir metodológicamente como la percepción de la realidad y del yo dentro de esa realidad. En este campo se han intentado varias estrategias diferenciadas. Algunos autores han intentado resolver este problema proponiendo que la conversión religiosa puede medirse por una transformación del ‘universo de discurso’ (Snow y Machaleck, 1983) – afirmación que luego revisaron críticamente (Snow y Machaleck, 1984) –; otros que el cambio de identidad implica ‘un cambio consciente en el sentido de pertenencia’ (Heirich, 1977: 674). Ninguna de estas soluciones parece definitiva, y la medición rigurosa de los ‘cambios de identidad’ parece permanecer como un problema abierto. Personalmente, creo que la imposibilidad de obtener una definición acertada proviene de un punto de partida incorrecto por el cual se supone que la transformación de la identidad puede ‘medirse’ mediante algún dispositivo metodológico que otorgue una medida ‘objetiva’ de la transformación. Sin embargo, todo parece indicar que son los métodos cualitativos con su capacidad de descubrir los sentidos que los individuos otorgan a la realidad mediante una observación intensiva de discurso y prácticas en distintos contextos – y que se

expresa en lo que Geertz llamó 'la inferencia clínica' y la 'descripción densa' – los que más apropiadamente permitirían entender las transformaciones de la identidad indagados en la conversión religiosa.

³ Los programas que posee el sistema de minoridad de la provincia de Buenos Aires son de variada índole. Una forma de describirlos es señalando sus diferentes tamaños y propósitos. En este sentido puede decirse que en un extremo están los 'Pequeños Hogares' que son familias sustitutas que normalmente hospedan temporalmente a chicos menores de 13 años, que no tienen familia que pueda contenerlos y que no han cometido delitos. En el otro extremo están los macro-institutos, que son grandes instituciones que llegan a alojar cientos de jóvenes, tienen régimen cerrado (los menores no pueden salir) y están destinados principalmente a jóvenes mayores de 14 o 15 años que han cometido delitos. Entre estos dos extremos, hay una serie de programas alternativos. Dentro de estos están las Casas de Contención, que reciben en general jóvenes de más de 13 o 14 años que si han cometido delitos de alguna clase. Las Casas de Contención son reducidas en número (7 u 8 internos), y tienen un régimen semi-abierto. Es decir, que los menores pueden salir a trabajar, estudiar y ocasionalmente a visitar a familiares y amigos.

⁴ Esto obviamente produce ciertas dificultades para la comparación con las Iglesias Pentecostales ya que en estos casos siempre el ingreso es voluntario. Sin embargo, cabe destacar algunas cosas: en el caso de los programas de minoridad, aunque el ingreso es obligatorio esto no implica que no exista el deseo de cambio por parte del menor (como sucede en el caso de quienes se acercan a una iglesia) lo cual facilita la comparación ya que en alguna medida la predisposición subjetiva de los menores sería la misma y depende de la institución o programa poder aprovechar esta disposición. Por otro lado, la concurrencia a las iglesias, si bien en principio es voluntaria, también hay frecuentemente elementos de presión sobre los menores (familiares, institucionales, etc.) que acercan la situación a la de un menor internado en un programa de rehabilitación por orden judicial. Finalmente, aunque el sistema judicial actúa en principio de forma compulsiva, existe dentro de él mayor flexibilidad y respeto de la voluntad del menor de lo que a primera vista se sospecharía.

⁵ En Argentina la expresión 'pibe' se utiliza para designar a un chico o un niño, la expresión chorro es el sinónimo popular de ladrón.

⁶ En la Argentina la expresión gil significa tonto, y 'no ser del palo' implica en este caso que no es ladrón, no forma parte del grupo con el que el menor se identifica.

⁷ Durante el trabajo de campo pudimos recoger relatos muy parecidos, donde se empleaban estrategias similares para lograr el egreso de los mayores de edad encarcelados.

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Bobby. 1995. *Victor Turner revisited. Ritual as social change*. Atlanta: Scholars Press.
- BAINBRIDGE, William; STARK, Rodney. 1980. 'Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects.' *American Journal of Sociology*. Vol. 85, N° 6.
- BAINBRIDGE, William; STARK, Rodney. 1985. *The future of religion*. Berkeley, etc.: University of California Press.
- BALESTENA, Eduardo. 1996. *Lo institucional. Paradigma y transgresión*. Buenos Aires: Espacio.
- BERGER, Peter. 1983. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, etc.: Amorrortu.
- BOUDEWIJNSE, Barbara. 1995. 'The conceptualization of ritual.' *Jaarboek voor liturgie onderzoek*. N° 11.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. *The logic of practice*. Cambridge: Polity Press.
- BRUSCO, Elisabeth. 1995. *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- CALLAGHER, Eugene. 1993. 'Conversion and community in late antiquity.' *The Journal of Religion*. Vol. 73, N° 1.
- CARRANZA, Elías; GARCÍA-MENDEZ, Emilio. 1992. 'El derecho de menores como derecho mayor'. En: Carranza, E.; García-Mendez, E. (orgs.), *La condición jurídica de la infancia en América Latina*. Buenos Aires: Galerna.
- EMIRBAYER, Mustafa; GOODWIN, Jeff. 1994. 'Network analysis, culture and the problem of agency.' *American Journal of Sociology*. Vol. 99, N° 6.
- GARCÍA-MENDEZ, Emilio. 1997. *Derecho de la infancia-adolescencia en América Latina*. Colombia: Forum Pacis.
- GIDDENS, Anthony. 1984. *The constitution of society*. Cambridge, etc.: Polity Press.
- GIDDENS, Anthony. 1990. *The consequences of modernity*. Cambridge, etc.: Polity Press.
- GREIL, Arthur. 1977. 'Previous dispositions and conversion to perspectives of social and religious movements.' *Sociological Analysis*. Vol. 38, N° 2.
- GREIL, Arthur; RUDY, David. 1983. 'Conversion to the world view of Alcoholics Anonymous: A refinement of conversion theory.' *Qualitative Sociology*. Vol. 6, N° 1.

- GREIL, Arthur; RUDY, David. 1984. 'What have we learned from process models of conversion? An examination of ten case studies.' *Sociological focus*. Vol. 17, N° 4.
- GREIL, Arthur; RUDY, David. 1984. 'Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations.' *Sociological Inquiry*. N° 54.
- GREIL, Arthur; RUDY, David. 1987. 'Taking the pledge: The commitment process in Alcoholics Anonymous'. *Sociological Focus*. Vol. 20, N° 1.
- JENKINS, Richard. 1996. *Social identity*. London, New York: Routledge.
- KERTZER, David. 1988. *Ritual, politics and power*. New Have and London: Yale University Press.
- LARRAIN, Jorge. 1994. *Ideology and cultural identity*. Oxford, etc.: Polity Press.
- LAWSON, Thomas. 1993. 'Cognitive categories, cultural forms and ritual structures.' En: Boyer, Pascal (org.), *Cognitive aspects of religious symbolism*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.
- LUCKMANN, Thomas. 1973. *La Religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- MARIZ, Cecilia. 1994. *Coping with poberty. Pentecostals and christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- MARTIN, David. 1991. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford y Cambridge: Blackwell.
- MCGUIRE, Meredith. 1992. *Religion. The social context*. Belmont: Wadsworth publishing company.
- MÍGUEZ, Daniel. 1998. *Spiritual bonfire in Argentina. Contrasting current theories with an ethnographic account of pentecostal growth in a Buenos Aires suburb*. Amsterdam, etc.: Centre for the Study and Documentation of Latin America.
- OTANO, Graciela. 1992. 'Desarrollo de los tribunales de menores en Argentina: 1920/1983.' En: Carranza, E.; García-Mendez, E. (orgs.), *La condición jurídica de la infancia en América Latina*. Buenos Aires: Galerna.
- RAFFO, H.; RODRIGUEZ, M.; VAZQUEZ-BERROSTEGUIETA, J. 1986. *La protección y formación integral del menor*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- ROBBINS, Thomas. 1988. *Cults, converts and charisma: The sociology of new religious movements*. London, etc.: Sage.
- SNOW, David; MACHALEK, Richard. 1984. 'The sociology of conversion.' *Annual Review of Sociology*. N° 10.
- TURNER, Victor. 1974. *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin Books.