

DOSSIER
Cárcel y religión

Escriben en este número

RODOLFO LUIS BRARDINELLI
JOAQUÍN ALGRANTI
DANIEL MÍGUEZ
LAURA ORDÓÑEZ VARGAS
DANIELA CABRAL GONTIJO
HUGO R. LOVISOLO
MONIQUE ABREU
MARCELO ALTOMARE
SEBASTIÁN BARROS
FERNANDO PORTA

FOTOS DE CLAUDIO CASPARRINO

revista de
**ciencias
sociales**
segunda época

año 4 • número 22 • primavera de 2012
publicación semestral • ISSN: 0328-2643

Director: Carlos Fidel • Roque Sáenz Peña 352, Bernal, Buenos Aires



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

**Revista de Ciencias Sociales, segunda época**Presentación del Director / **3****DOSSIER | CÁRCEL Y RELIGIÓN***Rodolfo Luis Brardinelli*Paradigmas carcelarios y
“conversiones religiosas” / **7***Joaquín Algranti*La realidad carcelaria y sus
variaciones religiosas. Un
estudio sobre las formas
de habitar los pabellones evangélicos / **27***Daniel Míguez*Los universos morales en el mundo
del delito. Las lógicas de reconversión
en contextos de institucionalización / **45***Laura Ordóñez Vargas*Humanização prisional e religião:
reflexões a partir do método de
gestão carcerária APAC / **65***Daniela Cabral Gontijo*Medicamentos y religión:
sobredosis de poder(es) en el
interior de las cárceles / **89****MISCELÁNEAS***Hugo R. Lovisolo / Monique Abreu*ONG: valores anticapitalistas e
administração capitalista / **109***Marcelo Altomare*Acción social y orden social en la
teoría sociológica de Giddens / **125***Sebastián Barros*Tras el populismo. Comunidad, espacio e
igualdad en una teoría del populismo / **137****DOCUMENTOS POLÍTICOS
DE COYUNTURA**Presentación / **153***Fernando Porta*Dinámica productiva y política
industrial en Argentina / **155****EXPRESIONES ARTÍSTICAS***Claudio Casparrino*El campo / **163****RESÚMENES / 173**

**segunda
época**

año 4 / número 22 / septiembre de 2012 / publicación semestral
Roque Sáenz Peña 352, Bernal, Buenos Aires / ISSN 0328-2643



revista de ciencias sociales



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Rector

Gustavo Eduardo Lugones

Vicerrector

Mario E. Lozano

Arte editorial

Producción: Editorial UNQ

Edición: Rafael Centeno

Diseño: Hernán Morfese

Revista de Ciencias Sociales

UNQ / Departamento de Ciencias Sociales
Roque Sáenz Peña 352 (B1876BXD) Bernal,
Provincia de Buenos Aires. República Argentina
Dirección electrónica: revistacs@unq.edu.ar

Publicación propiedad de
Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 (B1876BXD) Bernal,
Provincia de Buenos Aires. República Argentina
www.unq.edu.ar

El contenido y las opiniones vertidas en cada uno de los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Para su publicación, los artículos son evaluados por parte del Consejo editorial, del Consejo académico, y árbitros externos.

Director

Carlos H. Fidel

Secretario de redacción

Juan Pablo Ringelheim

Consejo editorial

Ricardo Jorge Baquero

Alejandro Blanco

Martín Becerra

Miguel Lacabana

Sara Isabel Pérez

Alejandro Villar

Consejo académico

Carlos Altamirano (Conicet, UNQ)

Daniel Aspiazu (Conicet, FLACSO-Argentina, 1948-2011)

Dora Barrancos (UBA, UNQ, Conicet)

Elena Chiozza (UNLU, 1920-2011)

Emilio de Ípola (UBA)

Carlos De Mattos (Pontificia Universidad Católica de Chile)

José Déniz (UCM)

Emilio Duhau (UAM-A, Conacyt)

Noemí Girbal (UNQ, Conicet)

Anete Ivo (UFBA)

Noé Jitrik (ILH, FLL, UBA)

Bernardo Kosacoff (UNQ)

Pedro Krotsch (UBA, 1942-2009)

Jorge Lanzaro (ICP, URU)

Jorge Lara Castro (Relaciones Exteriores, Paraguay)

Ernesto López (UNQ)

Armand Mattelart (UP 8)

Adriana Puiggrós (Diputada Nacional, Conicet)

Alfredo Rodríguez (SUR-Chile)

Alejandro Rofman (UBA, CEUR, Conicet)

Héctor Schmucler (profesor emérito de la UNC)

Miguel Talento (UBA)

Alicia Ziccardi (PUEC, UNAM)

Revista de Ciencias Sociales, segunda época

PRESENTACIÓN DEL DIRECTOR

La publicación que presentamos expresa un esfuerzo que congrega a un conjunto amplio y diverso de intelectuales e investigadores del ámbito de reflexión de las ciencias sociales; algunos de ellos desarrollan sus actividades en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), otros en distintos centros académicos del país y del exterior.

En este dossier presentamos el resultado y las reflexiones de varias investigaciones referidas a las condiciones de vida y a las relaciones sociales de un segmento de la población que se encuentra limitado en la libertad del uso del tiempo y el espacio, se encuentra “legalmente” encerrado en “prisiones”, lugares de propiedad pública, gestionados por el dominio y la orientación del Estado.

Uno de los interrogantes que surgen es: ¿por qué abordar esta temática en una revista dedicada a distintos tópicos de las ciencias sociales? Las respuestas pueden aludir a múltiples dimensiones de la problemática de las existencias sociales e individuales.

Aquí enfocaremos una relación específica: “las cárceles y la religión”, y más específicamente lo que acontece en ciertos pabellones, entendidos estos como construcciones que se relacionan funcionalmente con otro edificio principal, pero que están más o me-

nos alejadas. En dichos pabellones los residentes eligen creer en la religión de matriz evangélica, la religión denominada de los pentecostales.

De lo anterior se deriva que la mirada selecciona una porción circunscrita y específica del mapa de la “población privada de su libertad”. Por ello surge otra pregunta: ¿por qué incursionar en esta temática específica?

Desde nuestra perspectiva, la sociedad conforma un conjunto social, con un pasado que explica el presente y el futuro; esa fusión socioeconómica comprende varias parcelas desmembradas, segregadas, diluidas en un fluir marcado por el conflicto, a la vez que están atravesadas por ensambles de diversos tipos de motivaciones comunes: oficios, cultura, lenguajes, tradiciones, identidades nacionales y locales, entre otras, en tanto las creencias religiosas son un denso lazo que cruza la existencia de muchos de los seres humanos, que dan sentido y proyección a sus vidas.

En situación de encierro las religiones están presentes y afloran intensamente en la vida cotidiana, y de cierta manera también acercan a las personas que están “afuera” con los que están encerrados, castigados por el poder estatal, con el propósito de que cambien, de que vuelvan a normalizarse y a reintegrarse a la sociedad.

¿Cumple el Estado esa función? Para elaborar una respuesta es preciso conocer la realidad, hay que sumergirse en los interiores recónditos de los espacios de encierro: en las zonas opacas y profundas de las cárceles. Ese es uno de los sentidos de este aporte, que realiza un conjunto de especialistas en el tema. Para cambiar, para mejorar una política y un hacer, sin duda primero hay que conocer cómo funciona en la realidad; precisamente esta puede ser una de las virtudes que se manifiestan en esta entrega. Otra aptitud de estos trabajos es que agregan nuevos puntos de vista e información al debate académico sobre este relevante y candente tópico,

El dossier fue organizado por el profesor de la UNQ Rodolfo Luis Brardinelli, especialista en la materia, a quien agradecemos su amplia y generosa disposición en la elaboración de este número. En ese sentido,

presentamos los trabajos de un grupo de investigadores radicados en la UNQ y otros del exterior, que conjuntamente presentan el producto de sus investigaciones.

Este número, en un segundo bloque, incluye una diversidad de temas; posteriormente se presenta un eje temático que aborda la coyuntura política nacional. Y, finalmente, pero no menos importante, hay una sección artística.

Este número cuenta con la comprometida e inteligente colaboración de Juan Pablo Ringelheim, y su concreción fue posible por el valioso apoyo y estímulo de las autoridades del Rectorado de la UNQ, del profesor Jorge Flores y del equipo de la Editorial de la Universidad. Agradecemos especialmente a los miembros de los consejos Editorial y Académico y a los especialistas que aportaron los comentarios y la evaluación de los trabajos que se publican.

CARLOS FIDEL

DOSSIER



revista de
ciencias
sociales

segunda época

CÁRCEL, Y RELIGIÓN

Rodolfo Luis Brardinelli

De iglesias y pabellones inventados.

PARADIGMAS CARCELARIOS Y

“CONVERSIONES RELIGIOSAS”

Introducción

La intención de este trabajo es avanzar en el conocimiento de las condiciones del sistema carcelario bonaerense y en el paradigma de seguridad carcelaria vigente durante la etapa inicial del fenómeno que denominamos “pentecostalismo carcelario”, y cómo ese paradigma y esas condiciones influyeron en sus posibilidades de penetración, expansión y afianzamiento e hicieron que adquiriera las particulares características que lo distinguen.

La reiterada exposición que ha tenido el pentecostalismo en el ámbito carcelario en los medios masivos de comunicación, exposición que periódicamente se reitera, puede provocar la sensación de estar frente a un fenómeno que no necesita demasiada presentación. Sin embargo, como casi invariablemente sucede, el abordaje sistemático de un fenómeno permite el acceso a pliegues y repliegues que la exposición periodística pasa por alto, distorsiona, omite y aun oculta, pero que resultan imprescindibles a la hora de tratar de explicarlo.

Es por eso que creemos necesario comenzar haciendo una breve descripción general del fenómeno.

1. El pentecostalismo en las cárceles bonaerenses

Sin desmedro de reconocer que la expansión pentecostal alcanza a todo el ámbito carcelario latinoamericano, en el particular caso de

la provincia de Buenos Aires los inicios del fenómeno, al menos los inicios del fenómeno tal como lo conocemos hoy, pueden ubicarse con certeza en la Unidad Penitenciaria N°1 de la localidad de Olmos, durante los primeros años del primer gobierno democrático que siguió a la dictadura militar.

La expansión comenzó entonces hace casi treinta años y fue realmente muy veloz. La experiencia de Olmos, cuyo aspecto más característico es la creación de pabellones “segregados por religión”, es decir pabellones en los que se alojan exclusivamente los presos que se declaran “convertidos al evangelio”, se expandió en pocos años a prácticamente todas las unidades penales dependientes del Servicio Penitenciario Bonaerense (SPB). En forma igualmente rápida el nuevo acontecimiento se afianzó, logró cierto grado de institucionalización y, mediante la intervención de los medios, alcanzó notoria repercusión pública e incluso alguna repercusión política. En la actualidad, el fenómeno que denominamos genéricamente “pentecostalismo carcelario” se mantiene totalmente vigente. Esta vigencia no impide, sin embargo, señalar que, junto con una cierta pérdida de su dinamismo inicial, parecería estar entrando en una etapa de roces con el SPB y también de incipientes turbulencias internas.

Estas últimas consideraciones no deben llevar a engaño. Aunque los efectos de la expansión pentecostal en las cárceles bonaerenses y la exacta dimensión de esta expansión siempre resultaron difíciles de precisar, y a pesar de que hoy se insinúen algunos cambios o rispideces, el impacto del pentecostalismo carcelario sobre la cotidianeidad de la vida en prisión y sobre la institución carcelaria es indudablemente muy grande.

Los efectos y la dimensión de ese impacto se derivan directamente de dos grandes aspectos del pentecostalismo carcelario.

El primero de ellos es la transformación que el pentecostalismo produce en la conducta de quienes aceptan vivir en un pabellón segregado y, por carácter transitivo, en el funcionamiento general del penal. Aunque sería objeto de otro trabajo, digamos muy brevemente que en los pabellones pentecostales el interno debe aceptar la autoridad del pastor y cumplir, aunque en esto hay notorias variaciones de un pabellón a otro, rígidas normas de disciplina que regulan desde los horarios de descanso y trabajo, hasta conductas propias de la esfera íntima, como las relaciones sexuales y la masturbación, pasando por otras como la prohibición de drogarse o, simplemente, de fumar, la prohibición o la restricción de ver televisión, la aplicación de normas de higiene personal y cuidado de las instalaciones, la obligación de una lectura sistemática de la Biblia y la participación en actividades de culto y, muy

especialmente, la imposición de normas de diálogo como única instancia permitida de resolución de conflictos. Todo esto desemboca, en medida variable pero siempre notoriamente perceptible, en la existencia de “pabellones pacificados” o, para decirlo en la jerga carcelaria, “pabellones de autoconducta”, es decir, pabellones donde el trabajo del personal penitenciario se encuentra significativamente simplificado.

El otro aspecto del que depende el impacto del “pentecostalismo carcelario” en el sistema penitenciario provincial es la expansión o el desarrollo que ese pentecostalismo alcance. La forma más común de medir esa expansión es la comparación entre la cantidad de presos “convertidos al evangelio” y la cantidad de aquellos que no lo están. Al respecto, desde hace ya muchos años es muy frecuente escuchar decir a los pastores pentecostales que el 50 % de los presos están convertidos y viven en pabellones evangelistas o “pabellones de hermanitos” y que la expansión continúa. Hay otras fuentes que, aunque no niegan la importancia relativa del fenómeno, aportan números no tan optimistas. Un relevamiento realizado por las autoridades del SPB en 2005 determinó que había entonces en la provincia de Buenos Aires un total de 24.254 presos, de los cuales 7.617 se consideraron a sí mismos “evangélicos”. Es decir que según esa fuente casi el 32% de los presos “profesaban el evangelio”. El dato cobra mayor significatividad cuando se advierte que en el mismo censo se declararon católicos solo 6.715 presos. Es decir que en el ámbito carcelario bonaerense al menos, el número de los presos pentecostales habría superado al de los presos católicos. Otra medida del dinamismo del fenómeno la da el considerar que ese número de presos que se asumen pentecostales, más de 7.500 como se ha dicho, se alcanza solo 20 años después del punto de partida en que los presos que adherían a ese culto eran un pequeño grupo que difícilmente excedería los 25 o 30 individuos. Actualmente, desde la Dirección de Culto No Católico, dependencia cuya creación por el SPB da cuenta de la paulatina institucionalización del fenómeno, se afirma que el número de los conversos equivale al 40% del total de los internos bajo la custodia del SPB. En números absolutos esto quiere decir que, sobre alrededor de 27.000 internos alojados en las más de 50 unidades del SPB, hay hoy 11.000 que se manifiestan convertidos o, al menos, viven en pabellones pentecostales.

Sin embargo, el impacto sobre el servicio penitenciario en su conjunto no depende tanto del número individual de conversos como de la proporción de cada unidad que se encuentre “controlada” y no ofrezca problemas de conducta.

De allí se deriva que otra forma de medir el impacto institucional de la conversión religiosa pentecostal es, dado el efecto “pacificador” ya descrito, considerar el número de “pabellones evangelistas” existentes. Las estimaciones obtenidas al respecto son también variables. Según la fuente que se tome, el número de esos pabellones oscila entre el 30 y el 50% del total de pabellones existentes en las más de 50 unidades que componen hoy el sistema penal provincial.

Un factor que por diversas razones debe ser tenido en cuenta y que puede hacer variar las estimaciones sobre la cantidad total de conversos deviene de un hecho fácilmente comprobable: no todos los que habitan en un pabellón evangelista son necesariamente “hermanitos”, es decir, no todos son conversos “al evangelio”. Esto ocurre porque el clima de orden y relativa seguridad que se vive en los pabellones pentecostales hace que muchos presos “no convertidos” pidan ser alojados en ellos como una forma de autoprotección. Los pastores y los penitenciarios conocen esta situación, pero siempre que el preso se adapte a las particulares normas de conducta que rigen en los pabellones pentecostales, la aceptan. Los pastores la aceptan porque confían en que el que llegó al pabellón pentecostal por conveniencia termine más tarde por “confesar el evangelio” (convertirse) y porque así abultan el número de presos a su cargo y con ello su “importancia” dentro del penal. Los penitenciarios por su parte, la aceptan porque cuantos más pabellones pentecostales tenga una unidad, mayor es el porcentaje de la población que se autocontrola y menor el porcentaje de los que habitan en pabellones comunes, o “pabellones de población”, es decir, disminuye el número de los internos que suelen ser el origen de más y mayores problemas. Esta conducta permisiva de pastores y penitenciarios tiene sus excepciones y puede también obedecer a otras razones que requerirían un espacio mayor para su tratamiento.

Otro dato que da cuenta de la importancia alcanzada por el pentecostalismo carcelario y su impacto sobre el conjunto del sistema prisional lo da el número de pastores que visitan las unidades para atender a su feligresía. A fines de permitir su ingreso a las unidades, el Servicio Penitenciario hace que cada pastor deba inscribirse en un registro al efecto y obtener la correspondiente autorización. Según la Dirección de Culto No Católico, a comienzos de la presente década el número de los pastores autorizados superó los 1.500, luego se hizo una depuración del padrón y en la actualidad el número de pastores poseedores de la credencial que los autoriza a visitar penales es ligeramente superior a 800, pertenecientes a alrededor de 100 iglesias dife-

rentes. Esto nos proporciona un cálculo sumamente llamativo: si todos los pastores autorizados estuvieran activos, cosa que no ocurre, cada unidad carcelaria bonaerense sería hoy visitada por un promedio de 15 pastores pertenecientes a diferentes iglesias pentecostales.

Esto no es todo ya que son también numerosos los presos que, convertidos al pentecostalismo, ejercen su ministerio entre sus compañeros asumiendo el rol de pastores, co-pastores, diáconos o siervos. Este es también todo un capítulo del fenómeno que debe ser tratado por separado.

Este breve panorama no estaría completo si no se mencionaran dos últimos aspectos. Debe aclararse sin embargo que estos aspectos no parecen ser, hasta donde es posible conocer hoy, comunes, o por lo menos tan frecuentes, en el resto del sistema penitenciario argentino y por el contrario podrían ser propios de la experiencia bonaerense.

El primero es que actualmente existe un cierto número de oficiales del Servicio Penitenciario que, habiéndose convertido al pentecostalismo, desempeñan simultáneamente los roles de funcionario público y ministro religioso.

El segundo es que esta curiosa, y quizás inédita, superposición de funciones alcanzó su máxima expresión en la Unidad 25 del sistema provincial. Esta unidad fue la única en todo el sistema que tuvo, además del número identificadorio, un nombre propio. Se llamó “Cristo la única esperanza” y era orgullosamente citada por los penitenciarios-pastores como “la primera cárcel evangélica del mundo”. Durante los años en que funcionó bajo esa modalidad, la Unidad 25 estuvo destinada, al menos en teoría, exclusivamente al alojamiento de presos evangélicos. En la actualidad, en lo que quizá deba interpretarse como expresión de las mencionadas tensiones emergentes entre el SPB y algunos actores del fenómeno pentecostal, la Unidad 25 ha perdido su carácter de “cárcel evangélica” para pasar a ser una unidad destinada al alojamiento de presos mayores, lo que en el SPB se denominan “internos valetudinarios”.

2. Pentecostalismo, pobreza y cárcel

La descripción del fenómeno desarrollada hasta aquí, sin bien muy somera, nos proporciona el marco de inteligibilidad mínimo para alcanzar el objetivo propuesto.

Sin embargo, antes de entrar en el tema propiamente dicho, será necesario destacar que por determinantes que esas “condi-

ciones propias del sistema carcelario bonaerense” hayan sido en la definición de algunas particulares características del fenómeno a nivel provincial, estas no deben erigirse ni en las únicas ni en las principales claves explicativas de la expansión del pentecostalismo carcelario. Tal extremo queda invalidado por una simple observación: la expansión carcelaria dista mucho de ser un fenómeno aislado del contexto social en que se produce; por el contrario, se encuentra enmarcada en un período de rápida expansión del pentecostalismo en América Latina.

Nuevamente nos encontramos aquí con un aspecto que excede notablemente los límites de este trabajo. Nos circunscribiremos por ello a algunos breves apuntes.

Partiremos de algunas aseveraciones que, más allá de matices y puntualizaciones, son generalmente aceptadas en sus respectivos campos de estudio.

La primera es que la rápida expansión del pentecostalismo en América Latina se produce y sostiene –sin desconocer su expansión hacia capas medias de la población (Frigerio, 1994)– a partir de a) su inserción en los sectores sociales menos favorecidos (Oro, 1992; Bastián, 1997), y b) su capacidad de dar respuesta a “situaciones problemáticas de la vida cotidiana, brindando bienes y servicios, símbolos y creencias, que le permiten dar sentido y adaptarse a la situación conflictiva” (Frigerio, 1994).

La segunda es que esos mismos sectores desposeídos en los que se sostiene la expansión pentecostal son la cantera donde se reclutan holgadamente a más del 95% de los habitantes de las cárceles.

El mundo de la cárcel es hoy un mundo de pobres. Es altamente probable que siempre haya sido así, pero hoy puede afirmarse sin duda ninguna. Más allá de lo poco que esto se dice o reconoce públicamente, más allá de que sea fácil identificar las razones de este ocultamiento, lo cierto es que prácticamente solo los pobres y la cultura de la pobreza son los habitantes de los penales latinoamericanos.

Las razones de esta selectividad del sistema penal son múltiples. Baste señalar brevemente aquí el proceso que Loïc Wacquant (2002) ha sintetizado en la fórmula “desaparición del Estado económico, declinación del Estado social, fortalecimiento y glorificación del Estado penal”, fórmula con la que refiere a cómo

hoy no se pueden comprender las políticas policiales y penitenciarias en las sociedades avanzadas sin reencuadrarlas en el marco de una transformación más amplia del Estado [...] [la] desregulación social, basada en una organización del trabajo precaria (con el respaldo de un desempleo en masa en Europa y de la “miseria

laboriosa” en América) y el retorno de un Estado punitivo van juntos: la “mano invisible del mercado” laboral encuentra su complemento institucional en el “puño de hierro” del Estado que se desarrolla de manera de abortar los desórdenes generados por la difusión de la inseguridad social.

Esta selectividad también queda expuesta si se piensa en que:

Si todos los hurtos, todos los adulterios, todos los abortos, todas las defraudaciones, todas las falsedades, todos los sobornos, todas las lesiones, todas las amenazas, etc.; fueran concretamente criminalizados, prácticamente no habría habitante que no fuera, en repetidas ocasiones, criminalizado [...] Frente a la absurda suposición –no deseada por nadie– de criminalizar reiteradamente a toda la población, se vuelve obvio que el sistema penal está estructuralmente montado para que la legalidad procesal no opere y, sí, para que ejerza su poder con altísimo grado de arbitrariedad selectiva dirigida, naturalmente, a los sectores vulnerables (Zaffaroni, 1990).

Selectividad evidente, por último, en los cuerpos, en los rostros, en las ropas, en las palabras y en los gestos de los que habitan nuestras cárceles. Al visitarlas con cierta frecuencia, al superar la tensión de las primeras visitas, pueden “verse” claramente en los presos las “marcas” de su origen. Están allí solo los que en la Argentina son llamados despectivamente “negros”, calificativo que no hace necesariamente referencia al color de la piel, que puede no ser negra y hasta ni siquiera oscura, sino al sector social del que provienen: son los habitantes de los cordones urbanos pauperizados, de los barrios “populares”, de las “villas” (favelas, cantegriles, poblaciones), son los desocupados, los excluidos, los que, siguiendo el concepto de “racialización” propuesto por Rita Segato (2007), bien podemos definir como “no-blancos”:

los métodos de los agentes estatales de seguridad del presente se dirigen masivamente a aquellos que ostentan las marcas de la derrota en el proceso fundante de la conquista de África y de América, esto es, aquellos racializados por la dominación colonial. Esa línea de continuidad entre la reducción a la servidumbre y a la esclavitud del pasado y las cárceles del presente [...] hace posible una percepción naturalizada de un sufrimiento y una muerte de los no-blancos que se presenta casi como una costumbre en las sociedades del Nuevo Mundo [...] Este estado que ejerce, hoy en día, a través de sus agentes, terror entre los desposeídos, es heredero jurídico y patrimonial de los estados metropolitanos que

instauraron la Colonia mediante la conquista, sentando las bases para que sus sucesores, los estados nacionales, controlados por élites criollas blancas o blanqueadas, continuaran garantizando el proceso de expropiación de las posesiones y del trabajo de los pueblos no-blancos.

Una tercera aseveración, que resulta útil para pensar el pentecostalismo carcelario en sus particularidades, pero sin dejar de verlo como parte de un fenómeno más amplio, es la que señala que el mundo carcelario suele reproducir el mundo exterior como si fuera una caricatura dramática de ese mundo, como una suerte de “aguafuerte” en la que los rasgos supuestamente nuevos no son sino una versión fuertemente acentuada o “contrastada” de los ya conocidos fuera de la prisión. Rita Segato (2003) dibuja este cuadro, frecuentemente reiterado en los estudios carcelarios, con estas palabras:

Nada hay en el mundo carcelario, con los errores y excesos de todos sus actores, que no forme parte del mundo de aquí afuera. Pero lo que es tendencia difusa de este lado de la sociedad, del otro lado del muro prisional se encuentra en estado condensado, cristalizado y compacto, fácilmente objetivable. La cárcel es el medio donde los malos hábitos y deformidades de la sociedad “libre” cobran, simplemente, mayor nitidez.

En resumen, el pentecostalismo carcelario no puede entenderse como la mera repetición, dentro de la cárcel, del proceso que se da fuera de ella. Es cierto que el pentecostalismo es preponderantemente una religión de pobres y también es cierto que la cárcel es un lugar de concentración de pobres, pero no por eso el pentecostalismo carcelario resultará ser, por “carácter transitivo”, solo una expresión particular de un fenómeno general. Las modificaciones que sufre en su tránsito a través de los muros prisionales lo convierten en un fenómeno con una lógica propia y por lo tanto así debe ser analizado. Es en esa particularización donde las “condiciones propias del sistema carcelario bonaerense” adquieren toda su significación.

3. Los orígenes del pentecostalismo carcelario

Podemos abordar ahora la primera parte del objetivo propuesto: las condiciones carcelarias vigentes en las unidades dependientes del SPB en los tiempos iniciales de la expansión pentecostal en ese ámbito.

Para hacerlo nos basaremos en las referencias que a esta cuestión encontramos en el corpus fáctico de nuestra investigación (Brardinelli y Algranti, 2011) y, en especial, en las entrevistas realizadas con este fin específico. Lo que se presenta es una primera aproximación a este aspecto en particular, aspecto que indudablemente deberá ser profundizado.

Una última aclaración. Describir cuáles fueron las condiciones originales del fenómeno y detectar de qué modo lo condicionaron no implica afirmar que las marcas particulares así adquiridas por él permanezcan hoy en su forma original. Desde los orígenes a la fecha la cuestión se ha complejizado y muchas de aquellas características iniciales han sufrido notorias mutaciones.

Datar y localizar el origen de un fenómeno complejo y expansivo como el que abordamos tiene sus riesgos. Especialmente porque las fuentes, como se ha dicho, casi no pueden ser otras que los relatos y testimonios que forman parte del corpus empírico de nuestra investigación y ya se sabe que esos relatos no son sino reconstrucciones que los entrevistados hacen desde su particular y situada perspectiva actual y que por lo tanto tenderán a “recordar” o a acentuar algunos aspectos en detrimento de otros. Tal como lo señala Daniel Míguez (2008):

Las reconstrucciones *ex post* que hacen los actores deben interpretarse como una invención relativa del pasado, hecha a partir de los intereses del presente. Esto no implica que nada de lo relatado haya acontecido sino más bien que esos acontecimientos son reconstruidos desde la perspectiva signada por el contexto actual en el que tiene lugar el relato. Así la incerteza cronológica e incluso el sesgo fáctico no impugnan totalmente la condición de “dato” de estos relatos.

De acuerdo con estas consideraciones, podremos sostener como más plausibles las afirmaciones más consistentes de los diferentes relatos y seremos más cuidadosos con las que aparecen menos frecuentemente. Primero expondremos los “datos” así obtenidos y luego intentaremos ponerlos en su contexto y desde allí analizarlos.

Los “datos”

La mayoría de los relatos recogidos por la investigación que se refieren al tema, así como también otras fuentes publicadas, coinciden en afirmar que la actividad pentecostal comenzó en la Uni-

dad N° 1 de Olmos hacia fines de 1983 o comienzos de 1984 y que el primer pabellón pentecostal aparece en esa misma unidad entre los años 1985 y 1986. Coinciden también los testimonios en que el iniciador de la predicación y autor públicamente reconocido de la iniciativa del pabellón fue el suboficial Juan Zucarelli, quien tenía la particular, y en ese momento seguramente única, condición de ser suboficial del SPB y al mismo tiempo pastor pentecostal.

Si acercamos la lupa y pretendemos conocer más en detalle cómo se llegó a ese primer pabellón Pentecostal, los testimonios empiezan a diversificarse; sin embargo, podemos admitir como plausibles al menos los siguientes puntos, algunos relatados por el mismo pastor y penitenciario Zucarelli.

- El 1° de noviembre de 1983, cuarenta días antes de la asunción del doctor Alfonsín al frente del primer gobierno democrático posterior a la dictadura, se produce en Olmos un importante motín que es reprimido con mucha violencia, con el resultado de dos muertos y más de 120 heridos.
- Juan Zucarelli, entonces solo un joven pastor pentecostal, intenta entrar a la unidad para predicar la paz durante el motín, pero es rechazado.
- Ante esa negativa decide que la forma de poder predicar dentro de la cárcel es convertirse en penitenciario. Sobre este punto él mismo dirá años más tarde: “Llené el formulario y entré al SPB. Me dijeron que iba a tener que esperar ocho meses, pero Dios hizo que me llamaran a la semana siguiente, fue un milagro” (Brardinelli y Algranti, 2011).
- A fines de 1983 o principios de 1984 Zucarelli es destinado precisamente a la Unidad 1 de Olmos.

Desde aquí es el relato del propio Zucarelli el que nos ofrece algunos “datos” interesantes para el análisis.

- El amigo pastor: dado que un oficial superior llamado Papo se oponía a su actividad como pastor, Zucarelli logró hacer ingresar para predicar a otro pastor amigo suyo, el pastor Tessi.
- El engaño milagroso: Zucarelli cuenta que en una oportunidad, con la excusa de un festival musical, juntó a alrededor de 300 internos en un salón, hizo cerrar por afuera las puertas y, en lugar de un recital, los obligó a escuchar la predicación de Tessi. Los presos no solo no se rebelaron ante el engaño sino que un tercio de ellos se convirtió en ese mismo momento.

- La radio: para ampliar el efecto de su predicación –para entonces ya había vencido la resistencia de sus superiores–, ofreció hacerse cargo de la reparación de los equipos de transmisión de la emisora radial interna del penal, desactivada hacía mucho tiempo. A cambio pidió una hora diaria para dedicarla a la predicación. La propuesta le fue aceptada.
- El pabellón pentecostal: tiempo después propuso una operación similar. Se haría cargo del costo de reparación de un pabellón muy deteriorado y en desuso a condición de que le permitieran concentrar en él, con exclusividad, a los presos que se habían ido convirtiendo merced a su prédica. Esta propuesta también le fue aceptada y en poco tiempo el que desde entonces pasó a llamarse “pabellón evangélico” se convirtió en un pabellón ejemplar, tanto por el orden y la limpieza como por la disciplina que obtenía de los que allí se alojaban.

El contexto religioso

Veamos ahora algunos aspectos del contexto en que los hechos relatados tuvieron lugar. El primero es relativo a la visita de los pastores a las cárceles. ¿Antes de Zucarelli los presos recibían la visita de pastores? Estas visitas, ¿eran conocidas por la población carcelaria?, y ¿qué repercusión tenían en ella?

Las constancias son sugestivamente escasas. Por el contrario, la mayoría de los testimonios afirman con convencimiento que no había por entonces pastores visitando las cárceles. Sin embargo, hemos comprobado que antes de Zucarelli hubo algunos pastores que visitaban sistemáticamente las cárceles. Así, en algún testimonio surgen los nombres de los pastores Desimone, Accurso y otros que ya a mediados de los setenta visitaban algunas unidades, en especial la de Dolores.

¿Por qué entonces hay tan poco eco, tan poco recuerdo de estos pastores?

Uno de los testimonios obtenidos, el de un oficial penitenciario que fue “Jefe de Penal” en Olmos poco antes del ingreso de Zucarelli, nos pone sobre la pista.

Hugo, que así se llama el entrevistado, refiere que antes de 1984 hubo uno o dos pastores que visitaban la unidad 1 de Olmos pero que muy pocos internos, solo uno o dos, “bajaban” a verlos. En su relato surge además un dato que nos resultará sumamente significativo. Según Hugo, uno de los pastores que entonces visitaba la Unidad era Jacinto Juárez Reyes:

HUGO: Jacinto Juárez Reyes con su sueldo de sereno se pagaba los viajes hasta Olmos. A la noche arreglaba ropa, lavaba ropa, cosía para llevarle a los que necesitaban. Por ejemplo, llegaba los viernes a la tarde o a la nohcecita y se pasaba toda la noche fuera de la cárcel para atender a uno o dos de los internos que querían verlo (Brardinelli y Algranti, 2011).

La clave de este relato está en la expresión “pasaba toda la noche afuera”. Esto marca la “externalidad” del personaje, la marginalidad, más aun, la total ajenidad del pastor respecto del SPB. Tanto que “pasaba toda la noche afuera” para poder entrar a la mañana siguiente junto con los familiares que visitaban a los presos.

Esto resulta más plausible que pensar que antes de Zucarelli ningún pastor concurría a las cárceles a visitar, por lo menos, a alguno de sus feligreses caídos en desgracia.

Antes de Zucarelli ya algunos pastores pentecostales visitaban las cárceles pero pasaban desapercibidos porque a) muy pocos presos “bajaban a verlos” y b) entraban con la visita, no tenían ningún tipo de prerrogativas, ni permiso, ni credencial, que los volviera “visibles” para el SPB. Tampoco producían ningún “ruido” ni conmoción colectiva entre los internos. Los entrevistados desconocen o niegan su existencia porque probablemente no tuvieron noticias de ellos, o si las tuvieron no fue un hecho que hayan registrado como significativo.

Es el caso de Zucarelli, quien, durante el motín de 1983, que para el SP “no existe”, decide incorporarse al SPB, porque es la forma que encuentra para superar la externalidad en que estaban los pastores en aquel momento.

Los pastores que no siguieron este camino tuvieron una suerte diferente.

HUGO: [Jacinto Juárez Reyes] siguió yendo mucho tiempo pero después le fueron cortadas las [visitas]. Cuando comienza el gran movimiento en Olmos... porque en la cárcel a veces hay cosas que avanzan porque hay cosas en juego, y Jacinto Reyes era un hombre muy derecho y muy de Dios como para entrar en cosas que no corresponden (Brardinelli y Algranti, 2011).

Este tramo de la entrevista está cargado de significación. Precisamente cuando en Olmos comienza “el gran movimiento” pentecostal, al antiguo pastor le “cortan” las visitas porque él se niega a “entrar en cosas que no corresponden”. Esto abre a todo un gran tema al que aludiremos brevemente más adelante.

El contexto penitenciario

El SPB. “Cómo manejar a la población”

Veamos ahora un aspecto central para este trabajo, la situación del SPB en los años en que aparecen los pabellones pentecostales, es decir, los años inaugurales de la democracia.

Aunque casi no tenemos testimonios directos y específicos acerca de cómo fueron para el SPB los primeros años de la democracia, podemos conjeturar con bastante seguridad que resultaron tiempos particularmente difíciles.

En primer lugar porque, dado lo estratégico de su función para los fines represivos de la dictadura, debió absorber de lleno el paradigma de arbitrariedad, violencia y muerte que ella promovía y aplicarlo casi sin desvío de la norma. No debe olvidarse que el SPB no solo alojó en sus unidades a los entonces llamados “presos a disposición del Poder Ejecutivo (presos PEN)”, y de alguna manera colaboró en las “desapariciones” de algunos de ellos, sino que también tuvo participación directa en el funcionamiento del centro de detención clandestino conocido como “La cachea” (Muleiro, 2011).

Actividades estas para las que los hombres del SPB debieron obviamente internalizar y aplicar un paradigma de seguridad radicalmente diferente al aceptable para el manejo de las prisiones en los nuevos tiempos de democracia.

Y en segundo lugar porque hacía ya muchos años, quizás más de treinta, que el SPB venía siendo transformado gradualmente en una fuerza de seguridad entrenada y disciplinada bajo normas militares, aptas quizá para el manejo de las prisiones bajo el paradigma del Estado represor, pero innecesarias y nada eficientes para la función que le fuera originalmente encomendada y que ahora, supuestamente al menos, debía reasumir: la llamada “rehabilitación social” de los hombres que habían delinquido.

El retorno a la democracia debió plantearle a los hombres del SPB un difícil desafío y aunque, como se dijo, los testimonios que poseemos son pocos, podemos afirmar junto a Daniel Míguez (2008) que

los vínculos entre penitenciarios e internos parecen haber experimentado un cambio fundamental con la transición democrática, que creó nuevos límites a la posible letalidad de las acciones de los primeros sobre los segundos. E, incluso, sufrió una reducción en su magnitud y ubicuidad. No postulamos que se haya producido una desaparición completa de estas prácticas, pero sí una reducción relativa de su presencia.

El SPB se encontraba entonces con que para “manejar a la población”, esto es, para mantener la disciplina entre los internos a su cargo, resultaba imposible, o al menos muy difícil y hasta riesgoso, aplicar algunos de los métodos propios del paradigma de seguridad que conocía y había aplicado hasta entonces. La dificultad se acentuaba porque no solo había cambiado el contexto institucional del país sino que también la conducta de la población carcelaria y las normas por las que ella se había regido hasta entonces estaban en rápido proceso de cambios.

Los internos

“Se perdieron los códigos”. Todo aquel que haya transitado, aunque sea brevemente, por los pasillos de un penal ha escuchado una y otra vez cómo los presos, especialmente los mayores de 30 años, y los penitenciarios se quejan reiteradamente de lo que ellos denominan la “pérdida de los códigos” que regían la vida de la delincuencia y la vida carcelaria.

La “pérdida de los códigos”, que en realidad debe ser entendida como la pérdida de los códigos conocidos por el enunciante y su reemplazo por otros que a él le resultan desconocidos o inentendibles, es claramente aludida en estos dos testimonios, uno de un preso y otro de un penitenciario.

SIMÓN: Por un “mono” [conjunto de prendas personales generalmente envuelto en una manta] piola te están dando 15, 20 puñaladas, no les importa si robás bancos, si sos robablindados, si estás por el secuestro de Macri, ya no les importa nada, el respeto se perdió una banda. El preso que hace conducta es el de 35, 40 años para arriba, si no no hace conducta. Los pendejos son reatrevidos, yo tengo 27, voy a cumplir 28 el mes que viene, los pendejos de 21 años son reatrevidos, reatrevidos. Se quieren pelear, porque anduvieron robando en la calle se creen que son guarros, son reatrevidos. Eso te cambia todo, yo lamentablemente antes era más quilombero pero ahora me cambió la cabeza, yo hace ocho o nueve meses cambié. ¿Vos sentiste alguna vez que te estaban por matar? Sabés qué feo es sentir que te van a matar, que en cualquier momento, en cualquier lugar, te la van a dar y que la policía no se mete (Peres, 2004).

PREFECTO T: Los internos con trayectoria de muchos años que vienen entrando y saliendo de la cárcel mantienen un respeto acorde y una conversación acorde porque su forma de vida [delictiva] es afuera, dentro de la cárcel siempre han tenido un trato de respeto.

[...] Me da la impresión que hoy los jóvenes que ingresan al sistema no han tenido una carrera delictiva que surja, que los muestre y sí la hacen dentro de la cárcel y se rodean de esa falta de códigos para poder mostrarse, internamente, como que él realmente es una persona importante, que hace lío cuando quiere, que lastima al que quiere, que se droga cuando quiere... Cuando vos vas al legajo y ves que robó una silla y lo agarraron en el hecho. O sea, a nivel delictivo no tienen peso. Son los jóvenes; [...] El promedio ha bajado tres o cuatro años, ahora hay mucha gente de 18, 19 años (Peres, 2004).

En estos dos testimonios aparecen claramente configuradas las transformaciones señaladas por Daniel Míguez (2008) cuando dice: “[...] estas mutaciones implicarían tres sistemas de transformaciones relacionadas: La tendencia a que se instale una lógica más instrumental y ventajista en los vínculos internos, un incremento del uso desprejuiciado de la fuerza física... la tendencia a la licuación de las jerarquías internas de los delincuentes”.

“Los pitufos”. Los cambios que se produjeron en Olmos por aquellos años tuvieron una manifestación particularmente grave. Un grupo de presos conocido como “los pitufos”, transgrediendo la vieja norma según la cual “un preso no roba a otro”, formó una banda que se dedicaba precisamente a eso, a robar a los otros presos. Para hacerlo practicaron una serie de agujeros en las paredes del penal, lo que les permitía pasar no solo de un pabellón a otro sino también de un piso a otro, con lo que la situación dentro del penal se tornó muy difícilmente controlable.

La “abierta”. Se trata de una modalidad de convivencia diaria y de alimentación de los presos adoptada por aquellos años en Olmos. Incurriendo en una grosera sobresimplificación, puede explicarse la diciendo que con esta modalidad los presos no transcurren el día dentro de sus celdas sino moviéndose libremente dentro del pabellón, y no reciben los alimentos ya cocidos sino crudos y son ellos mismos quienes los cocinan. Esta modalidad es al mismo tiempo un recurso penitenciario de control y una posibilidad más de realizar negocios espurios.

La “ranchada”. Sobresimplificando también en este caso, diremos que la ranchada es el grupo de presos que dentro de un pabellón funciona como grupo primario y, de alguna manera, cubre la humana necesidad de pertenecer a redes sociales de contención. El esquema de la “abierta” potencia el poder de presión y negocia-

ción de la ranchada y de su líder, diversificando los rubros factibles de ser negociados con otras ranchadas, pero también con los penitenciarios.

Los pabellones pentecostales en el contexto descripto

Este es entonces el contexto penitenciario en el que surgen los pabellones pentecostales, en un penal donde algunos presos forman una banda que roba desplazándose casi a su antojo a través de agujeros que ellos mismos practican en las paredes, un penal con ranchadas fuertes, articuladas y con capacidad de imponer condiciones, un penal donde no se respetan las viejas jerarquías del mundo del delito y en el que se vive lo que llamamos “un incremento en el uso desprejuiciado de la fuerza física”. Y todo esto ocurre en un momento en el que para el SPB ya no es posible el recurso a las viejas soluciones drásticas y en el que, además, tampoco es viable el recurso a los viejos códigos de convivencia carcelaria. En una palabra, el pentecostalismo carcelario surge en un penal prácticamente ingobernable.

Surge, además, en un momento en el que la situación de los oficiales del SPB queda magníficamente sintetizada por uno de nuestros entrevistados, quien al referirse a ese momento del penal de Olmos dice: “Los políticos le tenían miedo a Olmos y decían ‘hay que descomprimirlo’; ante esta presión los oficiales de Olmos decían, textualmente: ‘Hay que presentar algo diferente’” (Brardinelli y Algranti, 2011).

Es este contexto el que proporciona la clave interpretativa necesaria para salvar las incongruencias que se evidenciaban en el relato con que el pastor y penitenciario Zucarelli dibujaba los pasos que fue siguiendo hasta llegar a la fundación del primer pabellón pentecostal.

Analizado desde la perspectiva que da este contexto, cobra verosimilitud el hecho de que un jefe de penal “no se entere” ni sancione a un simple suboficial, y además un novato recién incorporado, que se ha atrevido a sacar de sus pabellones y encerrar con un engaño a 300 internos para predicarles el evangelio sin aviso previo.

Puede entenderse ahora que el mismo suboficial, que tenía menos de dos años de carrera, consiga, primero, el permiso para arreglar y operar una radio interna y, luego, el permiso para reconstruir a “su cargo” un pabellón y, más aun, el poder para seleccionar a los internos que iban a habitarlo. Cobran también verosimilitud el “milagro” por el cual la espera de ocho meses para ser incorpora-

do al servicio se acortó a una semana y la casualidad por la que su primer destino profesional fuera Olmos, justamente el penal al que Zucarelli no había podido entrar durante el motín de noviembre de 1983. Ninguna de estas acciones parece posible sin la conformidad y la supervisión de las instancias superiores de la unidad, menos aun en el tipo de organización y de régimen disciplinario que debía imperar en el SPB apenas después de los años de la dictadura procesista.

Es sabido que parte del poder de los internos reside en su capacidad de provocar una gama de conflictos, que van desde las peleas y las muertes hasta las huelgas de hambre y los motines. Pero no es menos cierto que parte del poder de control de la población por los penitenciarios puede surgir de su posibilidad de generar instancias que sustraigan a una cantidad de internos de los ámbitos más propensos al conflicto y los mantengan en espacios controlados, como pueden ser definidos los pabellones pentecostales, en particular los originales, aquellos en que la figura del pastor y la del penitenciario se confundían en una misma persona.

Desde la clave interpretativa que nos proporciona la observación del contexto carcelario existente en los años iniciales de la experiencia de los pabellones pentecostales, podríamos concluir entonces que la tendencia a la expansión del pentecostalismo, comprobable en los sectores más castigados de la sociedad, en el ámbito carcelario bonaerense fue inicialmente instrumentada como una respuesta informal –pero claramente avalada y favorecida, si es que no directamente organizada– a la necesidad de encontrar nuevas y aceptables formas de lograr obediencia, es decir, de “manejar a la población”.

“Manejo de la población” que estaba entonces muy dificultado por la inaplicabilidad del paradigma de seguridad internalizado y la carencia de uno ajustado a la convivencia democrática que lo reemplazara. Ante esa ausencia de paradigma, el pentecostalismo, utilizado como método disciplinario, resultó un recurso eficaz.

No por nada, y quizás sin medir exactamente el significado último de sus palabras, dijo alguna vez el penitenciario pastor Zucarelli: “no te olvides que estamos hablando de la mitad de la población. La mitad de la población está controlada” (Brardinelli y Algranti, 2011).

A su vez, el discípulo más destacado de Zucarelli, el también penitenciario pastor Tejeda, supo decirnos:

Las autoridades observaron, vieron, comprobaron que la particularidad que tienen los internos evangélicos es que no rompen, no se amotinan, no maltratan a las autoridades, no les faltan el res-

peto, más bien están permanentemente limpios, están cuidando su puesto de trabajo, toman cursos en los talleres, van a la escuela, se nota, se ve el cambio y la diferencia entre internos comunes y pabellones de internos evangélicos (Peres, 2004).

El pabellón colchón

El carácter estratégico que le atribuimos a la innovación va a quedar más claramente expuesto poco tiempo después, probablemente en 1987 –aunque los testimonios no son totalmente coincidentes en esto–, cuando todo el cuarto piso de Olmos se convirtió en un “pabellón de hermanitos”. Se generaba así lo que en los testimonios se define como un “pabellón colchón”, un pabellón que aislaba al 5º piso, el que alojaba a los presos más conflictivos, del resto del penal. Se completa y transparenta así el carácter de herramienta de control que se les asigna a aquellos primeros pabellones pentecostales.

La expansión del modelo

Este es un punto aún no explorado pero interesante ya que podría ayudar a consolidar la hipótesis que aquí se sugiere. Lo que se sabe es que la expansión del modelo fue muy rápida, lo cual no sería sorprendente si, como se postula, los pabellones surgen como una respuesta cuasi institucional a un estado de cosas que se expresaba también en muchas, si no en todas, las unidades del sistema. Menos sorprendente aun por ser Olmos, especialmente en aquellos años, una suerte de faro o modelo para el resto del sistema.

Un tema complejo

Hay un aspecto que puede haber contribuido tanto a la creación como a la consolidación y rápida difusión del modelo por todas las unidades del sistema. Es el de la potencialidad del modelo como punto de partida para numerosos negocios espurios. Los testimonios recogidos al respecto son pocos pero llamativamente coincidentes. Incluso entre esos pocos hay algunos especialmente significativos. Tal el caso de algunos oficiales del SPB entrevistados, quienes calificaron la experiencia como “fuente de recursos cuasi legal” o como “una experiencia de gestión privada dentro de un sistema de gestión pública” (Brardinelli y Algranti, 2011).

Tal el caso también de las ya citadas palabras de Hugo, aquel oficial que refiriéndose al pastor Jacinto Juárez Reyes nos relatara que cuando en Olmos comienza “el gran movimiento” pentecostal al antiguo pastor le “cortan” las visitas porque él se niega a “entrar en cosas que no corresponden”.

Sin embargo, deberemos dejar este asunto sin tratar. En primer lugar porque, como ya se ha dicho, los entrevistados que aceptan abordar el tema con claridad son pocos, y en segundo lugar porque la heterogeneidad existente en este aspecto entre los pabellones pentecostales parece ser enorme, todo lo cual lleva a una situación de difícil resolución. La cuestión existe pero por ahora no puede ser tematizada.

Bibliografía general

- Bastian, J-P. (1997 y 2003), *La mutación religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Brardinelli, R. (2008), “Pentecostalismo carcelario, diferencias y similitudes”, en *Cambios culturales, conflictos y transformaciones religiosas*, Bogotá, Asociación Latinoamericana para el estudio de las religiones (ALER).
- y J. Algranti (2011), “Pentecostalismo carcelario. Morfología y representaciones”, Proyecto de investigación. Universidad Nacional de Quilmes, 2009-2011.
- Frigerio, A. (1994), “El pentecostalismo en la Argentina”, en Frigerio, A. (comp.), *Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Míguez, D. (2008), *Delito y cultura, los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*, Buenos Aires, Biblos.
- Muleiro, V. (2011), *1976. El golpe civil*, Buenos Aires, Planeta.
- Oro Ari, P. (1992), “‘Podem pasar a sacolinha’: Um estudo sobre as representações de dinheiro no néo-Pentecostalismo brasileiro”, *CADERNOS de Antropologia*, 9, citado en A. Frigerio (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- Peres, L. (2004), “La expansión del culto evangélico en las cárceles de la provincia de Buenos Aires”, Buenos Aires, mimeo.
- Segato, R. (2003), “El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad”, ponencia en “Culture, violence, Politics in the Americas”, University of Texas, Austin, School of Law.
- (2007), “La colonialidad de la justicia: un concepto imprescindible en un continente en reconstrucción”, *Nueva Sociedad*, marzo-abril de 2007.

Wacquant, L. (1992), *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial.
—— (2002), “De la esclavitud al encarcelamiento masivo, *New Left Review* (edición española, Madrid), 13, marzo-abril de 2002.
Zaffaroni, E. (1990), *En busca de las penas perdidas. La pérdida de legitimidad del sistema penal*, Buenos Aires, Temis.

[Evaluado el 9 de mayo de 2012.]

Autor

Rodolfo Luis Brardinelli. Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de Buenos Aires, profesor ordinario de la Universidad Nacional de Quilmes. Ha investigado sobre derechos humanos, religión, comunicación y vida penitenciaria.

Publicaciones recientes:

—— *Los presos hablan sobre los DDHH en la cárcel* (en colaboración), Ediciones La Grieta, 2009.

—— *Las palabras y los silencios, Derecho a la palabra y derecho a la comunicación*, Editorial Paulinos, 2012 (en prensa).

Cómo citar este artículo

Brardinelli, Rodolfo Luis, “De iglesias y pabellones inventados. Paradigmas carcelarios y ‘conversiones religiosas’”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 7-26.

Joaquín Algranti

La realidad carcelaria y sus variaciones religiosas.

**UN ESTUDIO SOBRE LAS FORMAS DE HABITAR
LOS PABELLONES EVANGÉLICOS**

La institución total es un híbrido social, en parte comunidad residencial y en parte organización formal; de ahí su particular interés sociológico. Hay también otras razones para interesarse en estos establecimientos. En nuestra sociedad, son los internados donde se transforma a la persona; cada uno de ellos es un experimento natural sobre lo que puede hacerse al yo.

ERVING GOFFMAN

Introducción: situaciones amplificadas

El sistema penitenciario representa una expresión particular de las formas genéricas de las instituciones de encierro. Ellas presentan, para Goffman (2004: 17-25), dos coordenadas claves de interés sociológico. Por un lado, reconstruyen situaciones sociales del “afuera”, pero amplificadas desde el encierro, es decir, un mundo en miniatura donde se exageran ciertos rasgos selectivos de la sociedad, aunque no todos. Podemos decir que el “efecto lupa” hace foco exclusivamente en las exigencias y los requerimientos propios de cada medio y estos no se pueden extrapolar de manera mecánica entre sí. Por eso, en principio, no es lo mismo la vida de un interno en un pabellón, en un hospital psiquiátrico o en un convento de clausura, pese a que existen fuertes líneas de continuidad. Por otro lado, y retomando la cita inicial, el interés de los establecimientos

de clausura radica en la enorme capacidad que poseen para transformar a las personas, redefiniendo la identidad social forjada extra muros sobre la base de las aptitudes que demanda el juego de adecuación activa y de resistencia al medio y las posibilidades que ofrece para producir una nueva definición de sí mismos y de la realidad que los rodea.

Las consideraciones realizadas nos permiten adentrarnos ahora en el caso puntual del Sistema Penitenciario Bonaerense y dentro de este en el modo específico en el que los grupos evangélicos actúan configurando formas alternativas de organización dentro de las cárceles. Quizás uno de los puntos de partida fundamentales, que nos obliga a realizar una lectura cautelosa de los diagnósticos consagrados de las instituciones totales, consiste en reconocer que actualmente el sistema carcelario en la provincia de Buenos Aires es un sistema en crisis. Los dos vectores más persistentes de este proceso refieren a la sobrepoblación de los pabellones y a la consecuente despacificación, que trastoca los niveles de violencia preestablecidos entre los internos y las estrategias de intervención de las autoridades penitenciarias. En este marco de redefinición de las reglas de juego cobra relevancia la presencia religiosa de los evangélicos en tanto grupo mediador entre los reclusos y las autoridades. Con diferentes grados de eficacia, los pabellones cristianos intentan producir una nueva síntesis de convivencia que contemple la canalización de demandas internas con el mantenimiento del orden institucional. Desde una clave de lectura pragmática, podemos decir que su objetivo implícito apunta a crear las condiciones de posibilidad para construir una definición alternativa de lo “real”, el sentimiento de realidad en un orden invisible, según James (1996: 53-54), que rivalice con las visiones hegemónicas de los pabellones de población. Esto implica un trabajo activo de creación negociada de reglas, con sus premios y sanciones, también de jerarquías, de roles internos, sostenidos sobre la base de ritos de paso y consagración, el mantenimiento de formas preestablecidas de regulación del conflicto, un uso específico del lenguaje así como del cuerpo y la creación de espacios de sociabilidad y circulación de discursos. El resultado de nuestro “invernadero social” es la generación de un tipo genérico de subjetividad cristiano-carcelaria, plagada de matices y variaciones, imposibles de reducir a un modelo único de creyente. De hecho, lo que se construye y estabiliza son distintas maneras de habitar los pabellones evangélicos, como esperamos demostrar a lo largo del trabajo.

Siguiendo estos lineamientos, el objetivo del presente artículo consiste en explorar los aspectos relativos a la morfología de los pabellones cristianos donde se definen cadenas de interdependen-

cias y jerarquías, que fijan posiciones móviles de sujeto. Ellas constituyen formas de pertenecer y habitar un subuniverso religioso dentro del universo general del sistema penitenciario. Para ello nos proponemos, en el primer apartado, caracterizar los rasgos dominantes de las figuraciones carcelarias relacionados fundamentalmente con la crisis institucional y el modo en que la religión opera en este contexto. De allí se desprenden dos tipos de abordajes del fenómeno que nos gustaría revisar críticamente. A continuación, en el segundo apartado, estudiaremos el modelo de organización de la vida cotidiana de los pabellones, con su sistema de autoridad y sus mecanismos de formación de reglas, identificando los espacios de inserción que habilita a las personas que “llegan al Evangelio”, para utilizar la expresión émica. Por último, en las conclusiones nos interesa reflexionar brevemente sobre lo que denominaremos el problema de la autenticidad en la vida religiosa, problema ligado a la pregunta recurrente –tanto para investigadores como para fieles– por el carácter genuino o instrumental de las conversiones carcelarias. Es la distinción que los mismos reclusos plantean entre los “los que buscan verdaderamente a Dios” y los “cachivaches”. Queda por señalar que este artículo se inscribe en un proyecto de investigación¹ que cuenta hasta el momento con un corpus de 17 entrevistas en profundidad a miembros de los pabellones evangélicos del sistema penitenciario bonaerense, a ex convictos que hayan compartido estos espacios, directores, capellanes, trabajadores sociales y pastores relacionados con el mundo carcelario.

1. Figuraciones carcelarias: crisis, violencia y sobrepoblación

En términos generales, las instituciones suelen entrar en crisis cuando pierden autonomía frente a los asuntos externos e internos que delimitan su campo de acción. Los primeros refieren al modo en que son traducidas las presiones del entorno en su propio funcionamiento, es decir, a la gravitación del afuera y a la capacidad de lidiar con sus demandas. En contrapartida, los asuntos internos tienen que ver con las posibilidades con las que cuenta para definir hacia adentro situaciones sociales de interacción sobre la base de sus propios recursos. En este sentido, y siguiendo una tendencia dominante en América Latina, el Servicio Penitenciario Bonaerense (SPB) presenta una fuerte crisis en ambos frentes. En un contexto de sobrepoblación y escasez de recursos, la institución se retira parcialmente y cede espacios de gobierno a los mismos internos; interviene, sobre todo, para fijar límites a través del uso de la violencia

¹ El título del proyecto en curso es “El desarrollo del pentecostalismo en las cárceles. El caso de las unidades carcelarias de la Provincia de Buenos Aires”. El proyecto se encuentra a cargo del Grupo de Estudios Sociales de la Vida Penitenciaria (GESVIP) en el marco de la Universidad Nacional de Quilmes, y su director es el licenciado Rodolfo Brardinelli.

en sus versiones más visibles (requisas, castigos en las celdas de detención, abusos, maltratos e incluso torturas). Por su parte, los pabellones de población quedan librados a las lógicas que puedan darse a sí mismos en un marco de hacinamiento, descenso del promedio de edad y competencia constante entre facciones –los “ranchos”– por definir códigos y liderazgos. Se establece internamente una suerte de dialéctica de la violencia y la pacificación, es decir, un proceso cotidiano de resolución de conflictos que incluyen agresiones físicas y simbólicas con momentos de relativa tranquilidad.² La crisis interna del SPB es una crisis de gobernabilidad y ejercicio de la violencia, que redundo en condiciones infrahumanas de detención dentro de las cuales se violan los derechos adquiridos de los internos (Daroqui, 2002). En este marco de pérdida de autonomía y flexibilización de los límites externos e internos del SPB, a partir de 1983 comienza a crecer la presencia evangélica en las cárceles mediante un fuerte trabajo de evangelización que inicia el pastor Zucarelli en Olmos.³ La morfogénesis de los pabellones religiosos se destaca por introducir una prolongación de las cadenas restringidas de interdependencias propias de la cárcel, generando nuevas oportunidades de poder, prestigio, competencia y autoridad; o sea, estabilizan una nueva figuración, para utilizar el concepto de Elias, donde se sintetizan elementos carcelarios y religiosos, introduciendo agentes ajenos en principio al SPB.⁴ Para algunos internos representan posibilidades alternativas de acción en un espacio de relaciones más amplio; para la institución es una forma entre otras de responder al problema de la gobernabilidad.

El fenómeno evangélico en las cárceles ha generado dos tipos de hipótesis, relacionadas fuertemente con la dimensión que se pretenda priorizar del objeto y también, en un punto, con las prenociones que rondan la realidad estudiada, de manera muchas veces inconsciente para el mismo investigador. La primera de ellas es la hipótesis que llamaremos de la “sujeción religiosa”. Aquí, prevalece la perspectiva institucional y en cierta medida funcionalista desde el momento en que la pregunta dominante refiere a las estrategias de gobierno que despliega el SPB para conservar el orden intramuros, delegando el ejercicio del control, la violencia y el seguimiento cotidiano en el sistema de organización evangélico. Se lleva adelante, para estos estudios (Daroqui *et al.*, 2009: 12; Andersen y Suárez, 2009), una “estrategia de terciarización” donde el “régimen evangelista” se articula con el penitenciario en términos de efectos de poder, produciendo “la anulación de la voluntad por lo tanto un ‘proceso’ violento hacia la neutralización e incapacitación del sujeto”. La religión sería la continuación de la disciplina y los abusos carcelarios por otros medios. Estas inves-

² En esta línea, los acontecimientos de mayor escala en términos de suspensión de reglas, ejercicio informal de la violencia y visibilización de reclamos, son naturalmente los motines. Pero estos tienen un costo muy alto para los reclusos, los guardiacárceles y los directivos de la institución.

³ Uno de los hitos del ministerio carcelario es la creación en 2002 de un penal enteramente poblado y dirigido por evangélicos: la Unidad 25, Cristo La Única Esperanza, de Lisandro Olmos. El trasfondo de este caso, sin duda más extremo y excepcional, es la formación de distintos tipos de “pabellones evangelistas”, que representan, siguiendo a Brardinelli (2007), un número que va desde el 30% para los más precavidos hasta el 50% en las lecturas más optimistas, de las 39 unidades carcelarias del SPB.

⁴ Este es el caso de los pastores externos, las iglesias que representan y otras con las que compiten, el apoyo y las donaciones de las fundaciones o el interés de las federaciones en el desarrollo del fenómeno.

tigaciones no plantean interrogantes vinculados, por ejemplo, al sentido de las prácticas (del diezmo o la oración), las resistencias a las sanciones, la refiguración de símbolos y discursos previos y posteriores al Evangelio, los modos rituales de construcción de la realidad o las negociaciones que se emprenden ante el anclaje identitario del cristianismo. Se asume de manera implícita que los presos elegirían obedecer como parte de una elección racional, un cálculo, para alcanzar mejores condiciones de vida en un medio hostil. La propuesta del “Evangelio” aparece entonces como la cáscara, la superficie del asunto, mientras que el carozo, que explica la dimensión motivacional de las adhesiones, se agota en cuestiones de supervivencia. Es curioso que esta lectura de marcada impronta estructuralista presente afinidades con la mirada de los capellanes católicos con respecto a la pérdida de libertad que sufren, en su opinión, los reclusos que se convierten a la “secta” evangélica dentro del penal. En las antípodas de la hipótesis de la “sujeción religiosa” nos encontramos con la perspectiva del “cambio total”. Si en el primer caso se afianza un análisis que explica el crecimiento religioso en las cárceles como un cambio de afuera hacia adentro, es decir, como una continuación de la violencia carcelaria bajo un régimen evangélico que opera sobre el cuerpo y el alma del recluso, en el segundo caso las explicaciones adoptan el camino inverso. La religión aparece como un refugio del mundo carcelario, como un modo de revertir las condiciones hostiles de los pabellones sobre la base de un cambio que va de adentro hacia afuera, que empieza por la conversión espiritual afectando positivamente las distintas áreas del mundo de la vida de los internos: el vínculo con los otros, la resolución pacífica de los conflictos, el acuerdo consensuado con las autoridades, la distribución y circulación de recursos comunes, la organización del tiempo y el espacio en las actividades diarias, la resignificación del pasado y la recuperación de una idea de proyecto, la restitución del vínculo con la familia etc. El cambio total culmina con la reinserción de la persona afuera de la cárcel, a través de instancias intermedias de contención que ofrecen las iglesias como, por ejemplo, el Centro Cristiano Nueva Vida, del pastor Prein. A fuerza de focalizarse en la perspectiva émica del creyente, a veces compartida también por el mismo investigador, esta lectura tiende a sobredimensionar estrictamente la motivación religiosa, convirtiéndola en la principal dimensión explicativa del fenómeno. Se pierde en parte la comprensión situacional del objeto, o sea, el contexto de producción de la creencia, así como la diferencias entre las distintas formas de pertenecer y habitar el espacio religioso; en una palabra, se asume que todos los creyentes son como el pastor o los siervos dentro y fuera de los pabellones evangélicos.

Entre las hipótesis de la sujeción religiosa y el cambio total, existe una línea de estudios de corte antropológicos relacionados fundamentalmente con la academia brasileña, que se proponen comprender, entre otros aspectos, las formas de elaboración del crimen (Segato, 2001), la conversión como proceso estratégico (Lenita Scheliga, 2005) y los mecanismos de adaptación-resistencia que ponen en juego las sociabilidades religiosas, como uno de los pocos recursos con los que cuentan los internos (Ordóñez, 2005). En esta misma línea podemos reconocer en la academia local los estudios de Brardinelli (2007) orientados a construir una tipología de los pabellones evangélicos, que contemple el vínculo entre religión y derechos humanos, las investigaciones de Daniel Míguez (2008) en torno a la cultura del delito y una serie de tesis de grado (Vallejos, 2008; Fortín *et al.*, 2009) que investigan la presencia evangélica en diferentes penales –la Unidad 25, en Olmos, la cárcel de mujeres N° 33, en Los Hornos, y la Unidad 27 de Villa Cacique–. A continuación nos proponemos reconstruir, sobre la base de una primera etapa del trabajo de campo, las coordenadas generales de los pabellones cristianos. Nos referimos a las coordenadas generales para hacer foco en los aspectos que podemos reconocer transversalmente en distintos pabellones, a sabiendas de que estos de ninguna manera son iguales entre sí y presentan numerosos matices que los mismos actores reconocen cuando distinguen, por ejemplo, entre los pabellones “cachivaches de refugiados” y los que realmente buscan a Dios. De esta manera, conscientes de la singularidad de cada espacio, pero focalizados en lo que ellos tienen en común, exploraremos la morfología general de los pabellones y los modos de habitarlos que se estabilizan, es decir, las formas de pertenecer y ocupar un espacio carcelario-evangélico.

2. ¿Qué significa habitar los pabellones evangélicos?

Hemos podido observar, de manera más analítica que empírica, y apoyados en la bibliografía especializada, que el SPB es una institución total en crisis y que la crisis se expresa en parte en la dificultad para establecer límites externos y definir situaciones sociales hacia el interior del establecimiento. Por ambos frentes se impone la presencia evangélica, extendiendo las cadenas de interdependencia de la cárcel potenciadas por las figuraciones religiosas y los nuevos agentes que introducen en escena. Esto se traduce en la génesis, la continuidad y a veces la ruptura de pabellones de conducta orga-

nizados sobre la base de un sistema de jerarquías y ordenamientos espirituales. Veamos, a partir de entrevistas en profundidad realizadas a internos de diferentes pabellones cristianos y las posiciones dentro de los mismos, la dimensión morfológica que integra la experiencia del pentecostalismo en las cárceles. Podemos adelantar que, como iglesias en miniatura, los pabellones habilitan espacios negociados de pertenencia en los que se configuran posiciones marginales, periféricas, intermedias y otras duras en términos de autoridad y compromiso interno. El sentido de esta clasificación sobre las formas de creer y pertenecer se irá aclarando a lo largo del artículo.

Comencemos con la siguiente pregunta: ¿cómo se construye una definición exitosa de la realidad —en el sentido de creíble, sustentable, socialmente reconocida— dentro de una institución total en crisis? Los pabellones evangélicos ofrecen, en su mayoría, una respuesta a este interrogante, a través de un doble juego de ruptura y recuperación de elementos propios del medio, que son recombinaados con el objeto de producir una definición alternativa de la experiencia carcelaria. Esta definición depende de soportes específicos relacionados con el uso del tiempo a partir de momentos de oración (“primicias” y “atalayas”), cultos y lectura de la Biblia ritualmente segmentados, el trabajo en actividades colectivas (limpieza, cocina, etc.) y personales (trabajo o estudio), la aceptación de una estructura jerárquica con un régimen de premios, sanciones, ascensos y amenazas de expulsión, la disponibilidad de marcadores identitarios que se plasman en el cuerpo, el lenguaje, la vestimenta, y la convalidación intersubjetiva de un mundo espiritual. El punto cero del proceso de construcción de este subuniverso carcelario-evangélico es la diferenciación con otros pabellones organizados en torno a criterios específicos, como los pabellones de conducta, de estudiantes, de residentes, los llamados de “refugiados”, para ex miembros de las fuerzas policiales o internos cuyas causas —de violación, por ejemplo— amenazan su vida, los pabellones católicos en los que aparece la devoción a San Expedito, la Virgen o el Gauchito Gil y, por sobre todas las cosas, la diferenciación que se establece con los pabellones de población general. Ellos representan la posición marginal del discurso evangélico, es decir, el afuera, el límite exterior sobre el cual se construye un universo de referencias habitado por figuras negativas que confrontan la identidad del grupo con propuestas rivales de definición de la realidad y de uno mismo.

Se peleaban por bronca de la calle, por broncas de ahí adentro, porque le gustó la zapatilla de uno. Porque ahí adentro es otra

vida, es otro mundo y ahí adentro digamos que es la ley del más fuerte y uno se tiene que hacer, tiene que sobrevivir ahí adentro, porque uno quiere ser más que el otro y siempre hay amistad, hay grupos, hay de 10, 15; ellos le llaman ranchadas, son como 10 personas que vendrían hacer como una familia, ellos juntos si tienen que chocar con otras personas se pelean, puede acontecer que haya un muerto. Muchas cosas pasan o lastimados mal, rompidas de panza y ya pierden un ojo, un fuelle, muchas cosas muy fuertes (Mariano, ex miembro del núcleo duro del pabellón).

En la definición evangélica de la realidad que ofrecen las entrevistas, lo primero que se deja afuera, o sea, lo primero que emerge como exterioridad constitutiva de la propia identidad es la cultura “tumbera” de los pabellones de población general. Así como las iglesias de la calle plantean una ruptura con las “cuestiones del mundo” ajenas a los valores cristianos, en el universo carcelario-evangélico la posición de marginalidad condensa, a veces como caricatura, los rasgos sobresalientes de la vida en los espacios de población: la violencia (choques, peleas, broncas), el peligro de muerte y enfermedad, la provocación constante, la necesidad de “pararse de manos”, la pertenencia y defensa de la “ranchada”, la circulación de drogas y “pajaritos”, la lucha por la comida, la falta de respeto con la familia o la mujer de otro. En fin, este es el sistema de referencias marginales sobre el que se busca afirmar una realidad alternativa-religiosa que tenga como eje fundante la pacificación del territorio; esto significa, como punto de partida, la ausencia o disminución de los conflictos físicos, con el consecuente desarme (facas, púas y otras armas caseras) de los pabellones o, en su defecto, la concentración de estos medios en las autoridades internas.

Ahora bien, la pacificación lograda por medios religiosos reubica al interno en otro espacio de reglas y referencias que afectan –siempre en distintos grados– la conducta así como los usos del tiempo, el cuerpo y el lenguaje. En este sentido, la morfología de los pabellones evangélicos delimita una forma de habitar y pertenecer al grupo que denominamos, siguiendo investigaciones previas,⁵ con el término de periferia. Las posiciones periféricas lindan con las posiciones marginales, solo que ellas ocupan el límite interior. Tienen que ver con una forma distanciada de pertenencia que negocia con los marcadores identitarios y las reglas colectivas que se ponen en juego. En el pabellón cristiano, en tanto pabellón de conducta, hay un uso reglado del tiempo, que consiste en momentos uniformes de levantada, oración, trabajo y lectura de la Biblia; también la utilización del cuerpo y del lenguaje apunta a romper

⁵ Nos referimos a la tesis de Damián Setton (2010) sobre Jabad Lubavitch, a nuestro estudio sobre mega-iglesias (Algranti, 2010) y al análisis comparativo que llevamos adelante entre ambas instituciones (Algranti y Setton, 2010), para ampliar y complejizar las formas de pertenencia religiosas.

con los modelos de población general. Es por eso que la vestimenta tiende a ser más cuidada, predomina el pelo corto, la higiene personal, el modo de caminar y desenvolverse en el pabellón, evitando provocaciones, gritos, insultos y, por supuesto, referencias tumberrras sobre lugares y personas (“cobani”, “gorra”, “mulo”, “rancho”), que son substituidas en parte por expresiones cristianas (“celador”, “hermano”, “espiga”, etc.). Habría en principio una prohibición estricta en el consumo de alcohol, drogas y cigarrillos. Los creyentes periféricos tienden a distanciarse y a negociar con algunas de estas reglas, relacionadas con la presentación de sí, el modo de hablar y vestirse y la práctica clandestina de ciertos hábitos, como fumar, armar “pajaritos” o, incluso, cigarrillos de marihuana y otras sustancias a escondidas. El punto de inflexión en torno al cumplimiento de las normas tiene que ver con la obediencia y el respeto a las autoridades religiosas del pabellón y al modo en que organizan la vida cotidiana de los reclusos.

Yo no estoy convertido, no estoy convertido, porque yo fumo, tengo mente así, mente podrida vamos a decir, tenés pensamientos malos, buenos, yo no estoy convertido. Convertido estás cuando uno deja todas las cosas, va a la iglesia, deja de fumar, deja las vanidades [...]. Creo en Dios, pero convertido es cuando dejás todas las cosas que vos querés, las cosas carnales, viste que el espíritu y la carne siempre van a estar peleados porque vos vas a querer hacer las cosas carnal, no espiritual (Carlos, ex miembro periférico del pabellón).

Es posible participar de la periferia de los pabellones evangélicos sin estar convertido, es decir, aceptando a Dios, haciendo conducta y respetando la estructura de jerarquías internas, pero conservando al mismo tiempo una actitud distanciada frente a los marcadores identitarios de los “hermanitos”. Para las posiciones más altas de los cuadros medios y el núcleo duro, la periferia es un espacio donde “Dios trata con la persona”, con sus dificultades y conductas, con los viejos hábitos que traen del “mundo”. Por eso las reglas se vuelven más plásticas, flexibles, porque el creyente atraviesa un proceso de acercamiento al “Evangelio” en que la conversión puede ocurrir o no. La posición periférica se expresa internamente en las figuras del “limpieza”, el “obrero” o el “colaborador”, todas ellas tienen en común el hecho de ocupar el escalafón más bajo de los pabellones, realizando tareas de mantenimiento (de la organización cotidiana así como de los cultos y celebraciones) en las que no cuentan con personas a cargo, ni manejan recursos. Podríamos encontrar más diferencias que analogías con la posición

de “mulo” dentro de los pabellones de población general, aunque la comparación tiene cierto grado de validez. Los sectores periféricos son denominados en algunas entrevistas como “pueblo” o “hermanitos”, para referirse genéricamente a los creyentes que están a medio camino entre el convencimiento y la conversión a la vida religiosa. Si bien no podemos profundizar en este aspecto, de acuerdo a nuestro corpus de entrevistas, la periferia representa el sector más crítico respecto a los problemas del pabellón, fuertemente relacionados con una doble moral de los líderes que incumplen con las reglas que promueven. La distinción entre el “ser y el parecer” ocupa un lugar central en el sistema de clasificación carcelario. En este sentido, también es interesante señalar que la periferia combina, aunque no sin tensión, las creencias evangélicas con entidades y símbolos de otras religiones, como santos católicos y divinidades afrobrasileñas. Es posible que la mayor parte de los pabellones evangélicos —que oscilan en términos generales entre 25 y 70 personas— estén compuestos por una población predominantemente periférica de “limpiezas”, “obreros” y “colaboradores”. Ellos aceptan y participan de la definición evangélica de la realidad, colaboran en sus actividades, asisten a los cultos, a las reuniones de “espiga” y trabajan en las tareas asignadas. Sin embargo, conservan rasgos propios de las posiciones marginales: fuman, mantienen creencias de otras religiones, utilizan lenguaje carcelario y no están interesados, por ejemplo, en el “proceso de elevación”, o sea, en asumir nuevos roles y responsabilidades dentro de la jerarquía evangélica.

Ahora bien, la morfología de los pabellones cristianos construye un espacio de relaciones sociales donde no solo se estabilizan posiciones marginales y periféricas. Al igual que en los templos y en otras organizaciones religiosas, la vida en grupo depende del trabajo semiprofesionalizado de un cuerpo de creyentes comprometidos que desempeñan funciones intermedias en la división del trabajo social. Esta es la posición de los cuadros medios, o sea, de aquellos agentes que, habiendo incorporado el universo de reglas y referencias disponibles, se vuelven auténticos garantes del orden establecido y de la definición de la realidad que este supone. Su posición es intermedia porque las oportunidades disponibles para la acción y la promoción dependen de otras personas con cargos más altos, pero cuentan, a su vez, con la capacidad de decidir sobre los miembros periféricos. En los pabellones cristianos, esta posición corresponde a los llamados “obreros de pieza” o “líderes de espiga”. Ellos son los creyentes que tienden a incorporar los marcadores identitarios y el sistema de reglas evangélico sobre los hábitos, la vestimenta, el lenguaje, los usos del cuerpo

y las creencias; es decir, que rompen –en principio totalmente– con los códigos de la población general y hacen suya la propuesta cristiana, asumiendo mayores responsabilidades. No son los “convencidos” de la periferia, sino los que asumen el rito de pasaje y se convierten al Evangelio, participando del “proceso de elevación” –para usar la expresión émica– que implica el hecho de ser llamado a ocupar posiciones internas de liderazgo. Este comienza con la conducción de un grupo de internos a los que se “pastorea”. Pastorear significa llevar a adelante un trabajo cotidiano de seguimiento a través de reuniones de “espiga” y charlas individuales, saber en qué está cada uno, conocerlo, compartir lecturas de la Biblia, estar atento a lo que le falta, asegurarse de que reciba recursos del diezmo colectivo si los necesita, seguir la evolución de su causa, intentar que recupere la relación con su familia si es un “pálida” –si no tiene quien lo visite–; también implica resolver verbalmente los conflictos que puedan surgir, designar tareas y colaboradores, controlar que se respeten las normas del pabellón, mantener las infracciones al mínimo y reconocer el potencial de cada uno para cumplir nuevos roles. En fin, se trata de un administrador de gratificaciones, sanciones y cuidados, un referente de autoridad que contribuye a mantener las condiciones de producción de la creencia evangélica. Sus principales espacios de ejercicio son las reuniones de espiga, con grupos de 10 a 15 personas a las que se pastorea, y la vigilia, el “atalaya” de todas las noches, durante las cuales dos líderes designados por el siervo alternan momentos de oración y lectura de la Biblia, mientras vigilan, a su vez, los movimientos de los pabellones, donde no hay encierro en las celdas, donde no hay “engome”.

El liderazgo de los cuadros medios supone el aprendizaje de una ética religiosa que también es una técnica. Ambas se plasman en la apropiación de una cosmología cristiana, con sus credos, dogmas y formas de pensar, y el aprendizaje de técnicas específicas vinculadas con la oración, la lectura de la Biblia, el pastoreo y la ejecución correcta de los rituales durante el culto y las celebraciones. Uno de los rasgos distintivos de esta posición es el de las aspiraciones o intereses creados en las oportunidades de poder que habilita el régimen evangélico dentro y eventualmente fuera del pabellón. Internamente, implica la posibilidad de reconocimiento, el acceso a recursos (como el diezmo y las donaciones externas), la ampliación de las redes sociales con las fuerzas de seguridad de la cárcel y con los pastores de las iglesias que respaldan a las autoridades internas. Los entramados de contactos y conexiones ocupan un lugar central en la vida del pabellón. Les otorga, por ejemplo, la posibilidad de pedir a los directivos del

penal el traslado de los reclusos que no cumplan con las expectativas de conducta. Esto funciona como realidad, pero por sobre todas las cosas funciona como una amenaza implícita; es la máxima sanción que puede recibir un interno en los pabellones evangélicos.⁶

Existe, por último, una cuarta posición dentro de los pabellones cristianos que, en homología con las iglesias, corresponde a lo que podemos denominar como “núcleo duro”. Esta posición representa una posible forma de habitar el espacio de relaciones evangélico, ocupando ámbitos de autoridad entre los internos. La autoridad del cargo reúne condiciones objetivas y subjetivas. Las primeras, siguiendo a Wright Mills (2005: 110-111) en su estudio clásico sobre las élites, tiene que ver con la acumulación de ventajas, es decir, oportunidades objetivas de poder y prestigio que construyen los círculos de sociabilidad de dirigentes sobre la base de redes ampliadas que los conectan con otros espacios de influencia. Las condiciones subjetivas, en cambio, refieren a las disposiciones psicológicas, la confianza, la seguridad, la determinación para ocupar lugares de liderazgo y estar dispuestos a hacer lo que haga falta por conservarlos. Podemos decir que en los pabellones evangélicos, el núcleo duro se encuentra compuesto por las figuras –generalmente denominadas “siervo” y “con-siervo”–. También es preciso reconocer que cuando la cadena de interdependencias se amplía y diversifica tienden a cristalizarse nuevos roles dentro del entramado social. Este es el caso, por ejemplo, de los nombramientos de “ministros” y “diáconos” en la Unidad 25, la cárcel iglesia “Cristo la única esperanza”. Volviendo a la cuestión de las condiciones subjetivas, es interesante señalar que el neopentecostalismo refuerza y capitaliza a los líderes locales. Por eso no es extraño que el núcleo duro comprenda, en algunos casos, a antiguos jefes de “ranchada” que antes ejercían el liderazgo de “mala manera”, para “defender lo mío”, como explica Mariano, un ex siervo de la Unidad 23, al hablar de la violencia y el maltrato en los pabellones de población general. Es posible trasladar las disposiciones individuales de un espacio a otro, reconvirtiendo la autoridad carcelaria en autoridad religiosa. Aquí el carisma, en las dos formas en las que lo distinguía Weber, relacionadas con los atributos personales y de oficio, inviste de autoridad al líder con el soporte simbólico de lo sagrado, reforzando, sacralizando, las posiciones dominantes de la cárcel.

Si pensamos ahora en las condiciones objetivas del núcleo duro, o sea, en las oportunidades de poder que representa ser un siervo o un con-siervo, nos encontramos con la acumulación de ventajas, propias de un entramado social más amplio, y también

⁶ Los contactos les permiten participar de un régimen de circulación de recursos relacionados con la iglesia que los apadrine. Los cuadros medios, es decir, las figuras de los obreros de pieza o líderes de espiga, ocupan una posición en la morfología evangélica que es inseparable de ciertas aspiraciones de ascenso al círculo del núcleo duro que gobierna la vida del pabellón. En este sentido, y a diferencia de la periferia, el discurso de los líderes que emerge de las entrevistas tiende a desdibujar los conflictos y a acusar en todo caso al “pueblo” de mantener conductas marginales propias de la población general.

con el modo en que ellas son capitalizadas hacia adentro. Las ventajas remiten fundamentalmente a la capacidad mediadora y de gestión que implica el trabajo de los siervos. Recordemos que ellos mantienen un vínculo exclusivo con los pastores externos que respaldan su cargo, les suministran recursos (biblias, comida, ropa, remedios, entretenimiento –películas, música, libros–, materiales de enseñanza), pueden realizar trámites y averiguaciones sobre sus causas y en algunos casos funcionan como intermediarios con las familias de los reclusos. Es también el núcleo duro el que evalúa individualmente a cada interno y decide quiénes están en condiciones de ser líderes, o sea, de iniciar un “proceso de elevación”. En sentido contrario, cuentan con la capacidad de pedir y conseguir traslados para los que no cumplen con las reglas gracias a las relaciones que se estabilizan con las fuerzas de seguridad del penal.

Por último, podemos mencionar el manejo y la administración de los recursos –básicamente alimentos, pero también productos de aseo personal– que diezman los creyentes y que consiguen a través de sus familias. Este recurso colectivo es monitoreado, no sin tensión y conflicto, por los siervos. La acumulación de ventajas no supone una impunidad total. Muy por el contrario, implica un juego cruzado de responsabilidades y vigilancias en que las posiciones medias y periféricas exigen que las autoridades reproduzcan los marcadores identitarios, las reglas, las normas y los valores que predicán. En nuestro corpus de entrevistas la diferencia entre “el ser y el parecer” sobresale como un sistema informal de clasificación desde donde se confirma o deslegitima la autoridad evangélica de las posiciones dominantes. Un siervo o líder “cachivache” es aquel que hace un mal uso de las ventajas objetivas: se apropia recursos del diezmo, conserva armas caseras, abusa del monopolio de la capacidad de expulsión, consume drogas o “pajaritos”, le preocupa más su vínculo con la policía que con los reclusos y monta una puesta en escena para los pastores externos. La deslegitimación que acarrea a veces el mal ejercicio de las funciones puede derivar en choques internos e incluso en la ruptura, o sea, el desarme del pabellón cuando los mecanismos religiosos de gobernabilidad fracasan. Cada posición o forma de habitar el Evangelio en las cárceles, ya sea que se trate de los sectores periféricos, medios o del núcleo duro, supone la reproducción –siempre parcial, negociada– de un conjunto mínimo de hábitos, reglas, valores y conductas sobre los cuales se construye intersubjetivamente una definición alternativa de la realidad. Por debajo de este subuniverso de normas y creencias se plantea el problema de la autenticidad religiosa.

Conclusiones. Reflexiones sobre la autenticidad

En un medio cultural históricamente católico, como es el caso de la Argentina, las prácticas y las creencias evangélicas suelen producir un efecto de extrañamiento que suscita la pregunta inmediata por la autenticidad de la creencia. El rito de pasaje que supone la conversión, en términos de cambio religioso y adhesión a un nuevo culto, sumado a una poderosa ética intramundana que se propone realizar la religión en el mundo y no fuera de él, mezclándose con las distintas esferas de la vida social, genera una cierta desconfianza sobre el carácter genuino o impostado, secretamente instrumental, de la fe evangélica. Esta prenoción o zoncera aparece, a veces de manera explícita, otras veces de manera sublimada, en el discurso mediático, aunque también es posible rastrearla en investigaciones académicas y en el modo en que los mismos creyentes se juzgan entre sí. Llevada al mundo carcelario, esta valoración se plasma en la siguiente pregunta: ¿viven los internos un cambio espiritual desde adentro que los lleva a mejorar sus condiciones de vida sobre la base de la religión, o aceptan cínicamente y desde afuera la performance evangélica para gozar de los beneficios de un pabellón pacificado, que presenta nuevos espacios de poder?

Para la sociología no existe la distinción implícita entre el adentro y el afuera en las formas de producción social de las creencias; hábitos y experiencias numinosas, forma y contenido, son indisociables. En todo caso, la pregunta por la autenticidad es una pregunta por los usos de la autenticidad en el discurso evangélico-carcelario. Y es aquí donde cobran importancia las distintas formas de habitar los pabellones cristianos. Siguiendo a Bourdieu (2007: 9-10), las posiciones marginales, periféricas, medias y duras configuran un espacio de puntos de vista, donde la manera de pertenecer y relacionarse con el Evangelio depende del lugar que se ocupe. En este sentido, la definición exitosa de la situación social, con el sentimiento de realidad que la acompaña, es el resultado del trabajo conjunto de obreros, líderes y siervos, que permiten introducir variaciones religiosas del contexto carcelario. Ahora bien, las posiciones señaladas son complementarias, pero a la vez rivales entre sí. Por eso el discurso de la autenticidad funciona internamente para respaldar o deslegitimar actitudes individuales. Por ejemplo, desde la posición marginal de los pabellones de población, los “hermanitos” son vistos como “refugiados”, o sea, como internos que no podrían sobrevivir a la dureza del medio carcelario sin la religión. Dentro de los pabe-

llones cristianos, los creyentes periféricos mantienen una postura crítica y controladora de las autoridades, atenta a la doble moral que pueda surgir de líderes y pastores que no cumplan con las reglas que imponen. A su vez, las posiciones medias y duras cuestionan la actitud distante de la periferia que negocia los marcadores identitarios que propone el Evangelio. En este espacio de puntos de vista, como en cualquier otro, la autenticidad es fundamentalmente un problema de posición, es decir, un problema relacional. Por eso los estudios sociológicos sobre la religión en las cárceles deberían, en principio, evitar las referencias genéricas al creyente evangélico y ver en todo caso desde qué lugar se habita el pabellón y cuál es la composición de este. Analizar si se trata de pabellones con una población mayoritariamente periférica y en parte marginal, sin cuadros medios consolidados y con un núcleo duro débil, o si, por el contrario, las posiciones medias y duras se encuentran afianzadas, generando nuevos roles y espacios de contención para los periféricos, como es el caso de la Unidad 25. Es probable que el peso específico de cada una de estas posiciones, como puntos de intersección donde se moldea la subjetividad carcelaria-evangélica, contribuya a definir las dinámicas internas de los pabellones, ya sea que se disuelvan y se dispersen en el SPB o que logren proyectarse hacia adentro y hacia afuera de una institución total en crisis.

Referencias y bibliografía general

- Algranti, J. (2010), *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, CICCUS, "Morfología interna de las mega-iglesias: una estructura en movimiento", pp. 93-133.
- y D. Setton (2010), "Analyse de la périphérie institutionnelle dans le cadre des organisations religieuses. Étude comparative sur les formes d'appartenance dans les champs religieux judaïque et néopentecôtiste à Buenos Aires", *Revue Horizon Sociologique*, N° 3, Québec, UQÀM, Faculté des Sciences Humaines-Département de Sociologie, pp. 1-19.
- Andersern M. y A. Suárez, Agustina (2009), "El Espíritu Santo es el que gobierna: los pabellones evangélicos y la terciarización del gobierno carcelario", V Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Bourdieu, P. (2007), *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, "El espacio de los puntos de vista".

- Brardinelli, R. (2007), "Religión y Derechos Humanos en los penales bonaerenses", XIV Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina, Buenos Aires, ACSRM, septiembre, CD-ROM.
- Daroqui, A. (2002), "La cárcel del presente, su 'sentido' como práctica de secuestro institucional", en Gayol, S. y G. Kessler (comps.), *Violencia, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial, Universidad Nacional General San Martín.
- *et al.* (2009), "Dios agradece su obediencia: la 'terciarización' del gobierno intramuros en la cárcel de Olmos", XXVII Congreso ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología), Buenos Aires, Argentina, CD ROM.
- Fortín, P., P. Machiavello y J. Paulucci (2009), "La influencia del discurso evangélico en la Unidad 37 de Villa Cacique Bárker", tesis de licenciatura en Comunicación Social, Buenos Aires, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.
- Goffman, E. (2004), *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, "Sobre las características de las instituciones totales", pp. 15-118.
- James, W. (1996), *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Planeta-Agostini, "Conferencia II: La realidad de lo no visible", pp. 51-69.
- Lenita Scheliga, E. (2005), "Trajetórias religiosas e experiências prisionais: a conversão em uma instituição penal", *Religiões e Prisões*, Nº 61, Río de Janeiro, ISER, pp. 75-86.
- Míguez, D. (2008), *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*, Buenos Aires, Biblos.
- Ordóñez Vargas, L. (2005), "Religiosidade: mecanismos de sobrevivencia na penitenciária feminina do Distrito Federal", *Religiões e Prisões*, Nº 61, Río de Janeiro, ISER, pp. 30-40.
- Segato, R. (2001), "Religião, Vida Carceraria e Direitos", en Novaes Regina (org.), *Direitos Humanos, Temas e Perspetivas*, Río de Janeiro, ABA/MAUAD/Fundación Ford.
- Setton, D. (2010), "Legitimidades modernas y premodernas en la construcción de una identidad judía en la Argentina del siglo XXI", tesis doctoral defendida en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Vallejos, A. (2008), "El evangelismo pentecostal en las cárceles del Servicio Penitenciario Bonaerense", tesis de licenciatura en Trabajo Social, defendida en la Universidad Nacional de la Matanza, Buenos Aires.
- Wright Mills, C. (2005), *La élite del poder*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, "Los muy ricos", pp. 95-117.

[Evaluado el 14 de mayo de 2012.]

Autor

Joaquín Algranti es licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires y doctor en Ciencias sociales por la misma universidad y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia. Es profesor titular del seminario de Sociología de la Religión de la Universidad del Salvador. También se desempeña como docente en las materias Historia del pensamiento sociológico II y es investigador asistente del Conicet, dentro del área de Sociedad Cultura y Religión del CEIL-PIETTE.

Publicaciones recientes:

—— *Política y religión en los márgenes*, 2010.

—— “Réflexions sur la souffrance sociale et la religion. Une étude sur le changement de la valorisation des expériences négatives dans le néo-pentecôtisme argentin”, *Socio-Anthropologie*, 2010.

—— “La religión como cultura material. Socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico”, *Horizontes Antropológicos*, 2011.

Cómo citar este artículo:

Algranti, Joaquín, “La realidad carcelaria y sus variaciones religiosas. Un estudio sobre las formas de habitar los pabellones evangélicos”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 27-43.

Daniel Míguez

Los universos morales en el mundo del delito.

**LAS LÓGICAS DE RECONVERSIÓN EN
CONTEXTOS DE INSTITUCIONALIZACIÓN**

Introducción

Entre los años 1998 y 2004 realicé un extenso trabajo de campo entre jóvenes en conflicto con la ley penal.¹ Se trató de una indagación etnográfica que, en parte, tuvo lugar en los espacios públicos —esquinas, barrios, plazas— en las que estos jóvenes suelen encontrarse. Además, investigué en programas confesionales no oficiales destinados a la reintegración social de adictos que en algunos casos tenían o habían tenido causas penales y también trabajé en institutos de menores y programas de “rehabilitación” con reconocimiento oficial. Además, acompañé en esos años a pastores pentecostales que visitaban las cárceles buscando convertir a quienes se encontraban en prisión. Durante ese prolongado trabajo reconstruí más o menos sistemáticamente las trayectorias biográficas de un significativo número de jóvenes, la mayoría entre los 15 y los 25 años. Este artículo se basa en una selección de registros de campo que incluyen las trayectorias de unos 95 jóvenes que conocí durante esa indagación.

En la trayectoria de estos jóvenes puede notarse algo que una sustantiva parte de la investigación sobre estos temas ha pasado por alto, que de una forma u otra muchos de esos jóvenes se involucraban en prácticas religiosas. Si bien en la mayoría de los casos se trataba de una religiosidad difusa y esporádica en la que se mezclaban creencias propias de la religiosidad popular católica y componentes de las tradiciones afrobrasileños,² en otros casos pude notar prácticas más sistemáticas que involucraban la participación en comunidades pentecostales. Esto ocurría generalmente en dos momentos, a veces en la prisión, cuando los jóvenes optaban por

¹ El trabajo se continuó luego hasta el 2008 mediante una encuesta y análisis estadísticos de fuentes secundarias.

² Como he mostrado en otro lugar (Míguez, 2009), en los últimos años puede notarse una significativa presencia de creencias de raíz afro entre los jóvenes en conflicto con la ley penal, sobre todo en los suburbios de Buenos Aires. Aunque como es sabido existen multiplicidad de variantes de religiosidad afrobrasileña, como la umbanda y el candomblé, utilizaremos aquí una designación genérica ya que no hay espacio para un análisis detallado de las distintas variantes y sus apropiaciones locales. En general, puede decirse que la variante encontrada es fundamentalmente la umbanda; sin embargo, es una variante de la misma en los elementos “africanistas” del candomblé y la relativización del dualismo cristiano que se manifiestan en la aparición de espíritus “bajos” tienen una presencia marcada. Un panorama más completo de la presencia e inserción de

ingresar a pabellones evangélicos (de “hermanitos” en el argot carcelario) y otras veces cuando, al buscar maneras de abandonar la droga y el delito, se internaban en programas confesionales de rehabilitación.

Contrariamente a lo que suele pensarse, el seguimiento prolongado mostró que rara vez esta conversión al pentecostalismo implicaba una estación definitiva en las trayectorias biográficas de los jóvenes. A las etapas de conversión evangélica podía seguirle, y frecuentemente lo hacía, el reingreso a la actividad delictiva e incluso la participación en otras alternativas religiosas en unos derroteros oscilantes que mostraban una fluida transición entre mundos morales marcadamente diferenciados. Sin embargo, pese a proponer alternativas morales contrastantes, las opciones religiosas más exploradas (el pentecostalismo y la religiosidad popular con influencias afrobrasileñas) les permitían a sus practicantes desarrollar estrategias de adaptación y resistencia a la marginación que suelen padecer quienes se encuentran en conflicto con la ley.

En el caso del pentecostalismo las estrategias surgían de una propuesta moral que se asimilaba a los valores dominantes y contrastaba en alguna medida con el mundo del delito. En el caso de las creencias afrobrasileñas, se afirmaba el universo moral propio de los jóvenes en conflicto con la ley que contrastaba con el convencional. Pese a estas diferencias, ambas alternativas eran valoradas por los jóvenes aunque en instancias distintas de sus trayectorias biográficas. Así, lo que nos proponemos en este trabajo es develar las lógicas subyacentes que producen estos efectos. En concreto, *buscamos comprender en qué radica la capacidad de interpelación de cada una de estas alternativas religiosas y junto con ello analizar las estrategias de adaptación y resistencia que habilitan a los jóvenes que se encuentran en conflicto con la ley penal*. Dadas las limitaciones de espacio, procederemos en este caso abstrayendo las lógicas que pueden vislumbrarse en las trayectorias biográficas de nuestros informantes, en lugar de intentar una pormenorizada reconstrucción etnográfica de los casos observados.

Mutaciones morales y marginalidad urbana

A esta altura está bastante claro que las transformaciones de la estructura social argentina que comenzaron a evidenciarse desde mediados de la década de 1970 en tasas crecientes de desempleo y pobreza se asociaron progresivamente con el incremento de las tasas de delito (Míguez y D'Angelo, 2006). Junto con ello, también es evidente que esta asociación no respondió a una mera ló-

las religiones afrobrasileñas en la Argentina puede consultarse en Frigerio y Carozzi (1992).

gica material. Es decir, no es que el incremento del delito se debió exclusivamente a que los afectados por la pobreza y el desempleo buscaron en el crimen la manera de procurar bienes a los que no podían acceder por medios legales. Lo que una buena parte de la investigación sugiere es que los niveles sostenidos de desempleo y pobreza dieron lugar a mutaciones en las formas de relación social y en el universo moral de los más afectados por ellos, y fue esto lo que promovió un sistema de representaciones y prácticas sociales en los que la transgresión normativa se hizo más natural y frecuente (Kessler, 2004; Míguez, 2008).

En este sentido, el incremento de la actividad delictiva no debe asociarse tanto con el mero aumento de la cantidad de desempleados o pobres, sino con una transformación de los tipos de pobreza existente. Como lo han mostrado Beccaria y Vinocour (1991), los procesos que se desencadenaron desde mediados de los años setenta implicaron una transformación no solo en la cantidad de pobres, sino también de las formas de la pobreza. Si hasta esa década la pobreza era mayoritariamente de carácter *transicional* (en un contexto de movilidad social ascendente, quienes sufrían de carencias materiales tenían expectativas de superarlas mediante el trabajo aplicado y la apuesta a ciclos educativos prolongados), a partir de esos años la pobreza comienza a ser incrementalmente estructural: la ausencia de movilidad social ascendente o, peor, formas descendentes de la misma generaron una pobreza “permanente” que se perpetuó intergeneracionalmente.

La particularidad de este tipo de pobreza es que produce tensiones en los sistemas de expectativas que estructuraban en torno de la familia, la educación y el trabajo los proyectos de vida de las nuevas generaciones. Así, las mutaciones de la estructura social que comienzan en los setenta y se extienden al menos hasta el primer lustro del siglo XXI no implican tan solo un aumento de las carencias materiales, sino el incremento de la marginación de importantes sectores de la población que vieron dificultado su acceso a los tradicionales canales de integración social.

Los efectos de estos procesos han sido complejos, ya que más que una destitución absoluta de los valores y las instituciones convencionales, los cambios han producido un universo moral en tensión que atraviesa a toda la sociedad. En una investigación reciente (Míguez e Isla, 2010) hemos notado que esta tensión se manifiesta como un apego en términos ideales o abstractos a los valores convencionales que entra en conflicto con la bastante ubicua sensación de que estos valores no rigen o no son respetados en el mundo de la cotidianeidad y las prácticas sociales “concretas”. Estas tensiones se manifiestan en un porcentaje significativo de la

población superior al 80%, que es algo más extendido –92,5%– entre los sectores más crudamente marginados y además se asocian con pronunciados niveles de violencia y transgresión en algunos grupos dentro de ellos. Así, cuando hablamos del universo moral del mundo del delito, estamos tomando a un sector social en el que los procesos de mutación en los sistemas de representación y en las prácticas sociales han sufrido sus manifestaciones más extremas. Pero que, no obstante ello, poseen un vínculo metonímico como casos “límite” de un sistema de transformaciones que afectaron a vastos sectores de la sociedad.

Contrariamente a lo que suele pensarse, los sistemas morales que predominan en el mundo del delito no implican una oposición lisa y llana a los valores dominantes. Si, por un lado, cierta simbología y partes del discurso en el mundo delictivo evidencian una lógica de oposición a la sociedad convencional, por otro lado existen otros rasgos que muestran cierto apego a los valores dominantes. Por ejemplo, la manera de autodenominarse y la condición de mayor jerarquía en el mundo del delito es la apropiación por la positiva de la categoría “delincuente”, o su homólogo en el lenguaje coloquial: “chorro” o “chorro de caño”. La lógica que subyace al uso de esta categoría como forma de autodenominación es la de inversión de sentido del uso convencional del término. Si en la sociedad convencional ser delincuente representa un disvalor, la moralidad delictiva invierte esa carga tornando a esta condición en la de más alto prestigio. Por supuesto, la oposición a la ley y, sobre todo, a la expresión más evidente y cotidiana de la ley como es la policía aparece además como la forma más extrema de alteridad.

Sin embargo, estas formas de oposición no predicán sobre el estatus de todo el sistema de valores dominantes. Por ejemplo, es común que en el momento de ser padres los jóvenes que se encuentran en conflicto con la ley intenten (aunque muchas veces fallidamente) abandonar la actividad delictiva y también la adicción a las drogas para asumir su rol siguiendo los modelos convencionales de la familia nuclear. Es también frecuente que intenten recurrentemente reinsertarse en las instituciones educativas, o que deseen que sus hijos tengan ciclos educativos extendidos que eviten su ingreso al mundo del delito. Es decir que si, por un lado, este universo moral se constituye como alternativa al orden dominante, a la vez coexisten en él la adhesión a esos principios extendidos y básicos de la sociedad de la que finalmente, aun en una situación de marginación, son parte.

El punto clave para entender cómo se constituye este universo moral en tensión es develar cómo se “elabora” esa ambigüedad. Y es importante señalar que cuando hablamos de elaboración no

nos estamos refiriendo necesariamente a un proceso racional de estructuración lógica de las alternativas morales disponibles, sino a sistemas a veces tácitos y otros explícitos de “creencias” que hacen posible la convivencia de estas alternativas. Por supuesto que intentar una exposición exhaustiva de estos asuntos aquí es imposible, por lo tanto tomaremos el caso de las prácticas religiosas como una ilustración de las formas de constitución de ese universo moral que ha sido explorado más exhaustivamente en otros trabajos (Isla y Valdez Morales, 2003; Isla, 2007; Míguez, 2006 y 2008).

Religiosidades delictivas

Uno de los elementos que nos llamó la atención desde el comienzo del trabajo de campo con jóvenes en conflicto con la ley es la recurrencia de prácticas religiosas “minimalistas” (Míguez, 2002a) en las que participaban muchos de ellos. Estas se manifestaban en tatuajes que portaban en sus cuerpos y que mostraban un interés oscilante por el mundo espiritual. En general, los tatuajes más frecuentes eran las imágenes de San La Muerte, a veces de San Jorge (como veremos, muy relacionado con las prácticas de la religiosidad afrobrasileña) y sobre todo en el inicio de nuestro trabajo de campo aparecía recurrentemente una figura que los jóvenes denominaban San Tuca o Santo de los Pibes Chorros. Cuando indagábamos sobre los significados que tenían estas imágenes para sus portadores en general recibíamos respuestas escuetas. La mayor parte de las veces los jóvenes mismos desacreditaban la importancia de esas imágenes que sin embargo se tatuaban con insistencia en sus cuerpos. La observación de sus trayectorias mostraba que la relevancia de estas figuras para ellos era circunstancial. Si por momentos las creencias religiosas que se plasmaban en el tatuaje era de menor importancia, en otros momentos la apelación a la protección de esas fuerzas espirituales se volvía fundamental para los jóvenes. Así, lo que solía surgir de las entrevistas es que estas figuras eran invocadas fundamentalmente para solicitar protección de la acción de la policía y además “éxito” (buenos botines y hechos “limpios” –sin víctimas, ni enfrentamientos–) en la práctica delictiva.

La figura de San Tuca o Santo de los Pibes Chorros ponía en evidencia una cuestión adicional. La imagen era la figura esquemática de un santo que remedaba el logotipo de una serie televisiva de las décadas de 1960 y 1970 y que la mayor parte de los jóvenes desconocía. Sin embargo, la elección de esa imagen mostraba una cuestión importante y era que ponía en evidencia una búsqueda.

La adopción de esa figura implicaba una suerte de “invención” de un santo específico de la delincuencia juvenil y la recurrente invocación de su protección mostraba la búsqueda de un mundo espiritual que pudiera amparar a la práctica del delito. En ese sentido, la figura de San Tuca y la creciente popularidad entre los jóvenes en conflicto con la ley en el mundo urbano de figuras como San La Muerte o la adopción, aunque fuere marginal y poco informada, de la espiritualidad afrobrasileña ponían en evidencia la necesidad de un panteón de fuerzas espirituales que pudieran ser interpeladas desde la práctica del delito. Dada la poca elaboración discursiva que hacían los jóvenes sobre estas figuras dificultaba conocer en el inicio del trabajo de campo exactamente qué implicaban estas búsquedas.

Hacia el final de nuestra investigación identificamos procesos de canonización de jóvenes que habían sido abatidos por la policía en los suburbios de Buenos Aires. El más conocido y que recurrentemente emergía en los medios de prensa era el caso de Frente Vital: un joven ultimado por la policía en una villa del norte del Gran Buenos Aires en 1999 y cuya tumba se había vuelto un lugar de culto. Los jóvenes llevaban ofrendas a Frente Vital con dos tipos de solicitudes algo diferenciadas. En un plano más convencional, generalmente las mujeres, le solicitaban su ayuda en cuestiones de amor y salud. Pero además los varones solían hacer demandas algo menos convencionales: protección y éxito en sus emprendimientos delictivos. La indagación sobre la forma en que se había producido la canonización de Frente Vital y el sustrato de creencias sobre el que esa canonización se había consolidado nos permitió comprender más acabadamente el significado de las prácticas religiosas embrionarias que percibíamos en los tatuajes que los jóvenes solían realizarse, pero a las que no podíamos acceder en entrevistas dado lo limitado de la elaboración discursiva en torno a ellas.

La hagiografía de Frente Vital que construían sus seguidores elaboraba su figura como la de un delincuente juvenil y adicto a las drogas que cometía los ilícitos más por placer que por necesidad. Se lo postulaba además como respondiendo a los cánones tradicionales de reciprocidad entre vecinos propio de los contextos de carencia material. Así, Frente era aceptado en su condición de delincuente y adicto, y reivindicado como alguien que actuaba como un compensador de las asimetrías sociales; una suerte de Robin Hood local que distribuía sus botines ayudando a quienes necesitaban en el acotado contexto de las redes interpersonales propias del espacio social en que habitaba. Los relatos sobre la forma en que fue abatido y los ritos funerarios que acompañaron su despedida también forman parte de las bases de su consagración como santo local. Los

relatos hablaban de una muerte injusta: Frente fue asesinado en el contexto de una persecución policial luego de haber robado en una mueblería. La injusticia radicaba en que fue ultimado cuando ya se había entregado y se encontraba desarmado. La reacción de los vecinos frente a esa muerte a mansalva es reconstruida como la de una “revuelta” en contra de la discrecionalidad del poder policial. Y los ritos funerarios en los que otros vecinos en conflicto con la ley lo habrían despedido con una salva de balazos señalarían la partida de un héroe, consagrado por su predisposición a la solidaridad y la injusticia de su muerte.

Es interesante notar que si la devoción y canonización de bandidos ha sido frecuente en el ámbito rural, la de Frente, además de darse en el ámbito urbano, presenta algunos “desplazamientos de sentido” que la hacen algo distinta de aquellas. En la mitología tradicional, las acciones ilegales de los bandidos se justificaban como la restitución de un orden moral dominante que había sido violado por comportamientos arbitrarios de las propias fuerzas del orden (la policía, el poder político o judicial, etc.). Así, las canonizaciones de bandidos no implicaban el cuestionamiento al orden legal o moral en general, sino a las desviaciones de ese mismo orden que resultaban de los abusos que solían cometer las autoridades consagradas por él (Hobsbawm, 1976). En contraste, mientras en la canonización de Frente Vital existe un cuestionamiento al comportamiento arbitrario de la policía, sus seguidores no hacen el intento de justificar a través de ello su condición de delincuente y adicto. El retrato colectivo de Frente Vital lo postula como alguien a quien le *gustaba* robar y consumir drogas, hábitos que no tenían justificación por su estado de carencia y sobre lo que no tenía remordimientos. Esta percepción legítima además algunas de las ofrendas poco convencionales que recibe. A la vez que en su tumba pueden encontrarse flores y muñecos de peluche ofrendados por quienes le solicitan ayuda en cuestiones de salud y amor, también es posible encontrar revólveres, pastillas de Rohipnol y cigarrillos de marihuana de quienes le piden protección de la policía y éxito en su accionar delictivo.

De esta manera, en contraste con las formas habituales de la reconstrucción mítica de los bandidos rurales, la canonización de Frente Vital no ha implicado la plena adaptación de las acciones de este a la moral dominante. Si en parte existe una continuidad entre la moral que se proyecta en la figura de Frente y los valores convencionales, en su imagen se legitima también un conjunto de valores alternativos y contradictorios con el orden que son “consagrados” al proyectarlos al mundo trascendente a través de su devoción.

Esta elaboración de la constitución moral de Frente es resultado de un complejo y en gran medida “implícito” sincretismo entre formas tradicionales del catolicismo popular y una muy idiosincrásica elaboración de tradiciones afrobrasileñas. En esa construcción muchas veces se aduce que Frente asistía a una curandera para pedir protección cuando cometía algún robo. Aunque la curandera no se consideraba a sí misma exactamente una *Mae de Santo* (nombre de los líderes en las religiones afrobrasileñas), la descripción de sus seguidores y de los rituales practicados por Frente muestran que había incorporado algunos ritos afrobrasileños. A través de la curandera, Frente se hizo seguidor de Ogum, representante del espíritu del metal y la guerra y que en el panteón católico es identificado con San Jorge. En la tradición afrobrasileña, Ogum acepta ofrendas terrenales como cerveza, cigarros y pochoclo.

Al ser Ogum una figura poco familiar para los argentinos, Frente —como muchos otros delincuentes juveniles en la Argentina— practicaba la devoción a San Jorge (paradójicamente también patrono de la policía). Además de haberse tatuado a San Jorge en la espalda, Frente le ofrendaba cigarros y cerveza para pedirle protección de la policía. Así, notablemente la contrafigura San Jorge/Ogum se volvió objeto de culto de los delincuentes juveniles y la policía, solo que en contraste con los segundos, los primeros realizan ofrendas poco convencionales en el catolicismo (cerveza, cigarrillos e incluso marihuana) y peticiones reñidas con la ley. En este sentido, si en la dimensión explícita los jóvenes en conflicto con la ley reconocen la figura de San Jorge, es claro que las creencias y las moralidades con las que practican esa “fe” conllevan los registros de las religiones afrobrasileñas. La devoción por Frente Vital parece haberse construido como continuidad de estas prácticas, ya que el tipo de peticiones y de ofrendas que recibe parecen responder a un patrón homólogo al que él practicaba en relación con San Jorge/Ogum.

Es importante enfatizar que esta suerte de consagración de una moral alternativa a través de la canonización de Frente no implica en todo la constitución de un sistema de valores totalmente opuestos a los convencionales. En continuidad con lo que parece ser el universo moral del mundo delictivo, la canonización de Frente reconoce a la vez principios de la moral convencional de los sectores sociales de los que provenía y otros más propios de los códigos que rigen en el crimen y en tensión con los primeros. Siguiendo los cánones del catolicismo popular, Frente interviene en cuestiones de amor y salud y es reconocido por su solidaridad con los vecinos. Pero a la vez que esto es parte del patrimonio moral de Frente, este también incluye ciertas prácticas transgresoras, como

el consumo de drogas, el delito y la enemistad con la policía. Así, lo que parece plasmarse en la devoción por Frente en continuidad con las tradiciones afrobrasileñas es un orden moral menos dualista y normativo que el dominante en nuestra sociedad y que se expresa habitualmente en la tradición judeocristiana.

[En las religiones afrobrasileñas] las relaciones entre los dioses y los seres humanos, como sucede en otras antiguas religiones politeístas, eran guiadas por preceptos y tabúes sacrificiales. Cada Orishá tenía reglas prescriptivas y restrictivas aplicables a sus devotos, como puede ser observado en el candomblé, donde no hay ningún código de conducta que pueda ser indistintamente aplicado a todos los miembros de la sociedad. Mientras que en la tradición cristiana una ley unificada es la llave de un sistema universal que clasifica todo como parte del bien y del mal, concebidas como categorías mutuamente excluyentes (Prandi, 2001: 62; traducción de DM).

En síntesis, la devoción por Frente surge como una cristalización posible de un tipo de religiosidad que podríamos llamar minimalista y eventual, que da lugar a prácticas esporádicas y ancladas en una ritualidad y en creencias poco verbalizadas. Si bien esta religiosidad excede las devociones propias del mundo criminal, en el caso de Frente (y otras variantes que no se analizan aquí, como San La Muerte o el Gauchito Gil) lo que estas constituyen es un panteón espiritual más acorde al carácter circunstancial en el que los sectores marginados deben practicar su moralidad. Dado que estos tienen un control restringido de las condiciones en las que actúan y de la propia trayectoria de vida, es difícil para ellos establecer principios rectores *universales* a los que ajustar su conducta en todo tiempo y lugar. En estas condiciones, parece más adecuado un orden moral en el que no aparecen consagrados principios absolutos, sino una lógica situacional que otorga lugar a la posibilidad y el deseo.³ En un contexto en el que la alternancia entre, por ejemplo, valorar la familia y la educación o preferir el consumo de drogas, la ilegalidad y la violencia es resultado de condiciones coyunturales, una moral dualista se transforma en una vara que condena sistemáticamente algunas de las opciones disponibles. En cambio, un orden moral y trascendente que consagra la oportunidad y el deseo admite y legitima trayectorias más oscilantes entre lo que el orden moral y legal dominante postula como principios excluyentes de “bien y mal”. Aceptar esa dualidad facilita estrategias de sobrevivencia y autovaloración en contextos extremadamente desfavorables.

³ Seguimos aquí la siguiente observación de Prandi (1996: 151): “[...] las religiones afrobrasileñas son religiones que aceptan el mundo tal como es. Este mundo es considerado un lugar donde todas las realizaciones personales son moralmente deseables y posibles. El buen seguidor de la religión de los orishás debe hacer todo lo posible para que sus deseos se cumplan, pues es a través de la realización humana que los dioses se vuelven más fuertes y pueden ayudarlos más. Ese empeño por ser feliz no puede ceder frente a ninguna barrera, incluso si la felicidad de uno implica el infortunio de otro” (traducción de DM). Howe y Fry (1975) también destacaron tempranamente que el principal contraste entre la tradición evangélica y las prácticas de espiritismo afrobrasileño era que mientras las primeras postulaban un vínculo normativo entre el ser trascendente y los fieles, en el segundo caso este respondía más a una lógica situada y eventual de la negociación y la reciprocidad.

Ahora bien, si esta estrategia permite formas de “adaptación y resistencia” de quienes se encuentran en la marginación al consagrar un universo espiritual que legitima y provee recursos para desarrollar un estilo de vida en tensión con los valores dominantes, a su vez esa misma posibilidad introduce limitaciones. En algún sentido estas prácticas proveen recursos y elementos legitimantes para quienes deben adaptarse y resistir “en” la marginación; permiten tolerar la carencia y el estigma pero consolidando un mundo de prácticas y representaciones que favorecen la reproducción de esas condiciones. Así, proveen de menores alternativas para plantearse y desarrollar estrategias que al menos postulen para sí mismos la superación de la condición de marginación. En este sentido, la opción por el pentecostalismo parece plantear un sistema de posibilidades y limitaciones inverso al que habilita este tipo de religiosidad popular.

Pentecostalismo y pacificación

Durante la década de 1980 la expansión del pentecostalismo entre los estratos más postergados de la sociedad despertó la curiosidad de una vasta cantidad de científicos sociales.⁴ Ahora, luego de varias décadas de investigación, el fenómeno es ya escasamente novedoso. La capacidad del pentecostalismo de interpelar las situaciones de marginalidad y pobreza y ofrecer recursos fundamentalmente de carácter cultural y moral para sobrellevar las carencias materiales y el estigma social han sido bastante explorados, tanto en los trabajos pioneros como en los más recientes (Roberts, 1968; Reina y Schwartz, 1974; Sexton, 1978; Gill, 1993; Mariz, 1994; Garrard-Burnett, 2009).

La mayor parte de la investigación ha señalado que esta capacidad del pentecostalismo proviene de dos cualidades fundamentales. Por un lado, dado que el pentecostalismo suele construir sus liderazgos con agentes de los propios sectores en los que se expande, en su discurso y sus ritos se amalgaman los componentes doctrinales del pentecostalismo (su teología) con componentes culturales de los propios sectores en los que se desarrolla. Esta construcción sobre la base de un doble código, a la vez interno y externo, dota al pentecostalismo de una gran capacidad de interpelación a los sectores socialmente postergados, ya que su discurso y ritualidad a la vez reconoce su condición y su lenguaje pero lo cuestiona proponiendo modelos alternativos de articulación social y proyección biográfica. Por otro lado, el pentecostalismo ha mostrado una importante capacidad de proveer recursos cul-

⁴ De hecho puede reconocerse en las obras de Willems (1967) y D'Epinay (1968), los dos trabajos señeros en el área. Luego las obras de Martin (1990) y Stoll (1991) reabrieron el campo y fueron seguidas por una vasta producción imposible de resumir aquí.

turales y psicológicos para soportar las condiciones que se asocian con la marginación.

Como veremos, son estas mismas cualidades del pentecostalismo, su capacidad de interpelar y proveer recursos que mejoran la “resiliencia” frente a la marginación, los que explican su presencia en el sistema carcelario, no solo argentino sino de varias partes del mundo. Como se sabe, el pentecostalismo comenzó a crecer en las cárceles de la Argentina hasta el punto de que pabellones enteros han sido ocupados por nuevos conversos. En mi indagación sobre este proceso pude observar que la expansión del pentecostalismo en las cárceles responde a una lógica básica similar, pero con algunas variantes, respecto de su expansión en el conjunto de los sectores socialmente postergados. Un componente que me llamó la atención en este sentido es la centralidad del cuerpo en el pentecostalismo “carcelario”.

La importancia y la centralidad del cuerpo en los ritos pentecostales ha sido algo recurrentemente destacado. Al contrario de las variantes más “intelectuales” del protestantismo, el pentecostalismo siempre se ha caracterizado por colocar el cuerpo en el centro de la escena. El mismo hecho del “bautismo en el espíritu” que implica la *incorporación* del Espíritu Santo en los fieles ya indica esta centralidad. Sin embargo, mi observación en los contextos penitenciarios muestra que esta dimensión cobra allí incluso un mayor protagonismo.

Para entender esto un dato importante es que el cuerpo y la corporeidad son componentes también centrales en las formas de vinculación social propias del mundo penitenciario. Como he mostrado en otro lado (Míguez, 2008), en la cultura carcelaria las formas de establecer pertenencia, prestigio, dirimir jerarquías o expresar estados emocionales tienen que ver con el uso del cuerpo. Este uso del cuerpo no tiene tan solo una dimensión instrumental destinada a controlar o someter a otros, sino que también posee una dimensión emocional y expresiva. El cuerpo se utiliza en la confrontación física que media en la construcción y regulación de vínculos sociales (la pertenencia, las jerarquías, el prestigio, etc., se dirimen “peleando”) y además en la autoflagelación que constituye un recurso de expresión emocional bastante común: la angustia producida por el encierro muchas veces se “procesa” autoinfligiéndose heridas. Así, el uso de la fuerza o el ejercicio de la violencia contra sí o contra otros poseen una dimensión “expresiva”, ya sea del propio estado emocional como de las posiciones de las personas en la estructura social interna del mundo carcelario.

Es notable en este contexto como la “corporeidad” también es utilizada en la ritualidad pentecostal con una lógica que a su

vez incorpora y reforma los usos del cuerpo propios de la cultura carcelaria. Por ejemplo, uno de los problemas centrales en los pabellones pentecostales es establecer si quienes están en ellos son realmente conversos o si buscan estar allí por conveniencia (Scheliga, 2005). Una de las maneras en que he observado que se intenta dirimir la pertenencia es mediante una suerte de rito de iniciación por el cual el aspirante a interno de un pabellón pentecostal debe rezar durante prolongadas horas de rodillas y repitiendo de memoria versículos bíblicos. Este rito ordálico coloca el sufrimiento físico en el centro de la escena, ocupando un lugar homólogo al de las peleas que los internos deben dar al llegar a un pabellón para ser aceptados como “delincuentes”. También, las narrativas de algunos internos que a su vez oficiaban como pastores de sus pabellones refieren a la necesidad ocasional de pelear con los jefes de otros pabellones comunes para ganar el derecho de incorporar a nuevos conversos a su feligresía, lo que era reinterpretado como parte de la “guerra espiritual” que los seguidores de Dios debían dar en contra de las fuerzas del “maligno” (Acebal, 2009).

Ahora bien, si estos ejemplos muestran que los pentecostales construyen una ritualidad que tiene homologías y vasos comunicantes con la cultura carcelaria, también se utiliza la propia corporeidad para interpelar y reformar las representaciones y las prácticas propias de esa cultura. Por ejemplo, en comparación con otras manifestaciones del pentecostalismo que he podido observar, el que se desarrolla en las cárceles y en los programas de reintegración de adictos con trayectorias delictivas hace un marcado énfasis en la creación de climas de calma y relajación durante sus ceremonias religiosas (Míguez, 2002b). Si bien existe un espacio para la predicación, esta suele ser breve y poco elaborada, mientras que una gran parte de la celebración religiosa se desarrolla con música, que suele pasar del canto fervoroso a extensos momentos de calma. En esos momentos, la música acompaña a un rezo silencioso y también a una actitud física de compungimiento y retraimiento que se expresa en la asunción de posiciones fetales o de postración. Así, la ritualidad pentecostal habilita una vía alternativa de manifestación física del dolor y, al ser un ritual colectivo, genera una experiencia de “*communitas*” que opera como regulador alternativo y no violento del sistema interno de relaciones sociales.

Estas experiencias físicas operan además como soporte de pautas alternativas de relación social que suplantán las que predominan en el mundo carcelario. En este sentido, vuelven a darse las relaciones de homología y reforma que observamos en el campo de la corporeidad. Los pabellones pentecostales suelen tener una estructura fuertemente piramidal, que remeda las “ranchadas”

(denominación de los grupos de internos) que regulan la vida carcelaria en los pabellones comunes. Sin embargo, la manera de dirimir posiciones dentro de ellos excluye explícitamente la confrontación física. De forma tal que si en términos de organización social subsisten los patrones de ordenamiento jerárquico, es el respeto por la ritualidad y la doctrina religiosa lo que establece las posiciones dentro de él y no el uso de la fuerza o lo “prontuarios” judiciales.

Junto con estos elementos que marcan los énfasis particulares del pentecostalismo dentro del mundo carcelario, coexisten las formas más extendidas y habituales con que el pentecostalismo interpela y otorga recursos a los sectores que experimentan marginación. Se ha establecido una y otra vez en las indagaciones sobre la expansión del pentecostalismo en los sectores humildes que este produce un significativo conjunto de experiencias de dignificación y “empoderamiento” de los conversos. Una de las maneras en que esto ocurre es porque el pentecostalismo otorga las bases culturales para que sus fieles sientan la capacidad de trazar proyectos de vida de mediano y largo plazo a sus seguidores. El hecho de que las iglesias pentecostales sean estructuras abiertas que no requieren de altos niveles de calificación para alcanzar el liderazgo hace que cualquier persona, independientemente de su condición social, pueda acceder a posiciones de conducción institucional. En esa lógica, cualquier seguidor del credo pentecostal encuentra el contexto apropiado para proponerse una carrera de crecimiento “espiritual”, pero, junto a ello, de creciente reconocimiento en el seno de la organización religiosa. Además, la posibilidad que abre la liturgia pentecostal de que las fuerzas sagradas intervengan directamente en la vida de los fieles hace que estos sientan que cualquier obstáculo que enfrenten tiene un propósito y podrá ser superado en la búsqueda de seguir el derrotero que Dios ha preestablecido para cada uno de sus seguidores (Mariz, 1994). Así, el pentecostalismo otorga a los humildes un sentido existencial y una sensación de control sobre sus vidas que las condiciones de inestabilidad propias de la marginación suelen sustraerles a los humildes.

Junto con estos elementos, el pentecostalismo habilita estrategias de dignificación. El hecho de que la teología pentecostal resalte la condición de hijos de Dios para cada uno de sus fieles, les restituye un valor en tanto individuos que las posiciones subordinadas que ocupan en la estructura social suelen negarles. Además, algunos elementos rituales del pentecostalismo, como el trato formal entre los fieles, las maneras discretas de vestir, la adquisición de un vocabulario más sofisticado que proviene del uso de la Biblia, permiten neutralizar alguno de los rasgos característicos de la

marginación sobre los que se reproducen habitualmente los estigmas que afectan a ese sector social (Bobsin, 1984).

Es interesante notar cómo esta lógica general que opera en todos los contextos en los que el pentecostalismo se ha extendido también penetra en el mundo carcelario. Por ejemplo, he podido observar que es frecuente que los conversos soliciten a quienes los visitan desde el exterior que les provean de ropa formal. La obtención de un “traje” para usar en el presidio fue, en algunos casos, parte de una estrategia muy clara para lograr reconocimiento por parte de los pares, sobre todo entre quienes aspiraban a posiciones de liderazgo. Por otro lado, la incorporación del lenguaje bíblico adquirido en la predicación y en los “testimonios” les permite a los internos enriquecer su vocabulario, algo que fue recurrentemente señalado por los conversos como elemento de dignificación: “ahora puedo hablar en todos lados”; “puedo hablar con cualquier persona sin que se dé cuenta enseguida que estuve en la cárcel”; “hablo con las palabras que nos dio el Señor y no por la boca de Satanás”.

Lo que he podido observar es que el principal efecto de estos elementos provistos por el pentecostalismo es el de modificar las pautas de interacción entre los internos en el contexto carcelario. Como ya señalamos, en los pabellones comunes la regulación de los vínculos internos tiene como un componente nodal el uso de la fuerza física. A través de ella se construye un sistema marcadamente piramidal y oneroso sobre los que ocupan las posiciones más bajas de esa estructura social interna de los pabellones carcelarios. Además del castigo físico recurrente, que suele producir heridas graves y en ocasiones la muerte, los “perdedores” de ese sistema están expuestos a una suerte de régimen de semiesclavitud en el que deben someterse a la realización de tareas indignas, las más de las veces a cambio, apenas, de la sobrevivencia. En contraposición, los pabellones pentecostales ofrecen un contexto de mayor seguridad y previsibilidad. La lógica del sobresalto, la confrontación y el riesgo que es parte de la cotidianeidad carcelaria en los pabellones comunes, es sustituida en los pentecostales por una deliberada búsqueda de la armonía y el respeto, que alivia las tensiones de la vida en la prisión. El éxito de esta alternativa religiosa se debe, entonces, en parte a su capacidad para interpelar y convertir a personas en conflicto con la ley. Pero también se produce porque aun para quienes no son creyentes los pabellones pentecostales representan un espacio de seguridad y protección en comparación con los demás ámbitos carcelarios.⁵ Así, la preocupación de los pentecostales por distinguir a los conversos legítimos de los ilegítimos tiene que ver con que esas dinámicas de pacificación atraen tanto a

⁵ Smild (2003) también ha notado este efecto pacificador del pentecostalismo entre las pandillas juveniles de Caracas.

quienes están en una verdadera búsqueda espiritual como a quienes, sin participar en realidad de la “fe”, buscan un contexto de mayor seguridad.

Sin embargo, una cuestión que pudimos advertir al explorar trayectorias prolongadas es que pasar por un pabellón pentecostal, aun en el caso de aquellos que honestamente habían participado de la “fe”, no evitaba definitivamente futuros reingresos al mundo del delito.⁶ Como señalamos al inicio, existieron varios casos entre quienes conocimos en pabellones y programas pentecostales que volvieron a la actividad delictiva y a la cárcel, y que además se involucraron en las prácticas religiosas propias de ese mundo: la devoción a San La Muerte, San Jorge/Ogum o el Gauchito Gil. En parte estas alternancias se explicaban por la participación en distintas redes de sociabilidad, inclinadas en uno u otro sentido, con las que estos actores se involucraban dentro y fuera de la cárcel. Pero además ellas se relacionaban con las opciones que se materializaban en uno u otro contexto. Como veremos, las posibilidades y las limitaciones que se encuentran en los mundos intra y extracarcelarios ponen en evidencia las lógicas con las que se opta por uno u otro universo moral.

Conclusiones: alternancias morales en el mundo del delito

Uno de los puntos de contraste más marcados que existen al comparar moralidades tomando el pentecostalismo y la religiosidad popular con influencias afrobrasileñas como puntos de referencia remite al carácter normativo y dualista del primero, en comparación con la lógica de la oportunidad y el deseo que predomina en el segundo caso. El carácter pacificador del pentecostalismo surge de que su capacidad de interpelación y los recursos que provee a los marginados instituyen una lógica normativa de conducta que hace a las acciones de los involucrados mutuamente previsibles. Además, la ritualidad y la doctrina pentecostal otorgan recursos complementarios a quienes padecen la marginación, aportando elementos que permiten a quienes se encuentran en condiciones desfavorables adaptarse e integrarse a la sociedad convencional. Así, el pentecostalismo habilita estrategias adaptativas que si bien implican algún grado de cuestionamiento simbólico del orden social dominante favorecen, más allá de ello, una actitud de pasividad e integración frente a ese orden. De esa manera, el pentecostalismo genera estrategias que benefician la condición de los marginados, pero en muchos casos reproducien-

⁶ Segato (2005) ha notado también que la reincidencia de los conversos no difiere significativamente del conjunto de la población carcelaria.

do el estigma y la condena moral al universo de proveniencia de esos actores. En este sentido, genera una dificultad que surge de la misma estrategia que habilita. Cuando los “efectos” benéficos que esta estrategia procura no se producen –algo que puede suceder por una variedad bastante amplia de circunstancias– el sistema de creencias pentecostal suele “defenderse” recrudesciendo el estigma sobre el (fallido) converso.

En el caso del pentecostalismo penitenciario, esto suele suceder porque al salir del presidio muchas veces no se obtienen con facilidad los beneficios que supuestamente deberían surgir de la reforma moral que se ha operado en la cárcel. Es decir, si la “fe” debería ser un recurso para acceder a un trabajo “honesto” y suficientemente remunerado o si debería facilitar la restitución de lazos familiares dañados, el hecho de que esto muchas veces no ocurra es imputado a una carencia del fiel: falta de fe, de perseverancia o de “paciencia”. Así, si el pentecostalismo puede tener un efecto “balsámico” en contextos controlados como el presidio o la comunidad terapéutica, en los que su misma impronta provee los efectos que promete, su ocasional falla en contextos no controlados puede dar lugar a la reproducción de los estigmas, la crisis de autoestima y la falta de discernimiento de causas “extra-espirituales” que inciden en el derrotero social de los marginados.

Ahora, es interesante notar que cuando esto sucede los actores no necesariamente quedan atrapados en las fronteras morales y sociales que el pentecostalismo propone. Como señalamos, las trayectorias religiosas de jóvenes en conflicto con la ley muestran que la oscilación entre alternativas morales contrapuestas es frecuente. En este sentido, la moralidad provista por la religiosidad popular con influencias afrobrasileñas habilita un paso más fluido entre la moral convencional y otra en que los valores dominantes y su expresión en el orden legal es relativizado y subordinado a las condiciones concretas de existencia a la que los marginados deben adaptarse. Así, y como ya señalamos, este tipo de religiosidad opera como neutralizador de los estigmas que suelen pesar sobre los sectores marginados, no tanto proponiendo su reforma moral y social sino legitimando sus hábitos y sus sistemas de valores alternativos.

El problema con esta forma de adaptación es que si bien logra disputar la legitimidad del orden convencional al consagrar en alguna medida un orden alternativo, este es a su vez un orden en el que los vínculos internos pueden ser altamente onerosos para sus propios participantes. Como lo hemos indicado, el orden social carcelario se basa en la capacidad de imposición de unos sobre otros, reproduciendo condiciones de alta inestabilidad y precarie-

dad para el conjunto de los internos que, además, son fuertemente opresivos para los “perdedores” en ese orden social. Es este escenario, entonces, el que a su vez impulsa a que quienes participan en él busquen las alternativas que, con sus propias limitaciones, proponen las comunidades pentecostales.

En síntesis, la comparación que hemos realizado sugiere que, tal como lo ha señalado Segato (2001: 139), el contraste entre las religiones de “superioridad moral” como el pentecostalismo y aquellas “trágicas” como las afrobrasileñas es que mientras las segundas promueven la adaptación por aceptación del mundo tal como es, la primera promueve la integración por la transformación del sujeto hacia la moral dominante. Así, el panteón espiritual que surge de esta variedad de alternativas religiosas pone a disposición de los marginados fuerzas espirituales que pueden colaborar en ese inestable y cambiante mundo social en el que habitan. Pero como cada alternativa incluye también limitaciones y costos, nunca o casi nunca estas representan “estaciones definitivas” en los derroteros morales de los socialmente marginados. La composición de este vasto universo espiritual permite constituir un menú de alternativas disponibles para de alguna manera enfrentar la marginación, pero solo en muy pocos casos estas fuerzas son suficientes para salir definitivamente de ella.

Referencias y bibliografía

- Acebal, M. (2009), “La guerra espiritual en el Penal Coronda: el rol de los sistemas semióticos en el proceso de conversión religiosa”, *Question*, N° 21, pp. 1-9.
- Beccaria, L. y P. Vinocour (1991), *La pobreza del ajuste o el ajuste de la pobreza*, Buenos Aires, UNICEF.
- Bobsin, O. (1984), “Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação”, tesis de maestría de la Universidad Católica de San Pablo.
- D'Epinay, C. (1968), *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Editorial Pacífico.
- Frigerio, A. y M. Carozzi (1992), “Las religiones afro-brasileñas en Argentina”, *Cuadernos de Antropología*, N° 10, pp. 1-23.
- Garrard-Burnett, V. (2009), “Casting out demons in Almolonga: Spiritual warfare and economic development in a Mayan town”, en D. Westlund (ed.), *Global Pentecostalism. Encounters with other religious traditions*, Londres, Tauris.
- Gill, L. (1993), “Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia”, en David Stoll y Virginia Garrard-Burnett (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press.

- Hobsbawm, E. (1976), *Bandidos*, Barcelona, Ariel.
- Howe, G. y P. Fry (1975), "Duas respostas a Aflição: Umbanda e Pentecostalismo", *Debate e Critica* (6), pp. 27-53.
- Isla, A. (2007), "La calle, la cárcel y otras rutinas de los ladrones", en L. Dammert (comp.), *Seguridad ciudadana: experiencias y desafíos*, Valparaíso, Red URB-AL.
- y C. Valdez-Morales (2003), "Los malvados. Reflexiones desde las perspectivas de los ladrones", en A. Isla y D. Míguez (comps.), *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los años '90*, Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.
- Kessler, G. (2004), *Sociología del delito amateur*, Buenos Aires, Paidós.
- Mariz, C. (1994), *Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil*, Filadelfia, Temple University Press.
- Martin, D. (1990), *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
- Míguez, D. (2002a), "Las creencias de los pibes chorros: dimensiones contestatarias de una religión minimalista", ponencia presentada en las I Jornadas Internacionales sobre Alternativas Religiosas, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales/ CONICET.
- (2002b), "Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes", *Religião e Sociedade*, vol. 1, N° 22, pp. 21-56.
- (2006), "Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la periferia de Buenos Aires", en D. Míguez y P. Semán (comps.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos.
- (2008), *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*, Buenos Aires, Biblos.
- (2009), "Religion as blurred moral boundaries: Umbanda and pentecostalism in a changing social context", en D. Westerlund (ed.), *Global pentecostalism. Encounters with other religious traditions*, Londres, Tauris.
- y L. D'Angelo (2006), "Relaciones relativas. Delito y desempleo en la Provincia de Buenos Aires 1980-2000", *Desarrollo Económico*, 46 (182), pp. 49-64.
- Míguez, D. y A. Isla (2010), *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*, Buenos Aires, Paidós.
- Prandi, R. (1996), "Pombagira e as faces inconfessas do Brasil", en Reginaldo Prandi (ed.), *Herdeiras do Axé*, San Pablo, Hucitec.
- (2001), "Exu, de mesageiro a diabo sincretismo católico e demonização do Orixá Exu", *Revista de Sociología de la Universidad de San Pablo*, N° 50, pp. 56-71.
- Reina, R. y N. Schwartz (1974), "The structural context of religious conversion in Petén, Guatemala: Status, community and multicomunity", *American Ethnologist*, vol. 1, N° 1, pp. 157-191.
- Roberts, B. (1968), "Protestant groups and coping with urban life in Guatemala City", *American Journal of Sociology*, N° 73, pp. 23-45.

- Scheliga, E. (2005), "Y me visitaste cuando estuve preso. Sobre la conversión religiosa en unidades penales de máxima seguridad", *Athenea Digital*, N° 7, pp 1-9.
- Segato, R. (2001), "Religião, vida carceraria e direitos humanos", en R. Novaes (comp.), *Direitos Humanos. Temas e perspectivas*, Río de Janeiro, MAUAD.
- (2005), "El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto. Habla preso: el Derecho Humano a la palabra en la cárcel", en M. Allende Serra (ed.), *Diversidade cultural e desenvolvimento urbano*, San Pablo, Iluminuras.
- Sexton, J. (1978), "Protestantism and modernization in two Guatemalan Towns", *American Ethnologist*, vol. 5, N° 2, pp. 280-302.
- Smild, D. (2003), "Worthless enemies and exasperating victims: Confronting violence through Pentecostalism in Caracas", ponencia presentada en la reunión anual de la American Sociological Association.
- Stoll, D. (1990), *Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth*, Berkeley, University of California Press.
- Willems, E. (1967), *Followers of the new faith*, Nashville, Vanderbilt University.

[Evaluado el 7 de mayo de 2012.]

Autor

Daniel Pedro Míguez es doctor en Antropología por la Universidad Ámsterdam, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, director del Instituto de Estudios Histórico Sociales y profesor de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Publicaciones recientes:

— "Las dinámicas de un pánico moral: hechos y percepciones en la construcción social de la violencia escolar", *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, N° 2, Universidad Nacional de La Plata,

— con Alejandro Isla, *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*, Buenos Aires, Paidós, 2010

— con Alejandro Isla, "Formations of violence in post-dictatorial contexts: Logics of confrontation between the police and the young urban poor in contemporary Argentina", *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)*, vol. 5 (2), 2011.

Cómo citar este artículo:

Míguez, Daniel, "Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización", *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 45-63.

Laura Ordóñez Vargas

Humanização prisional e religião

REFLEXÕES A PARTIR DO MÉTODO

DE GESTÃO CARCERÁRIA APAC

“Prisões, nem as de amor”.

FERNANDO PESSOA

Introdução

Quando me lembro de todas as prisões nas que já entrei, o primeiro que vem à memória é o barulho de cada abrir e fechar das grades sinalizando o caminho de acesso ao seu interior. Intimamente fundido com ele está o cheiro da prisão. Aquele cheiro forte e penetrante, uma junção de suor impregnado de medo, raiva, insônia, angústia e solidão manifestas no odor. Enfim, um cheiro de cativeiro, de confinamento, inesquecível, de jaula; só entrando em uma prisão para senti-lo. Sua intensidade me dizia, como um termômetro, como estavam os ânimos lá dentro, e quando o ambiente estava mais tenso que o normal, tornava-se ainda mais intenso. E nas APACs –Associação de Proteção e Assistência aos Condenados–, tema deste artigo, não foi distinto: apesar de todas as diferenças, me resultou impossível esquecer que estava em uma prisão. O corpo e o instinto me davam a pista dos limites das mudanças introduzidas por este método de encarceramento na concepção habitual da pena como privação da liberdade.

Outra lembrança que resiste ao tempo é aquela de transitar pelos corredores das carceragens, pela primeira vez, e tornar-me o alvo dos múltiplos olhares –fortes, curiosos, desconfiados ou indiferentes. Ao tempo que os homens e as mulheres privados da sua liberdade se tornam também alvo do meu olhar, numa situação

completamente vulnerável e indesejada para elas e indesejável para qualquer um: ver esse “outro” humano em uma situação desumana, torna inesquecível a sensação de constrangimento que sinto cada vez que entro numa prisão, qualquer uma delas.

Neste trabalho realizo a primeira tentativa de síntese da minha tese de doutorado intitulada: “É possível humanizar a vida atrás das grades?: Uma etnografia do Método APAC de gestão carcerária”. Foi defendida no começo do mês de abril de 2011 e reapresentada, no final desse mesmo mês, no I Seminário Latino-americano “Cárcel y Religión. Los roles del pentecostalismo en el ámbito carcelario actual”, que se levou a cabo na Universidad Nacional de Quilmes, del 27 al 30 de abril, en Bernal, Buenos Aires, Argentina. Da minha participação nesse evento, ao qual foi convidada, deriva o presente artigo. Para direcionar minha fala aos objetivos, do que resultou ser um belíssimo encontro, utilizei como fio condutor o questionamento e a reflexão sobre a relação entre religião e humanização prisional, que este experimento institucional nos traz de maneira muito profícua.

O objetivo genuíno de “recuperar” aos homens e mulheres privados da liberdade e de “humanizar” a vida atrás das grades; o desaparecimento de agentes penitenciários ou policiais armados; o controle das chaves da cadeia pelos próprios presos que participam ativamente da regulação da segurança e da disciplina; a ausência de violência física, torturas e maus tratos; a inserção destas cadeias dentro de um regime de legalidade, isto é, na aplicação da normatividade jurídica brasileira e internacional, no tocante ao tratamento aos presos; a participação da sociedade civil, em bases comunitárias, ao invés de técnicos da burocracia estatal, na assistência à população apenada; o cumprimento das penas em estabelecimentos de pequeno porte, de segurança mínima e de menores custos para os cofres públicos; se configuram como um amplo conjunto de destacáveis diferenças dentro do cenário prisional brasileiro.

Na tese, com base nessas características, desenvolvo um estudo minucioso sobre as Associações de Proteção e Assistência aos Condenados (APACs). Exploro os limites e permanências, bem como as potencialidades e transformações que este experimento institucional de gestão carcerária, de cunho católico, nos traz para pensar sobre o fenômeno religioso dentro das cadeias, às políticas criminais e de segurança no atual cenário prisional brasileiro e, sobre o modelo atual de punição/prisão nas nossas sociedades contemporâneas, capitalistas e neoliberais.

Em nossa cultura latino-americana, hoje, é possível afirmar que a vida carcerária é indissociável da religião e, em especial, dos cristianismos. A tendência das nossas prisões é ser geridas pelo que,

anos atrás, um Diretor de Disciplina do Presídio de Brasília descreveu como um cárcere dentro do cárcere, que torna materialmente possível o aprisionamento. Através do estudo minucioso sobre o caso particular do experimento institucional das APACs, que, com singular nitidez e radicalidade –já que o método APAC estende a limites imprevisíveis a lógica da fé no sistema prisional– coloca em evidência algo que pode ser lido como latente e constitutivo da estrutura mesma que o sistema prisional apresenta dentro da gramática maior de nossa cultura política: o fenômeno da existência das APACs lança uma luz sobre uma dimensão sistematicamente ocultada do projeto civilizador da nação.

Através do exame da singularidade paradigmática contida nas APACs, na tese mostro como a dimensão religiosa do cárcere e seu correlato, isto é, a missão de conversão do outro – que no método APAC não é cerceado pelas algemas, mas pelos grilhões da fé e do coração – articula como regra, e não como simples exceção, o sistema prisional e nossa fé em suas possibilidades redentoras. Rita Segato, em várias oportunidades, disse que a fé de nossa sociedade na eficácia do cárcere como técnica de produção da pessoa, baseia-se numa premissa de ordem mágico-religiosa que, com ardor, cultivamos acerca das possibilidades de convivência pacífica em sociedade. Como pilar desta fé está a suposição de que trancar a pessoa por determinado tempo em certas condições de clausura e confinamento, banindo-a da livre vida comum, livrará a sociedade dos perigos que sua presença oferece, e a fará mudar num sentido desejável ou minimamente satisfatório. É o aporte desta etnografia, que aborda as modificações introduzidas no encarceramento pelo Método APAC, permitindo entrever desdobramentos menos visíveis de toda e qualquer solução prisionais, incluindo as mais obedientes da lei e bem intencionadas, em que nosso paradigma de poder aposta.

Além disso, mostro que o espaço prisional reformado não é só espaço para um conjunto de técnicas de produção da pessoa, mas também, na reforma prisional que estudo, o lócus da produção de um verdadeiro coletivo ou coletividade, em sentido talvez inédito. Quer-se agora produzir, através de nova técnica, não um novo sujeito individual de corpo dócil e disciplinado, e dotado de uma alma reformada, mas sim uma comunidade inteira, harmonizada pela fé e pelos preceitos da religião. A diferença não é somente de escala. Experimenta-se e coloca-se em jogo um novo ideal de vida comum. A vida carcerária, mais do que nunca, passa a ser gerida pelo experimento que se quer e se presume humanizante. Examinando, a este respeito, os pressupostos subjacentes à concepção de humanização e seus correlatos (humanidade, humano, desumano).

Neste artigo farei um rápido percurso pelos seis capítulos que compuseram a tese, com o objetivo de traçar os caminhos que me levaram as anteriores constatações, que são: 1) etnografia em algumas prisões brasileiras; 2) história passada e presente das APACs; 3) as APACs como entidades administradoras da pena; 4) teoria institucional nativa sobre o crime, o criminoso e a pena; 5) projeto prisional de humanidade; 6) y quando canta a liberdade? : O que pode o poder que humaniza.

1. Etnografia em algumas prisões brasileiras

No primeiro capítulo descrevo o trabalho de campo e meu encontro com algumas prisões mineiras, isto é, com três unidades prisionais sob os moldes das APACs: a masculina e a feminina de Itaúna, e a masculina de Santa Luzia, tendo como pano de fundo duas prisões femininas localizadas em Belo Horizonte.¹ Abordo questões relativas à inserção nas instituições prisionais, como o trânsito pelo espaço físico, e as condições de pesquisa. Descrevo também, as múltiplas e mutáveis condições, posições e situações sociais que determinam o estabelecimento das relações entre o antropólogo e os “outros” que estuda. Para finalizar, realizo uma reflexão sobre a etnografia nas prisões brasileiras e sobre o “campo de estudos prisionais”. Neste artigo, limitar-me-ei descrever algumas informações básicas sobre o trabalho de campo.

Dividi meu trabalho de campo em duas fases que responderam a dois momentos da pesquisa: Na primeira, ao longo do ano de 2007, estava definindo e sondando o tema de investigação e, na segunda fase, de outubro de 2008 até junho de 2009, encontrava-me “oficialmente” realizando trabalho de campo nas APACs, tendo portanto, uma inserção mais ativa e exclusiva dentro das prisões apaqueanas. Inclusive, abriu-se o horizonte da minha pesquisa, pois além das APACs feminina e masculina de Itaúna, instituições com as quais mantive contato desde a primeira fase, consegui autorização para realizar também a pesquisa na APAC masculina de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte.

Tal oportunidade me propiciou o enriquecimento do trabalho de campo, pois, além das variáveis de gênero (cultura carcerária feminina e masculina) e de modelo carcerário (sistema “comum” e “alternativo”), somavam-se as variáveis que dizem respeito à posição da aplicação do método APAC em três sentidos: o espacial, o político e o temporal. Com relação à localização espacial, permitiu contrastar a aplicação do Método APAC em uma cidade do interior (Itaúna) e sua aplicação, pela primeira vez, em uma região metro-

¹ Antes de iniciar a pesquisa de doutorado nas APACs, realizei outra pesquisa sobre a prática sistemática da “sobremedicação” de psicofármacos ou, de “remédios controlados”, usando o jargão dos atores envolvidos, cujo trabalho de campo aconteceu em duas instituições penais femininas de Belo Horizonte: a Penitenciária Industrial Estevão Pinto (PIEP) e no presídio José Abranches Gonzalves (PJAG).

politana considerada violenta (Santa Luzia). No que diz respeito à localização política, me possibilitou comparar a APAC mais “consolidada” e antiga de todas, a de Itaúna, com as APACs nascentes e recentes no resto do Estado, inclusive a da Santa Luzia. Considerada a APAC-mãe, a APAC de Itaúna é aquela que centraliza o poder, já que ali se encontra a FBAC, órgão que fiscaliza o resto das APACs. Por fim, no tocante à localização temporal, foi de grande relevância contrastar a longa trajetória das APACs de Itaúna –a masculina tem 26 anos de funcionamento e a feminina 11 anos– com os 4 anos de funcionamento da APAC de Santa Luzia.

Nessas três APACs realizei, como metodologia de pesquisa, uma atividade que denominei de “oficinas de conversação”. Usei filmes de ficção e documentários relacionados ao sistema prisional e ao “mundo do crime”, como suportes para gerar espaços de diálogo, de provocação e reflexão junto com eles. As oficinas tinham como objetivo principal que os presos e as presas trouxessem as questões, elementos ou temas específicos que tivessem chamado sua atenção, após de cada documentário ou filme apresentado. Utilizei esse recurso com a ideia de estabelecer uma relação mais recíproca com os presos e as presas, de levar alguma coisa lá dentro, assim como de me ajudar a construir referências mais ricas sobre a cultura prisional a partir de sua ótica.

Esta atividade, ademais, me permitiu justificar minha presença nas APACs, já que havia percebido que era importante vincular-me de alguma forma concreta dentro do cotidiano intramuros. Do contrário, minha atuação e inserção ficariam muito soltas para mim e para os diversos atores das comunidades apaqueanas. Designaram-me para a realização das “oficinas de conversação”, o espaço reservado às palestras de “Valorização Humana”, atividade que faz parte da rotina prisional e da proposta do Método APAC. Desta forma, durante oito meses, uma vez por semana visitei as três APACs.

Negocieei, desde o início, em todas as instituições, com os diretores/as das respectivas prisões algumas questões como o uso do gravador, a minha exclusividade em relação aos conteúdos das conversações, o direito à privacidade durante as entrevistas com os presos e as presas e, também, um relativo trânsito pelas dependências das instituições. Todas estas condições foram concedidas me proporcionando boas condições de pesquisa.

Realizei entrevistas formais, conversações informais com os diversos atores prisionais e participei de diferentes atividades cotidianas e cerimoniais que foram acontecendo durante o trabalho de campo. Utilizei o gravador quando as pessoas e as situações assim o permitiram. Registrei no meu diário de campo, após cada visita, as minhas impressões e os eventos que julguei relevantes. Recorri

a etnografias realizadas por outros, bem como a autobiografias de pessoas em situação de prisão para enriquecer minha percepção sobre os contextos prisionais.

2. Historia passada e presente das APACs

No capítulo dois reconstruo a história passada e presente das Associações de Proteção e Assistência aos Condenados: suas origens e vicissitudes no Estado de São Paulo e posterior migração para o Estado de Minas Gerais; sua recente transformação em política pública penitenciária desse estado e conseqüente expansão no cenário prisional mineiro, brasileiro e mundial. Por fim, localizo esta experiência prisional dentro das políticas criminais brasileiras e mineiras. Com o objetivo de localizar ao leitor, neste artigo, apresento apenas, de forma programática, a história apaqueana.

- 1972: Surge a APAC por iniciativa de um advogado católico, Mario Ottoboni, como sendo parte da Pastoral Penitenciária e atua dentro da cadeia pública de São Jose dos Campos, São Paulo. Inicialmente, a sigla APAC traduzia (Amando ao Próximo Amaras a Cristo).
- 1975: Mario Ottoboni, junto com o juiz da comarca na época, Silvio Marques Neto, instituem juridicamente a Associação de Proteção e Assistência os Condenados (APAC). A entidade liderada por pessoas da sociedade civil começa a administrar parcialmente a cadeia pública de São Jose dos Campos, São Paulo.
- 1984: A APAC assume a administração total desta cadeia pública. Paralelamente, em Itaúna, no estado de Minas Gerais começa o processo de implantação da APAC dentro da cadeia pública local.
- 1999: Fecham a APAC “mãe” de São José dos Campos, enquanto que a “versão laica” de Bragança Paulista, denominada de Centros de Ressocialização (CRs), adquire força, apoio político e jurídico, no estado de São Paulo.
- 1997: A experiência apaqueana original, depois de ter sido exportada para o estado de Minas Gerais, se consolida em Itaúna.
- 2004: A prisão itaunense, ao adquirir visibilidade enquanto exemplo de boa experiência prisional, ganha o estatuto de política pública no estado de MG, com a finalidade de multiplicá-lo. Assinam-se convênios de gestão e manutenção entre as prisões geridos sob os moldes das APACs e o estado

de Minas Gerais, especificamente, com a Secretaria de Defesa Social.

- Atual: Processo de expansão das APACs pelo Estado de Minas Gerais, pelo Brasil e pelo mundo.

Hoje em dia, existem no Brasil 117 APACs organizadas juridicamente em treze estados da Federação. Deste total, 28 APACs funcionam em sede própria, sem o concurso das polícias civil e militar ou de agentes penitenciários, sendo que 26 localizam-se no estado de Minas Gerais, uma em Cachoeira de Itapemirim, no estado de Espírito Santo (a primeira nesse estado) e a outra em Macau, Rio Grande do Norte. Das 26 APACs localizadas em Minas Gerais, 24 já estabeleceram o convênio de co-gestão com o estado mineiro, enquanto as duas restantes estão aguardando o estabelecimento do mesmo. As 90 APACs restantes, das 117 mencionadas acima, encontram-se em diversas fases de implantação, mas todas estão constituídas juridicamente.²

O Método APAC ao estar filiado à Prison Fellowship (PFI)³ desde 1986, tem tido uma projeção internacional. Desta forma, atualmente, a metodologia apaqueana está sendo aplicada integral ou parcialmente em vários países como: Equador, Argentina, Peru, Chile, Estados Unidos, Noruega, Nova Zelândia, Alemanha, Bulgária, Inglaterra, Escócia, Costa Rica, Coréia do Sul, entre outros (Ottoni e Ferreira, 2004: 19). Desde o ponto de vista geopolítico, inversamente ao costume histórico de importar modelos de outras realidades, via regra dos países centrais, a proposta apaqueana, nascida e criada no Brasil, está sendo exportada para vários países do mundo.

3. As APACs como entidades administradoras da pena

No capítulo três trato sobre as APACs enquanto entidades administradoras da execução da pena. No presente trabalho apresento algumas das características administrativas que diferenciam este modelo prisional das prisões do “sistema comum”⁴ e que me levaram a conceitualizá-las como “unidades prisionais reformadas” tais como seus atores, atribuições e relações, e alguns dos elementos dos seus espaços físicos.

A APAC é uma entidade que dispõe de um método. Esclareço isto, porque com frequência acaba-se equiparando seu aspecto administrativo com seu aspecto metodológico e ainda que se entrecruzem entre si, nesta análise, desenvolvo ambos os aspectos de maneira separada. Dentro do sistema de justiça criminal brasileiro,

² Informação dada por Val-deci Ferreira na última entrevista realizada com ele em outubro de 2010.

³ ONG cristã para assuntos penitenciários, que tem status consultivo especial dentro do Conselho Econômico e Social (ECOSOC) da ONU e também é participante ativo na Aliança de ONG's da ONU sobre Prevenção do Delito e Justiça Penal. Ver: <<http://www.pfi.org/about-us>>.

⁴ Sistema comum é a designação que os recuperandos e que os outros atores apaqueanos utilizam para se referir às prisões do sistema carcerário predominante. Daqui para frente usarei essa mesma denominação.

as APACs estão constituídas como entidades civis de direito privado sem fins lucrativos, com personalidade jurídica própria, amparada pela Constituição Federal para atuar nos presídios. Possui seu Estatuto resguardado pelo Código Civil e pela Lei de Execução Penal. Desta forma, opera como entidade parceira dos poderes Judiciário e Executivo, respectivamente, na execução penal e na administração do cumprimento das penas privativas de liberdade, nos regimes fechado, semi-aberto e aberto.⁵

Em outras palavras a APAC é uma organização não-governamental, ONG, uma entidade civil de Direito Privado, que tem um Estatuto Padrão adotado em todas as cidades onde se instalou. Cada APAC tem vida própria e todas são filiadas a FBAC (Fraternidade Brasileira de Assistência aos Condenados) reconhecida como entidade de utilidade pública, que tem por objetivo orientar, dar cursos, assistir juridicamente, manter a unidade de propósitos.

Sua condição de entidade religiosa administradora da pena dentro de um Estado laico encontra legitimidade jurídica na Lei de Execução Penal (LEP) que, no elenco de suas providências para acudir ao preso, estabelece a assistência religiosa (Art. 2). E também na Constituição (Art. 5, inciso VI) que fala sobre isto: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantidas na forma da lei, a proteção aos locais de culto e de suas liturgias”. Desta forma, se o trabalho da APAC se restringisse apenas a assistência religiosa, já lhe estaria constitucionalmente assegurado o livre exercício da evangelização no estabelecimento penal, dependendo tão somente da autoridade competente, determinar o horário mais conveniente para isto.

Os atores que de fato fazem as APACs funcionar e que configuram o cotidiano destes contextos prisionais e que determinam suas características administrativas são: recuperandos, voluntários, plantonistas, diretor/a e equipe de funcionários. O perfil sócio-demográfico da população prisional que se encontra cumprindo pena nas unidades prisionais das APACs é muito semelhante ao perfil da população presa brasileira e mineira. Portanto, os recuperandos e recuperandas que compõem a população prisional apaqueana está composta por brasileiros natos. As características raciais, educacionais, etárias e de classe, também se reproduzem no universo apaqueano já que a maior parte da população é não-branca, não tem segundo grau concluído e é composta por jovens provenientes das periferias das respectivas cidades. Na APAC de Santa Luzia conheci somente dois recuperandos com curso superior. A grande maioria tem filhos.

Da mesma forma, existem semelhanças entre um sistema e outro no que diz respeito ao tipo de crime praticado, como o demonstra Diana Mara da Silva (2007: 77) na sua pesquisa de mes-

⁵ Ver <http://www.tjmg.gov.br/terceiro_vice/novo_rumos_execucao_penal/regulamentacao.html>.

trado. É dizer que as APACs sob a máxima dos seus idealizadores: “Aqui entra o homem e o crime fica de fora”, recebem pessoas condenadas, sem distinção quanto à sua tipificação penal. Contudo, existem sim duas condições para que a pessoa presa possa cumprir sua pena nestas prisões: estar condenado, ou seja, não se aceitam presos provisórios e, a família do condenado deve residir na mesma comarca onde se encontra o apenado/a cumprindo sua pena.

Com relação à função que é atribuída aos recuperandos e recuperandas das prisões sob os moldes das APACs interessa-me ressaltar nesta parte que, dentro do funcionamento institucional e da sua estrutura organizacional lhes é conferido o papel da custódia direta sobre a população presa, através dos denominados “Conselhos de Sinceridade e Solidariedade” (CSS). Esses CSS conformados pelos próprios presos atuam como órgãos auxiliares da administração da APAC, fazendo cumprir as determinações oficiais de disciplina e controle, com base e a favor das regras da entidade, desestruturando a lógica de qualquer prisão do sistema comum.

Dentre os atores e papéis sociais desempenhados nas prisões apaqueanas, talvez os mais distintivos em relação a outras unidades prisionais são o de voluntário e o de plantonista. O trabalho realizado pelos voluntários é um dos elementos que caracteriza a APAC como modelo de administração prisional, pois são eles os que prestam de forma espontânea e gratuita os diversos serviços dos presos. Por isto, sem o trabalho voluntário, as APACs não funcionam administrativa, nem metodologicamente. Nas APACs, o Estado delega seu poder burocrático e administrativo à comunidade se considerarmos que nas prisões do sistema comum, geralmente, estes serviços são realizados pelos denominados “técnicos” do Estado. Ou seja, por aqueles que possuem curso superior – assistentes sociais, psicólogos, médicos, fisioterapeutas, enfermeiros, defensores públicos, entre outros – responsáveis pelas atividades de “custódia indireta” ou pelos serviços de assistência. Portanto, sem as despesas com os técnicos e com agentes penitenciários, a manutenção destas unidades, bem como o valor mensal por preso diminui consideravelmente. Em cifras, isto significa R\$ 1800 mensais por preso no sistema comum e R\$ 546 por preso na APAC de Itaúna”.⁶

Ao lado dos voluntários, a figura dos plantonistas também é digna de nota. Os plantonistas são as pessoas que dentro das prisões apaqueanas estão encarregadas da custódia direta dos recuperandos, ou seja, são as pessoas que convivem mais tempo com a população presa, do mesmo modo que os agentes penitenciários ou polícias o fazem com os presos nas prisões do sistema comum. Porém, com a diferença de que os plantonistas cumprem seu papel sem o recurso de nenhum tipo de arma. O desaparecimento nas

⁶ Este dado foi exposto por Valdeci Ferreira no Seminário de Gestores de APAC em Março 2007, baseado nos dados fornecidos pela Subsecretaria de Assuntos Penitenciários. Ressalto, contudo, a dificuldade e polemica em torno ao estabelecimento e medição deste dado.

relações cotidianas da figura do policial ou agente penitenciário armado, certamente, desestrutura a lógica de poder e de funcionamento de uma prisão. Para os recuperandos e recuperandas, bem como para os outros atores prisionais, de maneira unânime, a ausência real e simbólica da polícia armada, com legítimo poder para exercer qualquer tipo de violência sobre a população presa, sob o argumento da manutenção da “segurança e a disciplina”, muda radicalmente o ambiente e o cotidiano prisional. A figura do plantonista corporifica o fato de que o Estado delega ou cede, além do seu poder burocrático, seu poder de polícia à comunidade.

A diretora ou diretor de cada APAC, junto com a equipe de funcionários, isto é, secretários e o tesoureiro, e os plantonistas são os únicos que pertencem ao quadro de funcionários remunerados. Na minha experiência de campo constatei que a relação dos recuperandos e recuperandas com os respectivos diretores e funcionários é de mútua proximidade, se tornando em uma marca diferenciadora em relação às cadeias do sistema comum. Desta forma, os papéis, as atribuições e as relações que emergem entre estes atores transformam o ambiente carcerário de maneira significativa, criam-se relações mais horizontais, mas não por isso, menos normativas ou coercitivas como mostrarei mais adiante.

Existem outras características administrativas que particularizam as prisões apaqueanas das prisões do sistema comum como são as relativas à localização geográfica e ao espaço físico. Assim, as APACs estão localizadas nos municípios, e não em centros urbanos, são cadeias de pequeno porte e de segurança mínima. Do mesmo modo, as boas condições e o bom estado de suas instalações físicas marcam outra significativa diferença.

As prisões geridas pelas APACs apresentam-se como modelos prisionais onde a tão anelada, mas sempre inalcançada e inacabada reforma prisional, de que nos fala Foucault (2003: 197), se concretiza:

A “reforma” da prisão é mais ou menos contemporânea da própria prisão. Ela é seu programa. A prisão se encontrou, desde o início, engajada em uma série de mecanismos de acompanhamento, que aparentemente devem corrigi-la, mas que parecem fazer parte do seu próprio funcionamento, de tal modo tem estado ligados a sua existência em todo o decorrer de sua história.

Por isto a escolha da categoria “unidade prisional reformada” como noção analítica para conceptualizar as APACs, uma vez que resulta fértil pela possibilidade de colocar na discussão, o “duplo vínculo” que as APACs nos lançam quando miradas desde seus di-

ferentes aspectos. Duplo vínculo, através do qual, ao longo da tese busquei equacionar os desafios éticos e políticos que estas prisões reformadas representam.

Ao examinar o aspecto administrativo e a gestão destas prisões, por um lado, nos invita a celebrar e a valorizar o que as APACs significam, pelo que trazem em termos do prolífico envolvimento comunitário, das melhores condições materiais e simbólicas de vida dos presos, da despolicialização do espaço prisional, da participação da população carcerária na administração dos presídios; das relações interpessoais diretas e próximas dos diretores/as e dos juizes com a população presa; e, das características dos seus espaços físicos, infundindo e criando um clima mais salutar à “reabilitação” dos custodiados e um espaço prisional que surpreende e inegavelmente desafia as realidades prisionais brasileiras.

Por outro lado, as APACs pelo fato de apresentar outra forma de gestão e administração carcerária nos trazem também a suspeita e a dúvida sobre o sentido ético-político dessa experimentação institucional. Isto porque as APACs podem terminar legitimando a existência e manutenção das prisões, desde que “politicamente corretas” e “bem administradas”. Com o estabelecimento dos convênios de manutenção com o estado de Minas Gerais, torna-se para este último, muito mais barato construir e manter as unidades prisionais apaqueanas do que as prisões do sistema comum. Ou seja, aumenta-se o parque carcerário a custos menores.

4. Teoria institucional nativa sobre o crime, o criminoso e a pena

Com bastante frequência, ouvi dizer por parte do Mario Ottoboni e do Valdeci Ferreira, idealizadores,⁷ almas e cabeças desta experiência, que o Método APAC é fruto, principalmente da experiência junto aos presos. Contudo, pode constatar também que o Método APAC se sustenta em um conjunto de discursos que provem do evangelho, do direito penal e da psicanálise, como resultado, imagino eu, da formação dos seus criadores. Mario Ottoboni, formado em ciências jurídicas e sociais, Silvio Marques Neto, formado em direito e Valdeci Ferreira, leigo missionário comboiano, formado também em ciências jurídicas e ciências teológicas. Disto devem um arcabouço discursivo composto por uma linguagem religiosa, uma terapêutica e uma jurídica, sendo das suas bases teológicas católicas, que se sustentam as terapêuticas e as jurídicas, ressaltando, claro, que estão estreitamente articuladas entre si e os seus limites são bastante porosos.

⁷ Lembro que o juiz Silvo Marquez Netto, junto com Mario Ottoboni, foi o co-fundador da APAC mãe de São José dos Campos, contudo Valdeci Ferreira, mesmo tendo chegado quando a APAC já havia sido fundada, engajasse na proposta paulista e é quem, junto como Ottoboni, trazem a iniciativa para o estado de Minas Gerais. Por isto neste trabalho considero os três como seus idealizadores.

Com base nestes três grupos de discursos, na tese, procuro apreender as teorias nativas, isto é, o discurso institucional oficial sobre a pena, o crime, o criminoso, a recuperação e a humanização, que configuram e sustentam o que seus idealizadores batizaram com o nome de Método APAC. Ao mesmo tempo, evidencio como a partir deste hibridismo de linguagens, que a retórica apaqueana utiliza, produz uma particular teoria sobre a vida humana, a humanização e os seus correlatos. Neste trabalho, sem poder me estender como gostaria em relação a articulação entre estes discursos que aludi acima, remito ao leitor à análise que o exercício etnográfico a este respeito suscitaram.

Utilizo o conceito de “psicoterapias nativas”, cunhado por Rita Segato (1995: 24) em outro contexto, para denominar o arcabouço discursivo sobre o qual se constrói a “terapêutica penal” proposta pelo Método APAC. Para a autora:

O que fora formulado como uma indagação nas diversas construções conceituais e na simbolização da pessoa e do si mesmo a ela vinculado, tanto como percepção imaginária do si mesmo quanto como experiência reflexiva do sujeito, obteve logo um desenvolvimento em termos de “psicologias nativas”. Essa abordagem já aponta para a diversidade cultural dos saberes psicológicos ou teorias que, ao mesmo tempo em que formulam modelos para o psiquismo, permitem a articulação de discursos capazes de manipular a pessoa nos termos desses modelos. Nesse sentido pode-se também falar, às vezes, em “psicoterapias nativas” (Segato, 1995: 24).

Ao se apropriar de um conjunto de discursos – religiosos, terapêuticos e criminológicos – o Método APAC, por um lado, elabora um arcabouço discursivo capaz de explicar e dar sentido ao comportamento e às experiências da pessoa, neste caso, do “criminoso”. Por outro, também, pretende agir sobre ela, neste caso, transformá-la ou recuperá-la.

“Todo homem é maior do que seu erro” e “matar o criminoso e salvar o homem” são as máximas do Método que nos informam sobre a crença, dos seus criadores, na recuperação do preso e na humanização da pena, objetivos fundamentais do Método APAC. Para estes, “não existem condenados irrecuperáveis, mas tão somente, os que não recebem tratamento adequado” (Ottoboni, 1997: 48). O Método APAC é definido por Mario Ottoboni da seguinte forma:

APAC é uma entidade que dispõe de um método de valorização humana, portanto, de evangelização, para oferecer ao condenado

condições de recuperar-se, conseguindo desta forma, proteger à sociedade, socorrer as vítimas e promover a justiça (Ottoboni, 2006: 29).

Esta definição prevalece até hoje em todos os lugares onde a entidade é apresentada. Assim, tendo como base a crença na transformação do comportamento criminoso, os idealizadores do Método, se aderem, por um lado, as ideologias “re”, isto é, da “re-socialização-re-habilitação,-re-cuperação” e, por outro, se aderem simultaneamente a ideologia da punição. Portanto, a novidade trazida pela metodologia apaqueana é que, de seu modo particular e criativo, foi construindo-se e inventando-se com o objetivo de atingir resultados genuinamente terapêuticos nos presos, tentando conciliar discursiva e operacionalmente algo que desde o surgimento da prisão se mostrou como irreconciliável: a função retributiva e recuperativa da prisão.

O caráter de bricolagem desta “psicoterapia nativa”, proposta pelo Método apaqueano, opera sobre uma síntese singularíssima. Esse hibridismo de linguagens, aparentemente antitéticas, com o qual a retórica da APAC joga, misturando em um mesmo lugar uma teoria católica do livre arbítrio, uma teoria freudiana da psique, e a junção de teorias criminológicas, aparentemente incongruentes e irreconciliáveis, talvez seja um modo de negociação ao qual a matriz católica se sujeita, dada a impossibilidade de monopolizar integralmente as vias de acesso ao bem e à salvação.

Esta camaleônica apropriação de discursos, ao mesmo tempo compatibilizadora, poderia ser visto, neste caso, como um tipo de ecumenismo por outros meios, autorizando a integração de pressupostos e elementos, lexicais e axiomáticos, heterogêneos e ecléticos: ao invés de se confrontar credos concorrentes, o catolicismo negocia uma convivência ou coexistência inevitável com a diversidade de credos (entendendo a psicanálise e a criminologia como religiosidades de outro modo concorrentes). A primeira vista comunica uma disponibilidade para fazer conceições à inserção de outros discursos que permitem outorgar ao Método uma base cientificista, preocupação que aparece visível na escolha das linguagens não católicas que o sustentam. Não é por acaso que é a cabeça, e não o coração, o locus da pessoa, do recuperando apaquiano.

Esta abertura a outras linguagens se evidencia também, na incorporação de uma linguagem secular que surge depois do estabelecimento dos convênios com o estado de Minas Gerais. Exemplo disto se vislumbra na maneira intercambiável de máximas apaqueanas como: “matar o criminoso e salvar o homem” para “transformar criminosos em cidadãos”, usada pelos operadores do direito

ou pelas pessoas que trabalham com o estado, quando descrevem o objetivo das APACs.

Esta síntese também poderia ser lida como algo análogo à mudança de prioridade que permite continuar falando em Deus, mas desde que se entenda que, do ponto de vista do recuperando, a dor de dente ou a doença entram como necessidades anteriores à vontade de comunhão com o Divino.

A teoria institucional nativa apaqueana, levada a sério, pode ser pensada a partir da advertência que o filósofo italiano Giorgio Agamben (2006) faz respeito do que é a “humanidade”, quando concebida a partir da ideia que nossa cultura, através do paradigma de poder sobre o qual vivemos, realiza sobre este conceito: a humanidade não é um dado natural, assim como não o é, a humanização e a desumanização. Dito de outro modo, a humanidade pode e deve ser pensada como uma *produção* e não como algo dado. E isso se aplica igualmente para seus correlatos, ou seja, a “humanização” e a “desumanização”. Num trecho da entrevista por ele concedida a Flavia Costa, publicada na revista *Scielo*,⁸ explica isto melhor:

F. C.: Você afirma que “vida nua” e “norma” não são coisas preexistentes à máquina biopolítica e sim, um produto de sua articulação. Você poderia explicar isto? Porque é mais simples compreender que o direito foi “inventado”, mas custa mais se desembaraçar da ideia de que os seres humanos somos, em algum sentido, “existências nuas”, que pouco a pouco vamos aprovisionando-nos de nossas roupagens: língua, normas, hábitos...

G. A.: Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos – nem sequer as condições mais primitivas – um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc. É no sentido que eu dizia antes que é mais interessante indagar como se produz a desarticulação real do humano do que especular sobre como foi produzida uma articulação que, pelo o que sabemos, é um mitologema. O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente. E esse campo é integralmente histórico, se é verdade que se dá história de tudo aquilo de que se dá vida. Porém, nesse continuum vivente se podem produzir interrupções e cesuras: o

⁸ Entrevista com Giorgio Agamben (2006).

“muçulmano” em Auschwitz o testemunho que responde por ele são duas singularidades desse gênero.

Com base no anterior, a teoria “nativa” apaqueana, a partir de uma matriz católica, mas com uma significativa abertura ou elasticidade assenta uma particular produção do que para os idealizadores do Método é “humanidade” e os seus correlatos (humanização, humano, desumano). Portanto, o discurso oficial apaqueano apresenta também, uma particular teoria sobre a vida humana.

5. Projeto prisional de humanidade

No capítulo cinco proponho etnografar um processo criativo que envolve a teoria e a prática, isto é, o Método APAC enquanto discurso oficial e o Método APAC enquanto sistema em ação. Tento caracterizar e explicitar a correlação entre ambos, que se definem, e definem, por uma particular concepção sobre a vida humana. Em outras palavras, tratarei sobre as formas como se articulam e operacionalizam as características administrativas e jurídicas, junto com os fundamentos do Método, no curso e no contexto das interações sociais e cotidianas destas unidades prisionais reformadas. Tratarei sobre o modo como este modelo prisional, não sem contradições, coloca em jogo uma teoria e um paradigma de ação, respaldado em uma particular visão sobre a vida humana, e as formas como este paradigma cria, produz e instaura um novo sujeito preso, uma vida em comum intramuros e um tipo particular de humanização. Portanto, neste capítulo etnografo o processo de produção do sujeito preso, da vida em comum e do “humano” apaqueano.

Para tanto, identifico alguns elementos aonde se realocam os dispositivos e as relações de poder nas APACs, em comparação com as prisões do sistema comum. O anterior, a partir das trajetórias que as pessoas presas começam, no momento em que “a casa cai”, segundo o jargão usado pelos presos, e ingressam no sistema penitenciário e, posteriormente, a partir dos novos percursos que iniciam dentro das APACs.

Este capítulo é uma tentativa de responder o seguinte conjunto de perguntas: Como pode existir e funcionar esta cadeia sem policiais armados e com as chaves nas mãos dos presos? Como se mantém a ordem, a disciplina e a segurança nas prisões apaqueanas? Quais são as tecnologias de controle e, simultaneamente, as de recuperação que atravessam os agora recuperandos e recuperandas? Qual é a distribuição das forças dentro deste novo sistema

e o papel desempenhado por seus diferentes atores? Quais são os processos de subjetivação e de produção do sujeito que se recriam dentro deste outro regime disciplinar? Quais são as negociações, tensões e concessões que a população presa realiza para cumprir pena nas APACs? De que maneira humaniza e produz o humano segundo sua teoria e sua prática? Para responder a estas perguntas identifiquei e analiso nove elementos das APACs em ação: 1) o caráter comunitário das prisões apaqueanas; 2) a inserção destas unidades dentro de um regime de legalidade; 3) a aplicação de um regime disciplinar exigente e severo, expresso nas rotinas e nos comportamentos exigidos dos recuperandos; 4) a tentativa de desarticular processos estigmatizadores como consequência da porosidade em relação ao mundo de fora e à mudança da linguagem cotidiana utilizada no ambiente prisional; 5) a aplicação da normatividade jurídica relativa à execução da pena prevista na LEP, isto é, do regime progressivo da pena e a nova roupagem que adquire o sistema de méritos; 6) a inflexão do “código de honra prisional” que rege a das prisões do sistema comum; 7) a participação comunitária; 8) a fantasia da dissolução institucional e, por fim, 9) “presos pela consciência”: a convergência e incorporação de todas estas estratégias de poder na “consciência” ou na “alma” dos recuperandos.

Nestes elementos identifiquei as estratégias de poder e as ações que atravessam e produzem ao sujeito preso apaqueano, isto é, a produção de certa vida sujeitada (no sentido de submetida, mas também no sentido de constituída enquanto um particular tipo de sujeito), por um específico paradigma de poder. E com isto, permitindo o funcionamento e a existência destas prisões sem a presença de agentes armados, guaritas de vigilância e algemas.

As prisões apaqueanas não somente se materializam enquanto unidades prisionais reformadas, mas também se aproximam ao “tipo ideal” de prisão, proposto por Foucault (2003 e 1985), como um construto analítico para descrever a passagem do regime de poder do soberano para o regime disciplinar, sendo a prisão seu epicentro analítico, pelo que ela representa: o modelo analógico por excelência da sociedade disciplinar; o meio de confinamento mais acabado.

Ao mesmo tempo, o “modelo de inscrição” e de produção do sujeito proposto por Foucault, baseado na doutrina da internalização de Nietzsche, adquire nas APACs, sua concretude. A concepção analítica do sujeito foucaultiano se materializa no sujeito apaqueano, com suas sujeições, subjetivações e resistências. Tal vez, o próprio fato de permanecer nas prisões sob os moldes das APACs possa ser lido enquanto mecanismo de resistência frente cumprimento da pena no sistema comum.

Na tentativa de transformar o próprio espaço prisional em uma comunidade de fé, pode-se perceber que as APACs não são só espaços para um conjunto de técnicas de produção da pessoa, mas também o locus da produção de um, digamos assim, coletivo, em sentido talvez inédito. Quer-se agora produzir, através de nova técnica, além de um novo sujeito individual de corpo dócil e disciplinado, e dotado de uma alma reformada, uma comunidade inteira, harmonizada pela fé e pelos preceitos da religião. A diferença não é somente de escala. Experimenta-se e coloca-se em jogo um novo ideal de comunidade, isto é, de vida comum. A vida atrás das grades passa a ser gerida pela experimentação que se quer humanizante.

A configuração de relações interpessoais cotidianas, menos impessoais e mais horizontais, se expressa nos papéis atribuídos a cada um dos diversos grupos de atores e na redistribuição do poder entre estes. Criam-se inegavelmente uma vida em comum menos hostil e mais salutar para todos os grupos de pessoas que convivem cotidianamente atrás das grades.

A concepção do espaço prisional, como um espaço que promove laços de solidariedade e de proximidade entre seus membros, que se constrói sob um propósito comum, o de humanizar e recuperar aos condenados, a partir do amor, da confiança e do acolhimento deve ser ressaltado. Inclusive porque com isto, as APACs concebem o espaço prisional como um lugar em que se tenta genuinamente quebrar, o que a meu ver, constitui o maior paradoxo da pena privativa de liberdade: ensinar as pessoas a conviver em sociedade estando isoladas dela. Neste sentido, a APAC humaniza muito mais do que o coletivo de massas ou do que os conglomerados de indivíduos, se por humanização entendemos o direito de criar vínculos de amizade e de companheirismo.

Contudo, como tentei mostrar, estas relações, mesmo sem o recurso da violência ostensiva, devem ser vistas com cuidado. A hiper vigilância, o disciplinamento extremo, a sinceridade e solidariedade compulsivas, a chantagem e intimidação exercidas sobre os recuperandos, nos colocam frente a outros modos de violência e constrangimento, mais sutis e menos evidentes, mas não por isso, menos eficientes e coercitivos, que nos devem levar a questionar a produção do humano e da humanização contida nesta proposta.

A caracterização destas prisões enquanto “unidades prisionais reformadas” está ligada, justamente, ao regime de legalidade em que se inserem. Ou seja, na aplicação da normatividade jurídica brasileira relativa à execução da pena privativa de liberdade prevista pela Lei de Execução Penal, tanto o que diz respeito aos direitos e deveres dos presos, quanto no tocante ao regime progressivo da pena. Se inserindo também dentro da normatividade jurídica in-

ternacional promulgada pela ONU no documento sobre as “regras mínimas para o tratamento de prisioneiros”.

Desta forma, a pessoa privada de liberdade que nas prisões do sistema comum era tratada “pior que bicho” ou como um “monstro”, me apropriando do dizer dos recuperandos, passa a ter garantidos os seus direitos mínimos, como dormir em uma cama, comer com talheres, ter boa comida, ser chamado pelo nome, entre outros aspectos significativos, que devem ser mencionados e reconhecidos. A pessoa presa recupera o mínimo de humanidade produzida como humanizada, quando comparado a humanidade não-humana ou desumanizada produzida pelo sistema comum de aprisionamento.

Contudo, se olharmos com atenção, como o próprio nome da normatividade internacional o informa, “regras de *tratamento mínimo* aos presos”, este “humano” apaqueano é produzido como humanizado porque recupera seus direitos mínimos. A designação deste tratado nos leva a pensar os direitos humanos em termos de gradações, pressupondo uma referência em algo assim como um tratamento máximo. Mas ao mesmo tempo, parece que esse tratamento mínimo estabelece os limites entre humano e desumano ou entre o que pode ser concebido como humanização e desumanização. Se pensarmos a concepção de humanização como uma categoria relacional e gradativa, isto é, como alguma coisa que é mais ou menos humanizada que outra, pode-se afirmar que as APACs em relação ao tratamento inumano que é dado aos presos no sistema comum, se apresenta, sim, como uma prisão humanizada. Infelizmente, devemos reconhecer que isso já é demasiado, considerando a situação atual prisional brasileira.

Mas há um equívoco neste raciocínio: a humanidade, sob esta perspectiva, é pensada como um conjunto de propriedades substantivas dadas que poderiam ser ativadas ou desativadas segundo a presença ou falta de certas condições de existência. No obstante, deve-se pensar em outra direção: a humanidade, a humanização, a desumanidade e a desumanização não precisam nem devem ser pensados em termos de uma lista checável de itens ou propriedades de que se dispõem ou não. Isto é, seria simplista pensar a humanidade como “algo” que se confirma ou não em face de certos direitos garantidos ou negados. Pensar deste modo é reificar uma noção essencial de humanidade que é convertida em parâmetro para, de um ponto de vista estritamente negativo, se aferir a falta ou a não correspondência com um modelo prévio de humanidade, neste caso, um modelo prévio de desumanidade.

Conceber as APACs como unidades prisionais reformadas ou como exemplos de “boa experiência prisional” não pode nos le-

var à armadilha de atribuir-lhes também a categoria, de “prisões humanizadas”, como se fossem a mesma coisa. O fato de materializar a reforma prisional não deve ser tomado como uma prova suficiente para considerá-las humanizantes ou humanizadoras, não sem questionamentos. Pelo contrário, ao se materializarem como prisões onde a reforma prisional adquire sua concretude, as APACs nos permitem ir um passo mais além da agenda repetitiva e pouco inovadora da inatingível reforma: o que acontece quando a reforma se alcança? Mesmo reformada, seguindo a pergunta colocada por Foucault (2006), “será que a prisão continuará sendo a detestável solução da qual não se pode abrir mão?”. O que há depois da reforma? Um ad infinitum de reformas da reforma?

Indagar sobre o futuro do projeto reformista, no contexto de um eventual sucesso desse planejamento humanizante, convoca nossa imaginação para pensarmos outros modos de fazer justiça que não estejam mais calcados na pena privativa de liberdade, que, mesmo nas suas melhores versões (as legalistas e informadas por uma concepção humanista), parece uma aposta falida e desgraçada de nosso tempo, como disse Foucault (2006), “a prisão, pena de nossas sociedades modernas”.

6. E quando canta a liberdade? : O que pode o poder que humaniza

Por fim, no último capítulo, indago sobre os efeitos e as possibilidades que a passagem pelas APACs traz, quando este sujeito humano (e esta vida em comum humanizada) retorna à vida em liberdade. Ao final, o que pode o poder que humaniza (ou que quer humanizar)? As pessoas se recuperam? Quais são as diferenças de sair do sistema comum e sair das APACs? Quais são as percepções para os recuperandos e recuperandas sobre sua passagem por ambos os modelos prisionais? Contraponho o discurso oficial sobre a reincidência com o discurso dos recuperandos e recuperandas a este respeito.

Mais uma vez, minha posição é, simultaneamente, de aproximação e apreço, e de distanciamento e crítica. Por um lado, não se deve desconhecer que as APACs fazem alguma diferença em termos de contenção criminal. Ao se constituírem como espaços de pacificação social e de re-humanização da vida comunitária, devolvem, para alguns, o sentido de ter cumprido a pena, fazendo com que os recuperandos não deixem a prisão mais revoltados e violentos em relação a como entraram. Por outro lado, o Método deve ser questionado em relação ao índice de 10% de reincidência que divulga

no seu discurso oficial, como sendo a prova do seu sucesso como experiência prisional reformada e humanizada.

Fecho este capítulo com um conjunto de perguntas, cuja formulação é o que esta dissertação apresenta como contribuição: Qual é o grau de formatação de um regime que o diferencia da vida social fora do cárcere? Qual é o grau de programação das condutas que consideramos vida livre e processo humano? Qual é o grau de institucionalização que se pode considerar livre e que o diferencia da institucionalização encarcerada, ainda que seja no modelo de ficção comunitária do método APAC? O que faz com que, ainda quando os seres humanos em “liberdade” respondam a graus de institucionalização e determinação, sejam de fato “livres”. Qual é a medida dessa liberdade que faz a diferença?

Acredito, como indiquei em diversos momentos desta dissertação que, por mais trabalhadas que sejam as formas de vida comunitária intra-carcerária APAC, por mais trabalhadas que sejam as adesões a uma fé que pacifica, permanece um *quantum* de diferença que impede treinar o que de fato deve ser treinado: um senso de responsabilidade humana que surge do íntimo do sujeito a partir de sua experiência no mundo.

Estamos frente a um fenômeno que pretendo escrutinar no futuro, ao dar continuidade a esta tese: a diferença entre uma complexa mimese e aquilo que leva à responsabilidade que predica a humanidade e os processos de humanização, ou seja, a diferença entre uma imitação da vida de fé comunitária e a vida humanizada em comunidade aberta à história.

A partir desta reflexão ética, existencial e intelectual, que aqui apresentei sobre o método APAC, pode-se chegar ao cerne da relação, das analogias e dos paralelismos possíveis entre vida social carcerária e a vida social livre, se considerarmos o vínculo indissolúvel entre humanidade e história e, portanto, entre humanidade e liberdade – pois não há caminho histórico aberto e desimpedido e não é possível ter uma subjetividade plenamente histórica fora da capacidade responsável que entendemos como liberdade. Na verdade, o transfundo da tese toda é uma indagação entre o que assemelha e diferencia inevitavelmente a humanidade livre e responsável da humanidade encarcerada, apesar dos esforços por aproximá-las de algumas metodologias de encarceramento, como a APAC.

O Método APAC se vale de uma estratégia que não é outra que aplicar intra-muros a mesma estratégia que asubjeita as pessoas em situação extra-muros, isto é, a estratégia da fé, da moral religiosa. Mas, onde permanece a diferença? Permanece em que a pessoa não pode escolher, entre adotar e introjetar essa moral ou não fazê-

lo. Não existe liberdade de escolha da profissão de fé. Agora mais ainda: do lado de fora existe essa liberdade de escolha de uma fé, ainda que seja uma fé não religiosa, que permita viver em sociedade? Possivelmente não.

Então, onde persiste a diferença, o hiato, o abismo, que tão bem os presos percebem entre o mundo de fora e o mundo de dentro? Não por outra razão falam de “canto”, para descrever a forma em que a liberdade se expressa. A Liberdade não fala, mas “Canta”! Na diferença entre a linguagem verbal e musical devemos buscar esse *quantum* e esse *quid* de distancia entre a responsabilidade do sujeito humanizado pelas APACs e do sujeito humanizado a céu aberto.

Comentarios finais

Por um lado, se considerarmos que os projetos abolicionistas não se vislumbram no horizonte político próximo e mais imediato, e ressaltando que a situação penitenciária brasileira sim demanda ações de caráter urgente, as Associações de Assistência e Proteção aos Condenados, como unidades prisionais reformadas, se apresentam, sim, como um raio de luz que surge da profunda obscuridade em que se encontram nossas prisões, capazes, inclusive, de romper o ceticismo absoluto frente às possibilidades de mudança do sistema prisional brasileiro.

Ainda que, paradoxalmente, a novidade contida nestas unidades prisionais reformadas seja a posta em prática do modelo prisional como foi formulado desde suas origens, a existência das APACs como lugares de pacificação social e de respeito à dignidade mínima, a que todos os seres humanos deveríamos ter direito, certamente se apresentam como um projeto inovador e esperançoso.

As APACs, enquanto projeto de reforma do sistema prisional, representam, sob vários pontos de vista, uma inequívoca vantagem sobre o sistema prisional dominante. Neste sentido, têm que se celebrar os avanços obtidos e aprender com eles, sendo justificável que se lute para que pontos positivos dessa reforma se estendam ao conjunto do sistema. Seria puro erro desdenhar ou se fazer de cego, porque, temos de admitir, há sim vários aspectos positivos nesta alternativa, quando comparada com o sistema prisional dominante, principalmente no tocante ao tratamento dado aos presos.

Por outro lado, admitindo os inegáveis méritos deste modelo prisional, junto com eles, vem à contrabando, “junto no pacote”, entre outras coisas, o maniqueísmo irreconciliável contido no discurso religioso cristão que está no DNA deste programa. Mesmo reconhecendo que os usos dados a este discurso pela APAC são, po-

deríamos dizer, menos “irresponsáveis”, quando comparados com os usos dos evangélicos sobre este discurso, ao falar explicitamente em responsabilidade, a sua dominância em termos de ferramentas discursivas que disponibiliza para transformar as pessoas sob sua custódia como norte ou baliza política, pode soar insatisfatório e retrógrado. Este limite nos dá motivos para continuar incrédulos, duvidando do sistema reformado, que dificilmente se fará eficaz na redução da reincidência criminal, na promoção da paz social e na contenção da criminalidade.

Contudo, considerando que o estado das coisas é tão estarrecedor que, mesmo com todos seus limites, os projetos reformistas levados a sério e com um profundo engajamento, como o caso de Mario Ottoboni e Valdeci Ferreira, são melhores do que o que temos hoje como regra na cena carcerária. O apoio aos projetos reformistas é, portanto, algo condicional, provisório e estratégico, mas nem por isso menos relevante em termos de uma agenda crítica. É algo que está na ordem das alianças instrumentais, pragmáticas, voltadas a se obter conquistas. Ainda que inevitavelmente limitadas, estão dotadas de relevância. É, digamos assim, o possível na cena atual.

Mas ao mesmo tempo, o norte de nossa imaginação tem de ser outro, porque do contrário, imersos na politicagem e no campo de batalha em que o reformismo se inscreve, é fácil perdermos o referencial que permite distinguir um futuro mais decente. Quer dizer, temos que sonhar além do que é possível na conjuntura atual. O impossível é, então, o princípio que serve de guia, de bússola, para definir o que podemos negociar e o que respaldamos e, para permitir discernir, com alguma competência e perspicácia, aquilo que rejeitamos terminantemente, sem concessões. Isso é importante porque, na realidade concreta, pode ser bem difícil separar o joio do trigo, uma vez que pode se tornar complicado, em muitos casos, saber qual é qual.

Devo então reconhecer que ter que avaliar como parte necessária da análise de um tema estratégico como é a segurança pública e a privação da liberdade, as possibilidades que esta experiência prisional nos coloca não é tarefa fácil. Ainda que tenhamos de aceitar e aprender com os avanços que as APACs trazem, não nos devemos conformar com essa alternativa, pois não se devem perder de vista os limites e contradições que entram em pauta. O alerta para nos conscientizarmos dos problemas e, notadamente, das contradições em jogo, e nossa vigilância constante para que o movimento de uma “ética da insatisfação” não cesse, é a contribuição desta tese.

Por esta via retorno à lição clássica da antropologia, que nos convida a, diante de uma realidade qualquer, buscarmos colocar

—ou assumirmos integralmente o risco de colocar— em ação um movimento existencial incessante de aproximação (empatia; intersubjetividade) e de distanciamento (estranhamento, objetivação) que nos faculta, se não a conhecermos, a podermos ao menos divisar de outro ângulo o que se apresenta diante de nossos olhos, com tudo o que, para bem ou para mal, este deslocamento de mirada propicia.

Bibliografia

- Agamben, G. (2006). “Entrevista com Giorgio Agamben”, realizada por Flávia Costa e traduzida por Susana Scramin, *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, en línea, v. 18, N° 1, jan./jun, p. 131-136. Disponible en internet: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So10480232006000100011>.
- Barbosa, A. (2005), “Prender e dar fuga: Biopolítica, Sistema Penitenciário e Tráfico de Drogas em Rio de Janeiro”, tese de doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- Foucault, M. (2003) [1975], *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, Petrópolis, Vozes.
- Foucault, M. (1985) [1979], *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal.
- Mara da Silva, D. (2007), “Análise do Perfil dos crimes praticados pelos presos que cumprem pena na APAC – Associação de Proteção e Assistência aos Condenados”, monografia apresentada ao Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Segato, R. (1995), *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Brasília, Universidade de Brasília,
- Ottoboni, M. (2001a), *Ninguém é irrecuperável. APAC: A revolução do sistema penitenciário*, São Paulo, Cidade Nova.
- (2006) [2001], *Vamos matar o criminoso?: Método APAC*, São Paulo, Paulinas,.
- y V. Ferreira (2004), *Parceiros da Ressurreição*, São Paulo, Paulinas.

[Evaluado el 10 de mayo de 2012.]

Autora

Laura Ordóñez Vargas es doctora en Antropología Social de la Universidad de Brasilia (Brasil). Trabaja con el sistema penitenciario brasileño desde 2004. Actualmente, es consultora independiente e investiga la cuestión carcelaria en Colombia.

Publicaciones recientes:

- “¿Todo hombre es mayor que su error?: bases para una reflexión sobre el Método alternativo de gestión carcelaria APAC”, *Entramado*, Cali, Universidad Libre.
- “Mujeres encarceladas: Proceso de Aprisionamiento en la Penitenciaría Femenina de Brasília”, *Universitas Humanística*, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana.
- “Religiosidade: Poder y Sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal”, *NER (Núcleo de Estudos sobre Religião)*, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
-

Cómo citar este artículo:

Ordóñez Vargas, Laura, “Humanización prisional y religión. Reflexiones a partir del método de gestión carcelaria APAC”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 65-88.

Daniela Cabral Gontijo

Medicamentos y religión: sobredosis de poder(es) en el interior de las cárceles

Consideraciones iniciales

Para sobrevivir en la cárcel y aminorar el dolor –muchas veces físico, pero sobre todo moral– que implica la privación de la libertad, las y los presos tienen que implementar una serie de estrategias de resistencia, entre las que destacan el uso de medicamentos psicotrópicos y la adhesión a la religión. Sin embargo, estas dos tácticas, que en teoría responden a una supuesta necesidad de la población penitenciaria, actúan también como sofisticadas tecnologías de control y disciplinamiento por parte de las instituciones penitenciarias.

Cuando pensamos en estos dos fenómenos que avanzan significativamente en las cárceles, tendríamos que preguntarnos cómo se conectan entre sí y si forman parte de una misma lógica, ya sea como modo de negociar el sufrimiento, o como métodos de control.

La primera pregunta que surge es si, efectivamente, las drogas y la religión constituyen formas de control y disciplinamiento. Por otro lado, muchos actores prisionales comparten la creencia de que la religión actúa como una especie de paliativo para el sufrimiento y, por lo tanto, puede aminorar la necesidad de recurrir a las drogas. Se asume que la vida en prisión no es fácil de sobrellevar, por lo cual la religión vendría a ser la forma “más saludable” o la “socialmente aceptada” de enfrentar el encierro. En ese sentido, es preciso cuestionar si las personas creyentes hacen menos uso de los medicamen-

tos psicoactivos que el resto de los presos. Por último, habría que ver en qué radica la complementariedad —en caso de que la haya— o la distinción entre religión y drogas como formas de lidiar con la angustia producida por la privación de libertad: ¿por qué esos dos fenómenos —aparentemente tan distintos— avanzan en las cárceles?

Para contestar esa pregunta, me remitiré a una investigación que realizamos en el Brasil, entre 2006 y 2008,¹ en tres centros penitenciarios femeninos: Penitenciária Feminina do Distrito Federal (PFDf), en Brasília; Penitenciária Industrial Estevão Pinto (PIEP), en Belo Horizonte, y Presídio Feminino José Abranches Gonçalves (PJAG), en Ribeirão das Neves, región metropolitana de Belo Horizonte.² Cabe mencionar que en las tres constatamos un suministro masivo de medicamentos psicoactivos (ansiolíticos, antidepresivos, antipsicóticos y anticonvulsivos) y un elevado consumo por parte de la población presa.³ Los establecimientos penales ofrecen una variedad de medicamentos: desde los básicos hasta los llamados de prescripción controlada, como los psicoactivos. Aunque nuestro objetivo no es enumerar sus propiedades químicas ni farmacéuticas, sino conocer el rol y los significados que desempeñan para los diversos actores dentro de la cárcel, aquí compilamos la clasificación dada por los profesionales durante la investigación y una comprensión básica de sus efectos: los psicotrópicos se dividen en cuatro grupos: ansiolíticos, antidepresivos, antipsicóticos e antiepilépticos. 1) Los ansiolíticos son los benzodiazepínicos o tranquilizantes. De acuerdo con los entrevistados son las drogas más usadas en el mundo y, por eso, son ya considerados un problema de salud pública en los países más ricos. 2) Los antidepresivos actúan en el sistema límbico, principal centro de las emociones. El efecto terapéutico es consecuencia del aumento funcional de dos neurotransmisores en la senda sináptica, y la alteración en el número y sensibilidad de los neurorreceptores. Son usados en la terapia de trastornos de afectividad. 3) Los antipsicóticos o neurolepticos inhiben de las funciones psicomotoras (agitación, excitación). Y atenúan también los disturbios neuropsíquicos (delirios, alucinaciones). Antipsicótico es un término genérico aplicado a variadas clases químicas de drogas para el manejo sintomático de diversas condiciones psicóticas, sobre todo la esquizofrenia y los estados de excitación. Las sustancias incluyen: *fenotiazinas*, *butirofenonas* y *tioxantenos*, y drogas más nuevas como *difenilbutilpiperidinas*, *pimozide* y *fluspirileno*. Buena parte de ellas puede provocar reacciones adversas, como el síndrome extrapiramidal. 4) Los antiepilépticos son fármacos que evitan o controlan crisis epilépticas. Hay fármacos que también poseen efectos antimaníacos y antidepresivos (*carbamazepina*, *valproato de sodio*, *clonazepam*). No deben ser suspendidos de manera súbita, pues pueden producir convulsiones en abstinencia.

¹ Investigación coordinada por la profesora doctora Rita Laura Segato, financiada por el CNPq, a través de Edital 045/2005, "Mujeres, género y feminismos". Los testimonios que aparecen en este artículo fueron recabados en dicha investigación y traducidos al español por la profesora Mariana Berlanga Gayón, UACM, México.

² En el trabajo de campo en la PFDf (octubre de 2007 hasta febrero de 2008), tuvimos acceso a todos los pabellones y entrevistamos a las mujeres presas gestantes en todos los regímenes y también a agentes carcelarios y a profesionales de la salud. En el estado de Minas Gerais, el trabajo de campo llevó seis meses (septiembre de 2007 hasta marzo de 2008) en la PIEP y en la PJAG. Visitamos también la CERESP Femenina y el CAMP (Centro de Apoyo Médico y Pericial), que atiende cuatro unidades penales, tres masculinas y una femenina, en Ribeirão das Neves. También entrevistamos a autoridades públicas federales y estatales, a agentes penitenciarios y a profesionales de la salud, sobre todo a psiquiatras que trabajan dentro y fuera de la cárcel.

Los medicamentos psicoactivos en la cárcel

Para dar una mejor idea de esta situación, en un centro penitenciario con una población de 379 mujeres el consumo mensual de medicamentos psicoactivos fue de 6.380 comprimidos. De estos, 2.010 eran pastillas de antidepresivos, 960 de antipsicóticos, 890 de ansiolíticos y 2.070 de antiepilépticos. En otro centro penitenciario, la población de 132 presas consumió un total de 2.800 comprimidos de Diazepam (ansiolítico).³ Es importante aclarar que no todas las internas consumen y que hay algunas que consumen más de un medicamento o, inclusive, todos.

Las instituciones penitenciarias suelen justificar estos altos niveles de medicalización con el discurso del “uso terapéutico” y de la gran demanda de dichas sustancias por parte de las presas. Sin embargo, mientras algunas mujeres defienden el uso de drogas –sean lícitas o ilícitas– por considerar que estas ayudan al cumplimiento de la pena, otras denuncian el exceso de medicalización.

Sea cual sea la verdadera función de los medicamentos, su distribución en el interior de las cárceles parece ser una política institucional incuestionable. En tanto los agentes penitenciarios y los agentes de salud reconocen que los medicamentos facilitan la “mantención del orden”, algunos psiquiatras entrevistados se refieren al control de las y los presos sobre la base de medicamentos (se refieren a estos como una “camisa de fuerza química”).

En las entrevistas realizadas a los psiquiatras de las instituciones penitenciarias investigadas obtuvimos testimonios como los siguientes:

La cárcel es el final de una secuencia de exclusiones familiares y sociales. En ese sentido yo digo que el psiquiatra no medica las causas, medica las consecuencias. Mi función aquí adentro es básicamente realizar una contención a base de medicamentos.

Otro comentó:

La medicalización es necesaria, es una camisa de fuerza química. Es aplicada con una perspectiva de modificación del ser humano. Es una modificación del ser humano que está aquí para ser socializado de nuevo.

Estos discursos psiquiátricos evidencian los criterios criminológicos y terapéuticos que se aplican en las cárceles femeninas del Brasil en pleno siglo XXI. Dejan ver claramente que el crimen es concebido como una enfermedad que debe ser tratada con dro-

³ Esta lista fue proporcionada por las instituciones penales que visitamos. Al final de la investigación, solicitamos los datos pertinentes a las instituciones penales de todo el estado. Es importante informar que la Secretaría de Defensa Social, en Minas Gerais, responsable de la administración penitenciaria, no nos proporcionó la lista completa y nos cerraron las puertas, demostrando así lo incómodo que les resultaba nuestra investigación. En las listas proporcionadas por el personal de salud en las unidades suministraban los siguientes psicoactivos: 1) los ansiolíticos (benzodiazepínicos): Diazepam 10 mg, Clonazepam (Rivotril) 2 mg, Bromazepam 2 mg; 2) los antidepresivos: Amitriptilina 25 mg, Imipramina 25 mg. En el grupo de los antipsicóticos: Haloperidol (Haldol 5 mg), Levomepromazina* (Neozine 100 mg y 25 mg –el más sedativo de los neurolepticos, acción comparada a la morfina), Carbolitium (Carbonato de litium). Por el alto costo de los psicofármacos, se imponen los que pertenecen a las primeras generaciones, o sea, medicamentos más antiguos y muchas veces ultravencidos y contraindicados en razón de los comprobados y perjudiciales efectos colaterales (en comparación con las de última generación, cuyas dosis son menores y cuyos precios son todavía más elevados.

gas. Contrariamente a lo que se pudiera pensar, el paradigma positivista-biologicista continúa vigente. A las y los presos no se los considera sujetos con autodeterminación, y, por lo tanto, aunque quisieran no podrían rectificar el rumbo. Parecería que el mal está adentro de ellos, es como si tuvieran una enfermedad incurable y contagiosa, por lo cual deben permanecer aislados del resto. El mal es físico y así hay que “controlarlo”.

Siguiendo esta lógica, no tendríamos que sorprendernos al constatar que desde el punto de vista de los psiquiatras, la medicalización debería ser mayor todavía. Algunas de sus declaraciones en este sentido fueron:

Creo que podrían diagnosticarse más cuadros de depresión. Hay más gente deprimida de lo que se habla, porque el Sistema no da cuenta de la atención que no llega ni a un 10 por ciento de la población carcelaria.

Otro psiquiatra dijo:

Creo que la medicalización aquí es baja, creo que tendría que ser más. Tendría que haber más tratamiento, pero no solamente a partir de medicamentos sino también en un sentido psicológico o terapéutico.

Esta es la opinión de los/as psiquiatras. Sin embargo, en dicha investigación pudimos comprobar que, al igual que los/as psiquiatras y el resto del equipo de salud – enfermeras/os, psicólogas/os–, las agentes penitenciarias tienen un papel destacado en esta práctica, pues durante la noche, en ausencia de las enfermeras, se encargan de distribuir los medicamentos. Finalmente, son ellas quienes tienen el mayor contacto con las presas, pues son encargadas de la custodia interna y están a cargo de la disciplina y la seguridad. Entre ellas encontramos exactamente la misma perspectiva: ven a las presas como si estuvieran enfermas y, por lo tanto, las drogas constituyen la única forma de “tratarlas”, la única solución posible a un mal que no puede ser erradicado, pero sí “controlado”.

Algunas agentes penitenciarias también opinan que la medicalización resulta necesaria para mantener el orden en el interior de las celdas. Una de ellas opinó lo siguiente:

La presa quiere el medicamento, lo pide, y si su demanda no es satisfecha, comienzan los problemas de disciplina; empieza a gritar, a pegar en la pared, a pelear con las otras. Entonces, no hay manera, causa un montón de problemas en la celda, pues junto

con ella hay otras doce presas que están en colchones en el piso. Así, el medicamento ayuda. A veces es tanta la ansiedad y la agresividad, que nosotras tenemos que pedirle al médico que les dé alguna sustancia.

O sea que en los argumentos con que las autoridades penitenciarias y el personal de salud justifican la distribución de medicamentos en el interior de las cárceles está presente el discurso de la tranquilización, la salud, el “bienestar” —en síntesis, dichos argumentos apuntan a una supuesta “humanización” de la propia institución—. El control, la seguridad, el disciplinamiento de los cuerpos, tan explícitos en el mundo de las instituciones totales, emergen de los discursos a través de eufemismos como “tranquilización” o “pacificación”. Incluso, llegan a afirmar —como en el testimonio citado— que si no suministran los medicamentos, se puede desatar una situación indeseable que lleve a la pérdida de control. Lo que no queda claro es a quién o a quiénes perjudicaría más ese descontrol, si a la presa o a sus custodias, si a las personas o a la institución. Sin embargo, estas justificaciones parecen sostener que la medicalización solo responde a la demanda de la población presa, de tal modo que el uso de drogas vendría a ser una especie de “concesión” de las autoridades.

Veamos el testimonio de una de las presas:

Creo que no deben dar esos medicamentos a las presas. Cuando ellas salgan de la cárcel, van a sentir la falta, y entonces, van a ir directamente en busca de droga. Esos comprimidos son una droga, por lo tanto, cuando salgan de aquí van usar otras. Cuando salgan, y no van a querer saber ni siquiera del medicamento controlado. Van a ir directo a la droga. Quienes no tomaron medicamento aquí adentro, allá afuera no se van a drogar. Pero las que lo usan aquí, las que están estúpidas por esos medicamentos, estoy segura de que cuando salgan van a ir directo a la droga. Se hacen dependientes. ¡Es una locura!

¿A quién beneficia realmente el uso de drogas? Esta pregunta resulta obligada si tomamos en cuenta que respecto de la medicalización no hay consenso entre la población prisional, es decir que no todas las presas desean ni están de acuerdo con el suministro de medicamentos psicoactivos. Es un error pensar que todas la piden o la consideran necesaria. Muchas presas comercializan los medicamentos psicotrópicos precisamente porque pueden y deciden prescindir de ellos. En ocasiones, fingen tomarlos pero los guardan para luego venderlos. En la Penitenciaría Feminina do DF, por ejemplo, tienen precio: cuestan un real. Otras suelen acumular

muchas pastillas y, en determinado momento, las toman de una vez, según dicen para amenizar la sordidez de la vida cotidiana en la prisión.

Si ustedes hubieran llegado ayer me hubieran encontrado ida, porque ayer estaba pasada de medicamentos. Yo tomo [mi medicamento] todos los días. Hay días que tomo más que otros, de pronto lo tomo y lo compro para perderme, para no ver los días pasar. [...] Ellos nos los proporcionan, para eso vamos con el psiquiatra. Ellos vienen en la mañana, en la tarde y también en la noche. Hay quienes los toman por la tarde, yo solo los tomo durante la noche. Pero cuando quieres más, tienes que comprárselo a algunas compañeras. Da una sensación fuera de lo normal. [...]

Creo que es mejor tomarlos, porque así no veo pasar la vida en la celda. Esto lo vengo haciendo desde hace siete años.

Yo las tomo porque quiero y siento ganas de la “olla”, pero no compensa, pues cuando yo “vuelvo en mí”, cuando despierto, estoy del mismo modo o peor.

Un número significativo de presas, por otro lado, aseveran que no recurrirían tanto a los psicotrópicos si no tuvieran que permanecer prácticamente el día entero en las celdas, si hubiera más opciones recreativas, clases para aprender oficios o, incluso, actividades laborales para todas. Porque en estos centros penitenciarios esas actividades son sumamente restringidas, no están disponibles para todas. De hecho, son muchas las presas que aseguran que el ocio es una de las razones principales por las que toman medicamentos psicoactivos. No obstante, cabría preguntarse qué significa ese ocio en una sociedad cuyo valor máximo es el trabajo y la producción. Es evidente que para el sistema las personas que ponen un pie en la cárcel dejan de ser, ya no cuentan, ya han sido desechadas.

Estoy aquí desde hace nueve meses. No me gusta tomar nada, me gusta estar lúcida. No me gusta estar drogada. Solamente de vez en cuando, cuando me siento un poco “cargada”, es que me tomo dos o tres. ¿Entiendes? Pero no es algo constante. Es difícil [...] estar cargada, querer descargarse o querer salir y no tener como, entonces tomo medicamentos y me duermo para pasar el tiempo. Y ahí, duermo un día o dos.

Al mismo tiempo, hay algunas presas que debido al efecto de los medicamentos no consiguen realizar ninguna otra actividad, aun-

que tengan la posibilidad de llevarla a cabo. En este sentido, una de las presas comentó:

Hay muchas que toman medicamento y quedan peor, se quedan babeando, pareciendo robots. Hay chicas que no los necesitan y el psiquiatra les prescribe medicamentos. Entonces, ellas no consiguen trabajar, no consiguen nada. Creo que ellos quieren darnos, que nos quedemos vegetando. Es un horror. Creo que hay casos en que la medicalización es exagerada y las personas quedan de dar lástima.

Algunas presas, inclusive, expresan el miedo que les genera el aumento de las dosis en las prescripciones de los psiquiatras:

Yo le pedí a él [al psiquiatra] un medicamento para la náusea y me prescribió un medicamento para dormir. Me parece que no me está haciendo ningún efecto, pues sigo con la misma náusea. Pero si yo le digo que no me está solucionando el problema, me va a aumentar la dosis, entonces prefiero dejarlo así.

Otras expresan miedo por la confusión y la falta de conciencia que les ocasionan las sustancias:

No, no pido ayuda del psicólogo [refiriéndose al psiquiatra], porque los medicamentos que te dan son ilusión, pa' que te dejen tranquila, pa' que te dejen sin ver lo que pasa, pa' que el tiempo pase más rápido sin que lo percibas. Yo no, prefiero quedarme lúcida y percibir todo lo que pasa, solo así puedo "caer en cuenta" y saber lo que pasé, ¿me entiendes?

De estos testimonios se desprende que la cárcel proporciona las armas para que las y los presos puedan lidiar con el sufrimiento que ella provoca. La cárcel es generadora de angustia, e incluso en el texto del Plan de Salud Penitenciaria Nacional se reconoce que es preciso tratar los "agravios psicosociales derivados del confinamiento" (Brasil, 2004: 35). Por lo tanto, al tiempo que la cárcel es generadora de agravios psicosociales, es ella quien otorga el paliativo para suavizarlos. A tal punto que pareciera que la distribución de medicamentos psicoactivos se torna indispensable para mantener la "salud" de quien cumple una condena.

Sin embargo, en el sistema carcelario hay otra contradicción más inquietante aun: la mayoría de las mujeres que están presas han ingresado a la cárcel condenadas por el delito de narcomenudeo y constatamos en la investigación que muchas de ellas eran también

consumidoras de drogas ilícitas. Cuando ingresan a la cárcel, se les suministran drogas lícitas, incluso con el pretexto de “aminorar” los efectos del síndrome de abstinencia, y cuando salen de la cárcel muchas vuelven a las drogas ilícitas, con lo que se perpetúa el ciclo drogas-crimen-prisión. Podríamos afirmar entonces que el Estado las castiga por el microtráfico de drogas, pero les aplica un tratamiento sobre la base de drogas lícitas y, en cierto modo, “las instiga” a continuar dentro de la vida del crimen. Este doble juego sella la perversidad del sistema: la persona está prácticamente condenada a permanecer atrapada en este círculo, no tiene manera de volver a insertarse en la sociedad, aunque así lo quiera, aunque tenga la voluntad de hacerlo. El asunto es que, una vez excluida, el camino está trazado por las propias instituciones penitenciarias, en una sofisticada ingeniería de exclusión que logra dar la impresión de que la persona es la única responsable de ese círculo vicioso.

En su reflexión sobre las drogas, el antropólogo Eduardo Vargas (2006) no establece una diferenciación entre drogas y fármacos. Según él, existen las drogas generales que se clasifican en: “drogas de uso medicinal o terapéutico” y “drogas de uso no medicinal o terapéutico”. La diferencia entre una y otra radicaría en que las primeras son de uso lícito, y las segundas de uso ilícito. Las presas tampoco distinguen las drogas lícitas de las ilícitas. Muchas, como se puede percibir en los relatos, usan la palabra “droga” para referirse a los medicamentos, como aquella que dice que no le gusta estar drogada. Siguiendo la línea de Vargas, habría que preguntarse primero si los medicamentos psicoactivos son de hecho terapéuticos y, segundo, ¿por qué se consideran una cuestión de salud mental dentro de la cárcel cuando afuera son considerados drogas ilícitas, y por lo tanto criminalizadas?

Los testimonios de los diversos actores prisionales dejan en claro que el suministro de psicofármacos es un mecanismo de contención institucional –camisa de fuerza química– sobre la masa carcelaria para mantenerla más dócil, y así controlar la disciplina y la seguridad. También es evidente que la justificación para llevarlo a cabo está travestida de una discursividad de “pacificación”, salud, bienestar –o sea, de una supuesta “humanización”.

La presencia evangélica en las cárceles: un ejemplo emblemático

Esta misma discursividad, que apela a una supuesta “humanización” y “pacificación”, se presenta de manera muy similar en la justificación del avance de las religiones en la cárcel. Un ejemplo

que lo ilustra perfectamente es el “Proyecto TV Celda”, inaugurado el 3 de octubre del 2010, en la Unidad Prisional CERESP de San Cristován, en Belo Horizonte, capital del estado de Minas Gerais. La iglesia bautista de Lagoinha, impulsora del proyecto, financió televisores de 32 pulgadas para todas las celdas de dicha unidad.

En un reportaje publicado por uno de los principales periódicos del país, *Folha de São Paulo*, el periodista narra que en una visita a la unidad constató que los aparatos permanecen encendidos prácticamente todo el tiempo, sintonizados en la emisora de la iglesia, Rede Super. Según ese reportaje, los presos de la unidad CERESP no tienen la opción de apagar la televisión. Si acaso, solo pueden disminuir el brillo a la hora de dormir, mientras que los canales son controlados desde la sala del director, Luís Fernando de Sousa, también de religión evangélica. Cabe mencionar que él es miembro de la iglesia presbiteriana y tiene formación como seminarista.

De acuerdo con el director:

Las televisiones llevan tranquilidad a las diez celdas del local y dejan a los presos “amparados espiritualmente”. Tú llegas a la celda y todo mundo está quieto, viendo la televisión. Cambian su forma de conversar, dicen: “buen día, señor director, ¿todo bien?”. Es gratificante.

El reportaje, que incluye entrevistas a los presos de las distintas unidades, relata que el proyecto no cuenta con el apoyo unánime de la población penitenciaria. Muchos presos consideran que les hace falta “saber sobre el mundo”, ver fútbol, etc. El director, mientras tanto, rechaza las peticiones para abrir la programación: “Ellos no tienen instrucción, no están preparados para escoger lo que es bueno, van a querer ver programas de mujeres desnudas o de Gugu”.⁵

De acuerdo con el subsecretario de Administración Prisional del estado, Genilson Zeferino, la colaboración con la iglesia es “fantástica” y los televisores son una “pieza fundamental en la humanización” de los presos.

Resulta sumamente preocupante que el gobierno de Minas Gerais planea extender el proyecto a otras unidades a partir de este discurso “humanizador”, que a su vez es travestido por el discurso de la religiosidad en la cárcel. La acción humanizadora, en este caso, sería hacer de las celdas espacios más acogedores y permitirles a los presos sus momentos de “entretenimiento”. Este discurso esconde no solo el hecho de que la presencia evangélica en las prisiones evidencia la adhesión de más fieles, sino que también

⁵ Programa televisivo de audiencia popular en el Brasil.

disfraza la pulsión de tutela, que se expresa tanto en la elección de la programación como en el discurso de que “ellos no tienen instrucción”, y de que por lo tanto no saben escoger. Ese discurso “humanizador” denuncia la sutileza de los mecanismos de poder y control, que también se ponen en evidencia cuando el director enfatiza el cambio de actitud por parte de los presos (ellos dicen: “buen día, señor director”) como si ese fuera el máximo beneficio del proyecto.

Muchos estudios e investigaciones se han dedicado a indagar sobre el avance de las religiones en la cárcel, sobre todo de las religiones evangélicas, pues ahí se replica el mismo “fenómeno” que se registra en la sociedad. Los censos demográficos brasileños han venido registrando el cambio de escenario religioso con la disminución del porcentaje de católicos (de 83,76% en 1991 a 73,77% en 2000) y el crecimiento de los evangélicos (de 9,05% en 1991 a 15,45% en 2000). Esta situación no es diferente en la cárcel y las investigaciones también señalan este fenómeno. Por ejemplo, en apenas cuatro años las instituciones religiosas registradas en las cárceles de Río de Janeiro aumentaron de 52, en el año 2000, a 98, en 2004 (Quiroga, 2005: 19). En las cárceles brasileñas los pentecostales son mayoritarios entre los evangélicos, y predominan la Iglesia “Assembléia de Deus” y la Iglesia “Universal do Reino de Deus” (Lobo, 2005: 26), y en muchos establecimientos, como en los de Río de Janeiro (Lobo, 2005: 27), ocupan celdas exclusivas.

Entonces, para responder a uno de los cuestionamientos planteados al inicio de este artículo sobre la relación entre religión y psicofármacos, me referiré, una vez más, a la investigación que realicé junto con el grupo de investigación.

Algunos de los testimonios recogidos, como puede apreciarse, recurrieron al discurso religioso como una forma de no usar medicamentos: “No tomo medicamento. [...] Yo confío mucho en el Señor Jesús, pues él es suficiente para darme el sueño perfecto”.

En un primer momento, estos testimonios nos llevaron a considerar que la religión podría ser una alternativa, es decir, una forma de mantenerse lejos de las drogas lícitas. Sin embargo, para nuestra sorpresa, descubrimos que la mayoría de las presas que tomaban medicamentos psicotrópicos también eran creyentes. Una de ellas afirmó:

Tuve ayuda de la Iglesia y también recibí ayuda médica del psiquiatra y de la psicóloga. Ya cambié de medicamento varias veces, yo tomo “psicotrópicos”, soy dependiente de ellos. Es un vicio, porque hace seis años que los consumo. Entonces, ahora siempre tengo que tomar de los más fuertes.

Durante los cuatro años de investigación y trabajo en las cárceles, pudimos comprobar que ambos elementos –religión y psicofármacos– forman parte de las pocas opciones disponibles en el interior de la cárcel. Al reflexionar sobre el impacto de las religiones en la cárcel Rita Segato (2005: 41) afirma:

Dentro del universo de recursos discursivos rudimentarios al interior de la celda, el recurso al discurso bíblico va a ser, en la mayoría de los casos, el recurso discursivo más rico con el cual la mayoría de estas personas va a estar en contacto. Es él y solamente él el que, en la mayor parte de los casos, llena las lagunas de las figuras discursivas características del encierro prisional.

En un ambiente carente de recursos, esa herramienta discursiva funciona también como mecanismo alentador. Puede resultar obvio que los medicamentos psicotrópicos trabajan como ansiolíticos, pero esto ya ha sido señalado por diversos actores. Incluso, el pastor Héctor lo ha dicho: “la religión también actúa como ansiolítico, porque baja los niveles de ansiedad”.⁶

Es importante tener en cuenta el planteo de Quiroga (2005), que revisa el discurso “humanizador” que las religiones tienen en la cárcel, enfatizando la promoción de “singularización de los individuos” en las siguientes dimensiones: el acogimiento del preso y su familia; en la justificación místico-religiosa de su culpabilidad; en la atribución de un otro universo de “hermanos” en un contexto amenazador. Quiroga (2005: 20) concluye que “no hay cómo ignorar que [las religiones] operan con dimensiones igualmente opresivas sobre aquellos individuos que fueron convertidos por ellas”.

Como quedó demostrado en la investigación mencionada, tanto las religiones como los medicamentos psicoactivos no solo actúan en las instituciones penales como mecanismos de poder-control, sino también como mecanismos de adaptación-resistencia (Ordoñez, 2005). Con respecto a los mecanismos de adaptación-resistencia, Segato (2003: 249) plantea la “discursividad híbrida”:

[...] comportamientos y discursos aparentemente adaptativos se comportan simultáneamente como formas de resistencia. El discurso híbrido es aquel donde hablan simultáneamente y en tensión el sujeto reducido a una posición de subalternidad y el sujeto rebelado, insatisfecho en ella.

En este sentido, se actualiza la máxima de Foucault (1976): “donde hay poder, hay mecanismos de resistencia”. Podemos concluir, por

⁶ Me refiero a la ponencia del Pastor Héctor, que trabaja en unidades carcelarias en la Argentina, el día 28 de abril, en el Primer Seminario Latinoamericano sobre Cárcel y Religión. Los roles del pentecostalismo en el ámbito carcelario actual, realizado en la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, del 27 al 29 de abril de 2011.

lo tanto, que en el interior de las cárceles tanto las religiones como el suministro de psicofármacos funcionan como un mecanismo de adaptación-resistencia entre la población presa, y, al mismo tiempo, actúan como un dispositivo de control y disciplinamiento de la masa carcelaria por parte de las instituciones prisionales, ratificado por los agentes penitenciarios, los directores de las cárceles y los profesionales de la salud que allí actúan.

A nivel macro, cabría preguntarnos: ¿a qué responden estas tecnologías de control de estos dos nuevos fenómenos en las cárceles? En dicha escala, la industria farmacéutica aumenta sus ganancias debido a la demanda de las gestiones prisionales y las iglesias pentecostales avanzan en la disputa religiosa por los fieles. Pero, sobre todo, ¿cómo se relacionan estos dos tipos de ganancias?

Consideraciones finales

Lo que parece trenzar el hilo de esta dinámica es la perversidad del mundo capitalista. Como lo plantea Lóic Wacquant (2001), al “exportar” a las clases más miserables hacia el interior de las prisiones, el sistema penitenciario forma parte sustancial del sistema económico. Ciertamente, Wacquant hacía referencia a la realidad estadounidense e inglesa, donde señaló, con vítreo nitidez, el patente vínculo entre el desarme del *Welfare State* y la desregulación de la economía, ambos correlacionados con el endurecimiento del Estado policial y el consecuente incremento de la población penal.

Sin embargo, también América Latina importó la *fábrica de miseria* a la que se refiere Wacquant. La gente encarcelada aquí tiene impresa la marca de la subalternidad. El terrorismo de Estado, que Agamben (2004) llamó *estado de excepción permanente*, se inició con los genocidios de las naciones indígenas ejecutados por los colonizadores y, desde entonces, no feneció (Segato, 2007). La perspectiva de la criminología crítica latinoamericana entiende que el sesgo ideológico de nuestro sistema penal se expresa “en la *premisa de inferioridad biológica de Cesare Lombroso*” y no en el *panóptico de Bentham*, como señaló Zaffaroni (1991: 77), quien se refiere categóricamente a la perspectiva de la *selectividad racial* de nuestras cárceles. Este rasgo es intrínseco a la estructura de nuestro sistema penal y a nuestra posición periférica en el capitalismo (Duarte, 2006).

En el Brasil, las estadísticas señalan que más del 70% de las personas privadas de su libertad cometieron un crimen de “narcomenudeo” o contra el patrimonio, crímenes directamente relacionados con el sistema económico (Brasil, 2010). La población prisional en el Brasil se duplicó en aproximadamente seis años, y es

uno de los países que, en términos proporcionales, encarcela a más personas en el mundo. En agosto de 2003, según informes oficiales del Departamento Penitenciario Nacional del Ministerio de Justicia, había 210.150 personas presas (Brasil, 2004: 12). La población actual es de aproximadamente 500 mil, de acuerdo con el último informe disponible (Brasil, 2010).

Un fenómeno que acompaña la información trágica de la progresión aritmética del sistema prisional registrado en el Brasil es el aumento de la población femenina, proporcionalmente tres veces mayor a la masculina (Brasil, 2009: 35). Los crímenes de “narcomenudeo” son centrales en dicho aumento. En el Distrito Federal del Brasil, los días de visita en el complejo prisional masculino son precisamente los días en que un gran número de mujeres son aprehendidas por llevar drogas a sus familiares hombres. Ahí se presenta la mayor perversión del sistema: si su inserción en el capitalismo es a partir del “narcomenudeo”, es una ironía que se las encarcele precisamente a causa de ello. Sin embargo, el grado máximo de perversidad se da cuando al llegar a la prisión son medicadas con drogas lícitas, lo que acrecienta el capital de la industria farmacéutica.

Así se cierra un círculo vicioso que resulta irónico, por ser productor de perversidades: estas mujeres, en su gran mayoría pobres, negras, absoluta o parcialmente analfabetas, cuya renta proviene del “narcomenudeo”, son encarceladas por el Estado en nombre de la justicia. El Estado encierra a las mujeres por el microtráfico de drogas ilícitas y después las medica con drogas lícitas, enriqueciendo a una opulenta, blanca y escolarizada industria farmacéutica.

Como puede apreciarse, es la propia estructura económica la que excluye a un sector de la población, con aval del Estado y en nombre de la justicia. Excluye a un sector de la población que, al mismo tiempo, requiere ser “controlada”. No menos irónico resulta el hecho de que para ejercer dicho control se requiere de la reproducción de un sistema de valores que garantice el “orden”. Las religiones son un ejemplo de cómo es posible reproducir una serie de valores y creencias, incluso en el interior de la cárcel. Sabemos, por ejemplo, que muchas personas “se convierten” para sobrevivir en la cárcel. No hay que olvidar que la religión avanza también por su sesgo “pacificador”, organizando, en muchos casos, pabellones enteros bajo la disciplina pentecostal.

Si el agenciamiento de la miseria a partir de la exportación de esta población hacia las cárceles es un modo de control del capitalismo, asimismo, esta población exportada “necesita” ser “pacificada” y resocializada. Como se demostró aquí, en los discursos de los agentes y de la propia población tanto el suministro de medi-

camentos psicoactivos como las religiones son un modo de control y un asegurador del orden. Pero, sobre todo, son una garantía de la perpetuación y retroalimentación del sistema capitalista y de los valores que este conlleva.

Si el ejercicio que hemos realizado permitió evidenciar el ciclo perverso drogas-crimen-prisión, o narcomenudeo-prisión-industria farmacéutica y religión, criminalización-“pacificación”/“humanización”-violación de derechos, es ineludible pensar que en el sistema penitenciario está contenida no solo la “fábrica de miseria” de Wacquant, sino fábricas menos visibles para la sociedad, como la fábrica de agravios psicosociales y, quizás, se podría pensar en una fábrica de nuevos fieles. Como apuntó Wacquant (1999: 94):

Máquina barredora de la precariedad, la institución carcelaria no se contenta en recoger y almacenar los (sub)proletarios tenidos como inútiles, indeseables o peligrosos, y, así, ocultar la miseria y neutralizar sus efectos más disruptivos: olvídate frecuentemente que ella misma contribuye activamente para extender y perennizar la inseguridad y el desamparo sociales que la alimentan y le sirven de caución.

Faltaría aún saber si es necesario invertir el axioma marxista “la religión es el opio del pueblo”, y afirmar que el “opio” (y otras drogas, lícitas e ilícitas) es la nueva religión del pueblo. Asimismo, si esta nueva religión materializada en el “opio” representa el postulado marxista que entiende la religión como alienación. Si es verdad que la suposición de Marx, que entendía la religión como falsa conciencia o despolitización, fue contradicha por la propia historia, una subversión en la máxima marxista parece subrayar un nuevo hecho: que la medicalización en la cárcel sirve, mayormente, como un factor de manutención de un *statu quo* de otra manera no sustentable. Este mecanismo, pleno de *discursividad híbrida*, como alega Segato (2003), proporciona, simultáneamente, una herramienta de sobrevivencia, una especie de “alienación consciente”, como relatan muchas presas consumidoras de psicotrópicos o las personas que “se convierten” a la religión para sobrevivir en la cárcel.

Pese a la alienación en el nuevo escenario “opio: religión del pueblo”, esta asume contornos devastadores sobre la salud física y mental de las personas privadas de libertad. En el círculo del ocio y la desesperación, muchas son obligadas a pasar 23 horas del día enclaustradas en una celda, con solo una hora de sol. El tiempo se convierte en un estorbo, hecho que lleva al valor paradójico del

tiempo en pleno siglo XXI. En el plano de la vida común, colectiva, al menos de la vida posible dentro de la cárcel, la nueva religión asume, con su carácter alienador, características inéditas que ponen en jaque la definición durkheimiana clásica de religión: el sistema interdependiente de prácticas y representaciones queda reducido a casi cero, porque no depende solamente de la reiterada y permanente ingestión de apaciguadores en forma de sustancias químicas; la iglesia, o sea, la comunidad de creencias, queda despojada de cualquier historia común y de cualquier densidad simbólica, tornándose una mera red de usuarios y de proveedores, cuyos intercambios son definidos de modo pragmático e instrumental (sabemos que muchas veces la elección por un pabellón evangélico en detrimento del pabellón común se traduce en una opción de vida o muerte). Pero más para allá de lo que propone el tradicional concepto durkheimiano sobre religión, el nuevo fenómeno religioso retratado en la cárcel no promueve integración social, robustecimiento o efervescencia, y sí letargo, inercia, individualización, encapsulamiento de los individuos.

¿De qué manera la nueva realidad desafía las comprensiones marxista y durkheimiana sobre religión? ¿Qué espacio se puede entrever para una efectiva resistencia en un escenario en que la relación entre poder y resistencia se torna indiscernible, capturada en una zona de indistinción? Pero, sobre todo, ¿a quién o a quiénes benefician las “fábricas” de miseria y de sufrimientos aquí analizados, y la perpetuación de un sistema económico productor de perversidades? Pensar en las posibles respuestas nos ayudaría a comenzar a desmenuzar la madeja de cinismos que hay alrededor del sistema penal, de la guerra antidrogas y del concepto imperante de justicia.

Bibliografía

- Agamben, G. (2004), *Estado de exceção*, San Pablo, Boitempo.
- Alemagno, S. (2001), “Women in Jail: Is substance abuse treatment enough?”, *American Journal of Public Health*, vol. 9, N° 5, mayo, pp. 798-800.
- Antony, C. (2007), “Mujeres invisibles: las cárceles femeninas en América Latina”, *Revista Nueva Sociedad*, N° 208.
- Brasil (2004), *Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário*, Brasília, Ministerio de Saúde.
- (2007), *Reorganização e Reformulação do Sistema Prisional Feminino. Relatório Final*, Grupo de Trabalho Interministerial, Brasília, SPM/Presidencia de la República.

- (2009), *1ª Conferência de Segurança Pública – Texto Base*, Brasília, Ministério de Justicia. Disponible en <http://conseg.gov.br/portal/conseg/arquivos-da-conseg/3texto_base.pdf>, consultado el 24 de agosto de 2011.
- (2010), *Relatório analítico*, Brasília, Ministério de Justicia, disponible en <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJD574E9CEITEMIDC37B2AE94C6840068B1624D28407509CPTBRNN.htm>>, consultado el 23 de agosto de 2011.
- Carvalho, L. F. y M. Dimenstein (2004), “O Modelo de atenção à saúde e o uso de ansiolíticos entre mulheres”, *Estudos de Psicologia*, vol. 9, N° 1, Natal, pp. 121-129.
- César, M. A. (1996), *Exílio da vida: o cotidiano de mulheres presidiárias*, Brasília, Thesaurus.
- Duarte, E. C. P. (2006), *Criminologia & racismo: introdução à criminologia brasileira*, Curitiba, Juruá.
- Durkheim, E. (1969), “Sociologia da Religião e Teoria do Conhecimento”, trad. de L. N. Rodrigues, en Rodrigues, J. A. (org.) y F. Fernandes (coord.) (1995), *Durkheim. Sociologia*, 7ª ed., San Pablo, Editora Ática, pp. 147-160.
- Eastleal, P. (2001), “Women in Australian prisons: The cycle of abuse and disfuncional environments”, *The Prison Journal*, vol. 81, N° 1, marzo, pp. 87-110.
- Foucault, M. (1975), *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, trad. R. Ramalheite, Petrópolis, Vozes.
- (1976), *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, vol. 1, México, Siglo XXI.
- (2002), *História da Loucura*, 6ª ed., San Pablo, Perspectiva.
- Goffman, E. (1961), *Manicômios, prisões e conventos*, San Pablo, Perspectiva.
- Gontijo, D. C. y O. P. Pereira (2009), “Direito à vida sem tortura: direitos humanos para humanos direitos?”, en XXII Congrès de l'Association Internationale pour la Recherche Interculturelle - ARIC, Florianópolis, disponible en <<http://aric.edugraf.ufsc.br/congrrio/html/anais/anais.html>>, consultado en el 24 de agosto de 2011.
- Lobo, E. S. (2005), “Católicos e evangélicos em prisões do Rio de Janeiro”, Quiroga, A. M. (comp.), *Religiões e Prisões*, Río de Janeiro, Comunicações do Iser, año 24, N° 61, pp. 22-29. Disponible en <http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/comunicacoes_do_iser_61.pdf>, consultado el 24 de agosto de 2011.
- Mallokh, M. (2000), “Caring for drug users? The experience of women prisoners”, *The Harvard Journal*, vol. 39, N° 4, noviembre, pp. 354-368.
- Marx, K. (2005), *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, San Pablo, Boitempo.
- Musumuesci, B. S. e I. Ilgenfritz (2002), *Prisioneiras: vida y violência atrás das grades*, Río de Janeiro, Garamond.
- Ordoñez, L. J. (2005a), “Sobreviver numa penitenciária de mulheres: quando adaptar-se é resistir”, tesis de maestría, Brasília, Universidad de Brasília, DAN.

- (2005b), “Religiosidade: mecanismo de sobrevivência na penitenciária feminina do Distrito Federal”, en Quiroga, Ana (comp.), *Religiões e prisões*, Río de Janeiro, Comunicações do Iser, año 24, N° 61, pp. 30-35. Disponible en <http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/comunicacoes_do_iser_61.pdf>, consultado el 24 de agosto de 2011.
- y D. C. Gontijo (2008), “O corpo feminino encarcerado e medicalizado: território de poder e resistência”, en Seminário Internacional Fazendo Gênero 8: Corpo, Violência e Poder, Florianópolis.
- Passos, T. E. L. (2008), “Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista”, tesis de maestría, Brasília, Universidad de Brasília, DAN.
- Quiroga, A. (2005), “Religiões e prisões no Rio de Janeiro: presença e significados”, en Quiroga, A. (comp.), *Religiões e Prisões*, Río de Janeiro, Comunicações do Iser, año 24, N° 61, pp. 13-22. Disponible en <http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/comunicacoes_do_iser_61.pdf>, consultado el 24 de agosto de 2011.
- Segato, R. L. (2003), “El Sistema Penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el Proyecto Habla Preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel”, *Serie Antropologica*, N° 329, Brasília, Universidad de Brasília, DAN.
- (2005), en Quiroga, A. (comp.), *Religiões e prisões*, Río de Janeiro, Comunicações do Iser, año 24, N° 61, pp. 36-45. Disponible en <http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/comunicacoes_do_iser_61.pdf>, consultado el 24 de agosto de 2011.
- (2007), “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción”, *Revista Nueva Sociedad*, N° 208, marzo-abril.
- Segato, R. L., L. J. Ordoñez y D. C. Gontijo (2008), “Relatório Final da Pesquisa ‘As mulheres e a aplicação de penas de privação de liberdade’”, Brasília, CNPq.
- Vizeu, R. (2010), “Prisão em Minas Gerais ganha TVs de LCD, mas diretor só permite programas religiosos”, *Folha de São Paulo online*, <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/850993-prisao-em-minas-gerais-ganha-tvs-de-lcd-mas-diretor-so-permite-programas-religiosos.shtml>>, consultado el 24 de agosto de 2011.
- Wacquant, L. (2001), *Prisões da miséria*, Río de Janeiro, Editora Jorge Zahar.
- Zaffaroni, E. R. (1991), *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*, Río de Janeiro, Revan.

[Evaluado el 16 de mayo de 2012.]

Autora

Daniela Cabral Montijo es maestra en Derecho por la Universidad de Utrecht y doctoranda en Bioética en la Universidad de Brasilia, donde realiza una investigación sobre cárceles y violencia. Desde hace cuatro años trabaja en el Ministerio de la Salud (Brasil), desde el cual implementa la política nacional de salud en el sistema penitenciario.

Publicaciones recientes:

——, M. T. G. Freitas y M. B. B. Silva (coord.), *Legislação em saúde no sistema penitenciário*, Brasilia, Ministério da Saúde, 2010.

—— y E. C. A. Bussinguer, “Direito à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade: o plano nacional de saúde no sistema penitenciário e a participação social”, en *Actas del III Congreso Internacional de la Redbioética Unesco para América Latina y el Caribe*, Bogotá, 2010, disponible en <<http://www.bioeticaunbosque.edu.co/memoriastercercongresoredbioetica.pdf>>.

—— y O. P. Pereira, “Direito à vida sem tortura: direitos humanos para humanos direitos?”, en *Actas del XXII Congrès de l’Association Internationale pour la Recherche Interculturelle*, Florianópolis, ARIC, 2009. Disponible en <<http://aric.edugraf.ufsc.br/congriso/html/anais/anais.html>>.

Cómo citar este artículo:

Cabral Montijo, Daniela, “Medicamentos y religión: sobredosis de poder(es) en el interior de las cárceles”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 89-105.

MISCELÁNEAS



revista de
ciencias
sociales

segunda época

ONG: valores anticapitalistas e administração capitalista

Introdução

Já faz algumas décadas que observamos o crescimento de organizações orientadas por valores contrários ao capitalismo e ao mercado, à racionalidade capitalista voltada para a obtenção do lucro e a acumulação no seio da competição de mercado. O horizonte comum dessas organizações é geralmente indicado por nomes de objetos ou práticas valiosas, como cooperação, solidariedade, ajuda mútua, participação igualitária, autonomia e valorização da cultura local, entre outros. Os valores orientadores se transformam em objetivos ou metas em favor dos desfavorecidos, dos explorados ou não incluídos, em termos de aumento de renda, melhoria nas condições de vida, mudança social, obtenção de direitos, desenvolvimento de capacidades e competências, entre as mais mencionadas. Estamos diante de propostas generosas e, sem sombra de dúvida, muito bem intencionadas.

No processo de constituição, manutenção e crescimento, as organizações devem captar recursos públicos ou pri-

vados para atingir seus objetivos de acordo com os valores assumidos. O paradoxal é que, situadas em um mundo darwiniano, onde sobrevivem os mais competentes, estão obrigadas a adotar o conjunto dos instrumentos que caracterizam a racionalidade administrativa do capitalismo.

Parece que se conforma uma situação paradoxal: os discursos orientadores assumem valores anticapitalistas e os processos de gestão se rendem às formas utilizadas na administração racional do capitalismo, que se materializam e se manifestam na estrutura dos projetos, dos planos de negócio e de acompanhamento dos processos de gestão. Começar a analisar o paradoxo é o objetivo deste artigo, privilegiando um estudo de caso.

DAVIDA e DASPU

Com o intuito de gerar o estranhamento diante dessa penetração da racionalidade administrativa capitalista, tomaremos como contraponto elementos

parciais da descrição sobre a ONG DAVIDA realizada por Abreu (2010). Acreditamos que o leitor com experiência no trabalho das ONGs poderá deslocar afirmações e, sobretudo, questões para o âmbito que conheça de forma direta. Estamos convidando-o, portanto, a uma reflexão ativa e, se preferir, a uma pesquisa comum.

O objeto empírico construído é a organização não governamental DAVIDA e, especialmente, um de seus principais produtos, a grife DASPU, que representa a “cara” da instituição. A DAVIDA é uma organização que pretende, sobretudo, mudar as representações sociais em vigor sobre a prostituição. Defende uma proposta de trabalho centrada no reconhecimento e na valorização da profissão, aliada à mudança nas condições de seu exercício. Seu trabalho é político e cultural, posto a serviço de uma categoria de trabalhadoras. Contudo, não é uma associação do tipo “sindicato”, pois este se caracteriza por defender os interesses de seus associados. Este não é o caso da DAVIDA, que, enquanto associação, está a serviço de pessoas que não são afiliadas ou associadas e se enquadra dentro da legislação que regula as organizações sem fins lucrativos.

DAVIDA: crença na racionalidade técnica e processo

Quando a pesquisa sobre a DAVIDA foi iniciada, dominava a ideia de que a grife de confecções DASPU poderia se tornar um negócio bem-sucedido que gerasse trabalho, renda e inclusão e se transformar num lugar de acolhimento para as mulheres que concluíam seu ciclo na

prostituição ou que dela pretendiam sair. Esta ideia aparecia como natural tanto para membros da organização quanto para pessoas e organizações simpatizantes. O entendimento comum levou duas instituições universitárias a elaborarem planos de negócio, muito bem estruturados, para o desenvolvimento da marca DASPU, de sua produção e de produtos. Em outra terminologia, parecia que todos estavam orientados no sentido de fortalecer a sustentabilidade da organização (Alves Junior, 2010) e, ao mesmo tempo, gerar benefícios tangíveis para a parcela da categoria a qual se pretendia apoiar, ajudar ou promover. Partilhava-se a convicção de que um bom plano de negócio e uma boa gestão eram condições absolutamente necessárias. Categorias clássicas da administração capitalista como mercado, investimentos, rentabilidade, custos e benefícios, entre outras, estavam claramente presentes no plano.

O plano de negócio elaborado pelas organizações aparece como o núcleo inicial da penetração da racionalidade técnica administrativa capitalista e se postula como instrumento fundamental para os empreendedores, de negócio ou sociais, sendo recomendado na literatura e pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae). Apelar a universitários especializados em administração significa, em princípio, valorizar o conhecimento transformado em instrumentos técnicos da administração ou gestão.

Como relata Abreu (2010), ao iniciar o trabalho de pesquisa pretendia-se contribuir para aumentar a diversidade da oferta da grife DASPU, ou seja, a intenção era desenvolver o negócio. As reuniões para discutir alternativas foram

muito bem aceitas. Dominava a ideia de que a marca poderia ser a base de uma empresa que participasse nas relações que envolvem as propostas de desenvolvimento local e de empreendedorismo. Contudo, nada evoluía, parecia que tudo desmanchava no ar, apesar das manifestações entusiastas a favor do desenvolvimento e da ação eficaz. Os planos de negócio pareciam não querer sair do papel e, embora todos concordassem sobre a existência de sérios problemas de gestão, nada se fazia para superá-los.

Os participantes externos começaram a pensar que tinham seguido a orientação dominante que vincula, de forma quase automática, iniciativas de produção com geração de renda e emprego e, de modo mais geral, com inclusão. Escritos teóricos e de divulgação e a propaganda oficial reforçam os vínculos entre emprego, renda e inclusão mediante a constituição de atividades que podem ser entendidas como empreendedorismo social, economia solidária ou ter outra denominação que indique sua condição de alternativa, e mesmo de oposição, à dinâmica capitalista.

O empreendedorismo se tornou uma ideologia dominante seja quando se fala de empreendedorismo de necessidade (espaço de reprodução sem evolução do negócio) e de empreendedorismo de oportunidade (implicando evolução) ou quando se contrapõe o empreendedorismo de negócios, capitalista e de mercado, a um empreendedorismo social, cooperativo e solidário, entre outras designações que qualificam os arranjos locais alternativos à organização típica capitalista. Coloca-se então a questão: que razões levaram ao uso da expressão “empreendedorismo”, tanto para designar ações que visam o lucro

quanto para as que têm como finalidade a inclusão? Como entender que os instrumentos da racionalidade técnica, desenvolvidos para gerar lucro, sejam demandados no campo das ONGs a serviço de outras finalidades, sociais, críticas e alternativas ao capitalismo ou sem fins lucrativos, e com tantos outros qualificativos distintos? Como entender que se gerem crenças sobre sua utilidade e necessidade? Estaremos aceitando que o instrumento técnico seja independente das condições (capitalistas) de sua geração? Ou seja, que ele represente a racionalidade possível e desejada e possa ser utilizado mesmo quando os objetivos e o modo de funcionamento sejam radicalmente diferentes ou opostos?

Os próprios membros da DAVIDA e as pessoas que atuavam na DASPU pareciam pensar que estavam criando um negócio, que eram empreendedores. Entretanto, as medidas para desenvolver o plano de negócio não se concretizavam. O processo parecia recusar as crenças.

Das fontes

As fontes da pesquisa foram os planos de negócio escritos, as reflexões já realizadas e publicadas sobre a DAVIDA/DASPU, a bibliografia sobre o tema, o site da instituição e as entrevistas feitas com três grupos principais de atores informantes: a) os dirigentes e membros da ONG, atuantes tanto na DAVIDA quanto na grife DASPU; b) prostitutas, principalmente do Rio de Janeiro; e c) clientes que compraram produtos da marca em feiras e eventos. Trabalhamos, portanto, com fontes primárias e secundárias.

Foi também utilizado material de dirigentes de outras instituições que

trabalham com prostitutas, porém com objetivos bem diferentes daqueles defendidos pela DAVIDA, e também depoimentos de prostitutas a elas vinculadas. A comparação entre organizações, objetivos e diferentes formas de agir significou a compreensão de parte do que estava em jogo: a geração de projetos de sentidos bem diferentes em relação à prostituição, tanto no plano de seu entendimento quanto no das propostas. E, nesse contexto de significados, foram analisadas as crenças no valor do empreendedorismo, da sustentabilidade, da captação de recursos, do plano de negócio, da estratégia operacional, da transparência, da avaliação de resultados e da profissionalização, entre outras categorias, que refletem a penetração das técnicas administrativas, de geração capitalista, no campo do trabalho social posto como alternativo ao mercado e ao lucro.¹

Os objetivos da organização DAVIDA

A DAVIDA se situa em uma posição antagonista àquelas organizações que, por razões morais, religiosas ou higiênicas, pretendem eliminar a prostituição da sociedade ou reduzir sua prática para “reservas” controladas pelo poder público. Contudo, parece que sempre existiu uma argumentação que considera a prostituição um “mal menor” diante dos grandes males que ocorreriam se ela fosse banida. No fundo, a crença de que ela é uma válvula de escoamento de tensões

de diversas naturezas parece ter sido forte e ainda não desapareceu. Ou seja, desde tempos distantes ela teria sido necessária para o equilíbrio social. O defensor do “mal menor” não faz muito alarde de sua posição; boa parcela deles parece concordar com as avaliações morais negativas da prostituição, contudo, jamais avançariam no sentido de sua penalização legal. Paradoxalmente, há defensores da penalização do cliente na prostituição, na transformação do cliente em promotor ou viabilizador da atividade, deixando de ser considerado mero usuário. Sem aprofundar a questão, observemos que a penalização do cliente, substituta da penalização do fornecedor, seja homem ou mulher, caminhará na direção jurídica oposta, por exemplo, à do campo da venda e uso de drogas.

A organização DAVIDA defende o livre exercício da prostituição por parte das mulheres com responsabilidade e autonomia. Por certo, ela também é contrária à exploração das prostitutas, porém se baseia muito mais em argumentos sobre os direitos ao produto do próprio esforço do que em argumentos morais. O que está em jogo são as condições de trabalho e o controle sobre o produto do trabalho. A linguagem moral, religiosa ou higienista é abandonada. Seu lugar é ocupado por direitos e responsabilidades das trabalhadoras do sexo. A organização entende, nas palavras de sua dirigente-mor, que:

A prostituta não está enquadrada no Código Penal Brasileiro. No entanto, é uma das atividades que mais sofrem

¹ Alves Junior (2010) centrou sua pesquisa em 12 ONGs do Ceará nas categorias que representam os instrumentos da racionalidade administrativa. A alta adesão dos entrevistados pode ser considerada como extensível a outros contextos de atuação.

preconceito e repressão policial. O que é considerado criminoso no Brasil é o explorador sexual, ou seja, o cafetão, dito protetor, ou a cafetina, a dona da casa. Se um grupo de prostitutas formar uma cooperativa, automaticamente ele será enquadrado no Código Penal, e elas passam a ser consideradas fora-da-lei. Mas em tese, quando a prostituta exerce o seu trabalho, nada se pode fazer contra ela. Em tese.

O Código Penal Brasileiro é muito antigo, de 1940 para cá não sofreu modificações substanciais e os artigos referentes à prostituição foram feitos para proteger a puta. No entanto, infelizmente, ele teve o efeito contrário ao desejado. A prostituta acabou no meio da total marginalidade porque aqueles que a cercam são considerados criminosos e, de alguma forma, transferem essa condição a ela. A cafetina, mesmo do mais baixo meretrício, gasta altas somas com corrupção, paga todas as suas despesas e ainda ganha muito dinheiro [...] (Leite, 2008: 61).

A DAVIDA pretende agir junto aos organismos do Estado, aos organismos internacionais e às diversas organizações que lidam com a prostituição para influenciar na direção do reconhecimento e de melhores condições de exercício da profissão. No plano cultural, tenta agir junto às instâncias formadoras de opinião, de modo especial com a mídia, para que a atividade passe de uma situação de desvalorização para a de reconhecimento profissional. Para

a DAVIDA, o sexo, o turismo sexual e a fantasia sexual são parte da vida e não deveriam ter um estatuto diferente do que possui, por exemplo, o trabalho na hotelaria, na gastronomia ou no turismo. Mesmo quando pago, o sexo faz, assim como a gastronomia, parte da vida. Talvez, até, da vida boa.

Assim, se a DAVIDA está vinculada ao empreendedorismo relatado por mestres da administração no Brasil como Chiavenato e Dornelas, entre outros autores, ele difere nos retornos que aspira realizar. Mais ainda, se é um projeto de empreendedorismo social, seria de um tipo especial, pois parece estar centrado na mudança de valores em relação à prostituição e na expressão simultânea de uma “personalidade ou cultura prostituta”. A presença midiática, objetivo central da marca DASPU, contribuiria para o fortalecimento da voz da DAVIDA e, como consequência, para o aumento do potencial reconhecimento da representação da organização nos foros nacionais e internacionais.² Um bom exemplo do empreendedorismo cultural é o vestido de noiva criado pela DASPU a partir de lençóis velhos de hotéis (*albergues transitorios*), que percorreu o mundo e, segundo os dirigentes da DAVIDA, ganhou certificado de obra de arte. O vestido é uma metonímia, a parte que representa o todo, do agir da DAVIDA/DASPU. A organização parece ter como referência analógica a clássica descrição dos lobbies e de seus modos de agir no mundo capitalista das relações entre empresas e governo.

² Segundo Simões (2009), fazer reconhecer a prostituição como uma “ocupação legal” tornou-se um dos principais objetivos das associações de prostitutas, no Brasil e em outros países, encontrando apoio entre os agentes do Ministério da Saúde. O movimento associativo das prostitutas no país teve início nos anos 1980, vindo a consolidar-se em 1987, com a criação da Rede Brasileira de Prostitutas.

As organizações das prostitutas realizaram parcerias com o Ministério da Saúde, sendo a DAVIDA uma das organizações responsáveis pela distribuição de camisinhas e divulgação de informações sobre sexo sadio entre as prostitutas da cidade do Rio de Janeiro. Cabe destacar, neste contexto, que o Brasil ganhou vários elogios da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Organização Mundial da Saúde (OMS) por suas iniciativas bem-sucedidas de incorporação das trabalhadoras do sexo no combate ao HIV (SIDA). Observemos que para obter recursos as ONGs devem “concorrer” apresentando seus projetos, que receberão ou não financiamento a partir de um julgamento. Participam, portanto, de um tipo de competição promovido pelo Estado para distribuir recursos entre as organizações do chamado terceiro setor.

No caso da DAVIDA, a captação de recursos aparece como um meio para realizar suas finalidades políticas e culturais. A diversificação das fontes de recursos pode ser um caminho que fortalece a ONG, pois se acredita que as mudanças políticas podem, no caso dos recursos públicos, gerarem mudanças não muito previsíveis que afetem a sobrevivência da organização.

É importante ressaltar que os dirigentes das ONGs apresentam a captação de recursos como um meio, não como uma finalidade. O recurso como finalidade, sob a forma do lucro, seria típico do capitalismo. A questão é se a tremenda diferença entre meio e finalidade possibilitaria usar os mesmos recursos administrativos. Focaremos esta questão ao longo do ensaio.

Parece existir uma analogia entre os dispositivos das técnicas administrativas

e os dispositivos das técnicas no campo científico: o método é universal e se aplica a qualquer condição. Esta afirmativa é repetidamente enunciada para criticar o positivismo científico (Lovisol, 2000). Em outras palavras, os métodos racionais da gestão do empreendedorismo capitalista se aplicariam mesmo que as finalidades sejam radicalmente diferentes? Se assim for, estaríamos diante de um empreendedorismo científico ou positivista?

De acordo com o projeto de graduação da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM/SP) de 2007/2 sobre a DASPU, são objetivos da ONG: assegurar o protagonismo e a visibilidade social das prostitutas; promover políticas públicas; obter o reconhecimento legal da profissão; promover a organização de classe; reduzir a vulnerabilidade da categoria, especialmente na área legal, de saúde e segurança; denunciar e enfrentar o estigma; garantir e divulgar benefícios sociais; conquistar melhores condições de trabalho; gerar recursos próprios para a organização. Estas finalidades, entretanto, são tratadas como sendo atingíveis mediante um plano técnico de negócio. O Sebrae, por exemplo, divulga um modelo de plano de negócio universal. Ou seja, a administração técnica se coloca como universal e independente da singularidade da organização.

A ONG DAVIDA declara que tem como missão “criar oportunidades para o fortalecimento da cidadania das prostitutas, por meio da organização da categoria, da defesa e promoção de direitos, da mobilização e do controle social”, e como objetivos “assegurar o protagonismo e a visibilidade social das profissionais do sexo; promover a organização de classe, assessorando a formação de associações

e capacitando suas lideranças; denunciar e enfrentar o estigma, o preconceito e a discriminação que atingem as profissionais do sexo” (<<http://www.davida.org.br>>), entre outros. “A DASPU tem por objetivo gerar recursos para investir em projetos sócio-culturais da organização” (Yaccoub, 2009: 5). A singularidade de seus objetivos, no entanto, depende da geração ou captação de recursos. Será que isto a obriga a aceitar, acreditar e pôr em prática a racionalidade técnica da administração? E se for assim, quais seriam as consequências?

Projetando os objetivos da ONG na grife, esta foi vista como um verdadeiro negócio, que se destacou na mídia muito mais do que a própria ONG e em termos de captação de recursos. A marca DASPU, então, parece estar a serviço da sustentabilidade da ONG DAVIDA, que é uma OSCIP,³ e de suas finalidades, juntamente com recursos do Ministério da Saúde, inclusive para campanhas preventivas, pois ela é uma das organizações responsáveis pela distribuição de camisinhas e divulgação de informações sobre sexo seguro.

A questão é: a ONG DAVIDA pode ser considerada como empreendedorismo social? E o empreendedorismo social deve estar imbuído da racionalidade das técnicas administrativas construídas para gerar lucro nas empresas?

Empreendedorismo

No sentido abordado por Dornelas – autor com livros publicados e muito

citado, juntamente com Chiavenato –, a evolução da vida em sociedade transcorre paralelamente com a necessidade do surgimento de novas ideias, capazes de gerar não apenas o desenvolvimento de competências e habilidades, como também as próprias riquezas do país. E por trás dessas novas ideias estão pessoas ou grupos empenhados em conquistar um espaço significativo, seja qual for o objetivo desta jornada.

O mundo tem passado por várias transformações em curtos períodos de tempo, principalmente no século XX, quando foi criada a maioria das invenções que revolucionaram o estilo de vida das pessoas. Geralmente, essas invenções são frutos de inovação, de algo inédito ou de uma nova visão de como utilizar coisas já existentes, mas que ninguém antes ousou olhar de outra maneira. Por trás dessas invenções, existem pessoas ou equipes de pessoas com características especiais que são visionárias, questionam, arriscam, querem algo diferente, fazem acontecer e empreendem. Os empreendedores são pessoas diferenciadas, que possuem motivação singular, apaixonadas pelo que fazem não se contentam em ser mais um na multidão, querem ser reconhecidas e admiradas, referenciadas e imitadas, querem deixar um legado (Dornelas, 2005: 21).

Os empreendedores ultrapassam limites que até então eram vistos como intransponíveis; arriscam, planejam e organizam, com uma visão para o futuro. Os empreendedores são indivíduos que

³ A Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) é uma denominação decorrente da Lei 9.790 de 23/03/99, que dispõe sobre a qualificação de pessoas jurídicas de direito privado sem fins lucrativos.

ampliam o campo de ação de setores da sociedade, inovando em termos de relações de trabalho, campos de atuação, produzindo novas formas de geração de renda. Dessa forma eles conseguem gerar riquezas e oportunidades. Em resumo, há uma apresentação do empreendedor como uma espécie ou tipo de herói. Esta visão acadêmica se multiplica, por exemplo, nos programas da Rede Globo, em jornais e revistas. A mídia registra a atitude empreendedora da mudança do estilo de vida ou da inserção no mundo do trabalho de forma distinta da tradicional, representada pelo emprego formal. O empreendedor é um tipo de personalidade que deve ser admirada, reconhecida, elogiada e, tudo indica, imitada. Como reforços aí estão as pesquisas, tidas como científicas, que elencam os traços da personalidade do novo herói social.

A visão original do empreendedor como inovador no campo restrito da empresa, com a finalidade de ampliação dos lucros, dos investimentos e da própria empresa, parece expandir-se para uma equivalência entre empreendedorismo e mudança ou transformação social. Certamente, o modo de produzir do fordismo implicou mudanças sociais; entretanto, vender churrasquinho na rua para aumentar a renda seria também uma mudança social? Não estaríamos diante de uma concepção que iguala, nivela e não realiza distinções de grau? E, portanto, diante de definições formais e sem conteúdo sociológico re-

levante e que aplainam ou reduzem a linguagem com a qual nos referimos aos processos sociais? Neste sentido, categorias tradicionais da esfera política, como reformadores e revolucionários, são englobadas pela categoria de “empreendedor”. Sendo assim, todos os que inovam, aspiram ao reconhecimento e desejam deixar um legado seriam empreendedores? Lênin, Stalin, Hitler, Gandhi, Madre Teresa de Calcutá? O empresário inovador ou empreendedor seria apenas um subtipo da categoria geral de empreendedor. O empreendedor social seria aquele que apela para suas qualidades morais superiores, pois, ao invés de agir em função de seus próprios interesses, egoístas, o faz para satisfazer interesses alheios, altruístas? Seria o tipo superior do empreendedorismo? As páginas com as propostas de Ashoka confirmam esta visão.⁴ A vontade de mudar o mundo parece ter assimilado a linguagem elogiosa do empreendedorismo. Em vez dos revolucionários e dos reformadores teríamos o empreendedor social?⁵

O empreendedor social seria apenas um tipo superior de empreendedor e que ocupa o lugar que antigamente ocupavam revolucionários, reformadores e filantropos? Porém, esta visão não traria como consequência tanto a ocultação de diferenças históricas quanto a criação de assimilações entre empreendedores surgidos em contextos e intencionalidades diferenciados?

De fato, Dornelas formula uma definição abstrata que se aplica a todos

⁴ A Ashoka se diz “uma organização mundial, sem fins lucrativos, pioneira no campo da inovação social, trabalho e apoio aos empreendedores sociais – pessoas com ideias criativas e inovadoras capazes de provocar transformações com amplo impacto social” (<<http://www.ashoka.org.br/>>).

⁵ Sobre relações análogas entre técnicos e camponeses, ver Lovisolo (1986), e entre educadores populares e o povo, Lovisolo (1990).

os inovadores: “empreendedorismo é o envolvimento de pessoas e processo que, em conjunto, levam à transformação de idéias em oportunidades. E a perfeita “implementação” dessas oportunidades leva à criação de negócios de sucesso” (2005: 39). A DAVIDA seria um negócio de sucesso? A resposta é positiva quando se considera a transformação de ideias em oportunidades que geram uma organização de sucesso, sobretudo midiático. Poucas organizações são postas nas massivas e prestigiadas telenovelas brasileiras. A DAVIDA fez isso com a DASPU. Nossa admiração pela DAVIDA deve se orientar pela realização de seus objetivos ou pela capacidade de estar na mídia? O fantástico é que em entrevistas realizadas na Vila Mimosa, histórica zona de prostituição no Rio de Janeiro, as poucas prostitutas que diziam conhecer a DAVIDA/DASPU mencionavam a novela da Rede Globo!

O empreendedor social busca provocar mudanças que contribuam, mesmo que minimamente, para melhorias sociais. Segundo Oliveira (2007: 83), foi nos anos de 1990, em resposta ao agravamento das questões sociais devido à redução dos investimentos públicos no campo social, que se deu o crescimento das organizações do terceiro setor e da participação de empresas com investimentos e ações no campo social, esfera tradicional de intervenção do Estado. Nesse contexto, o empreendedorismo social ganhou espaço. Assim, segundo este mesmo autor, o empreendedorismo social é uma ação inovadora voltada para o campo social, ou seja, que atende demandas da sociedade em campos tradicionalmente de ação exclusiva do Estado, como a educação, a saúde, entre outros. Primeiramente se observa o

problema local, depois se elabora uma alternativa para a solução do problema. Essa ideia, no entanto, deverá ser inovadora, realizável, autossustentável, ou seja, não deve depender somente de investimento governamental e deve envolver outros segmentos da sociedade, além de gerar um impacto social nas pessoas atendidas, e seus resultados devem ser avaliados.

De acordo com as lições de Melo Neto e Froes, a ideia de empreendedorismo social está intimamente ligada à necessidade de produção de desenvolvimento humano, social e sustentável, com foco no indivíduo, resgatando sua cidadania, seu valor e sua capacidade para inovar, transformar e empreender, com base nos valores da cooperação entre governo local, empresas ou organizações sociais.

Assim, o empreendimento social é uma espécie de tecnologia social, já que esta é considerada um “arranjo institucional definido e implementado” (Melo Neto y Froes, 2002: 64) por uma coletividade, que identifica ideias e oportunidades econômicas e sociais, desenvolvendo-as, transformando-as em empreendimentos comerciais e industriais autossustentáveis.

No entanto, para os autores há uma diferença entre o chamado empreendedorismo privado e o empreendedorismo social. O primeiro possui natureza individual, seu objetivo é produzir bens e serviços para o mercado, pois seu foco é o mercado, onde busca o lucro, satisfazendo seus clientes e ampliando as potencialidades do negócio. Já o empreendedorismo social é coletivo, nele toda a sociedade se empenha num esforço comum, produzindo bens e serviços para a comunidade, solucionando suas

carências. O foco é a busca de soluções para os problemas sociais.

O objetivo final do empreendedorismo social é retirar as pessoas da situação de risco social e, na medida do possível, desenvolver-lhes as capacidades e aptidões naturais, buscando propiciar-lhes plena inclusão social (Melo Neto y Froes, 2002: 12).

A comunidade pode ser entendida como um coletivo. Observe-se que as empresas também podem ser definidas como um “coletivo”, pois desenvolvem uma linguagem institucional do benefício coletivo para os funcionários e clientes. De fato, os autores estão apontando para as diferenças entre os objetivos, independentemente do caráter individual ou coletivo da ação. Portanto, o diferencial seriam apenas os objetivos. Parece que as tecnologias podem e devem ser compartilhadas entre o empreendedorismo de oportunidade e o social. Voltamos então ao ponto de considerar os recursos teóricos e metodológicos do empreendedorismo e, portanto, da racionalidade capitalista como um caminho para qualquer tipo de empreendedorismo.

O empreendedorismo social “tem no empoderamento dos sujeitos e na integração de esforços o sentido mais amplo do desenvolvimento humano e da autonomia de gestão da vida.” (Oliveira, 2007: 172). Segundo este entendimento, o desenvolvimento local realizado por ações empreendedoras gera maior conhecimento, autoestima, conscientização e autossuficiência para a comunidade, além de um importante reinvestimento da renda no espaço local. Neste sentido, o empreendimento

social é uma forma de unir e organizar atores sociais em torno de uma iniciativa que, ao mesmo tempo, gera desenvolvimento, estimula a participação e a coesão. O impacto social gerado por essas iniciativas traz benefícios para a comunidade e provoca mudanças significativas no sistema em vigor.

Foi com essa visão, atrelada aos conceitos e características até agora expostos, que nasceu a DASPU. Produzir roupas, produzir moda, algo que de início parece comum, mas com um toque diferenciado. É uma moda alternativa, irreverente, produzida por um grupo estigmatizado, que, ao contrário do que se pensa, pode servir como fomentador de um negócio lucrativo.

Era 16 de dezembro de 2005, rua de batalha Imperatriz Leopoldina, Praça Tiradentes, centro histórico e boêmio do Rio. Com o apoio de artistas e um empresário da noite, assistidas por outros profissionais e apreciadas por gente de toda parte, profissão e origem, seis prostitutas da ONG DAVIDA e uma convidada autônoma lançavam a grife DASPU. Concebida em julho e descoberta em novembro, a iniciativa pretendia, pela moda, sacanear o estereótipo de puta, dar visibilidade aos desafios e conquistas do movimento organizado da categoria, destruir o preconceito e a carece e, claro, vender roupas para gerar recursos. Um negócio social (Lenz, 2008: 19).

Com desfiles em zonas de prostituição e centros culturais, o objetivo é gerar visibilidade e conhecimento da marca e a consequente comercialização dos produtos. O próprio desfile, imagem crítica da do consumismo, parece ser integrado ou visto como um meio inócuo ou que

não tem uma história carregada de valores negativos. Lembremos que a DASPU surge quase como um jogo lúdico, tendo como referência a marca DASLU, grife da elite brasileira, que em 2005 foi acusada de sonegação fiscal.

Nesse momento, houve a aplicação de três fatores fundamentais, segundo Timmons (1994), citado por Melo Neto e Froes (2002: 45): a identificação da oportunidade, a formação da equipe e a análise dos recursos necessários. “O que importa é como o empreendedor utiliza a sua idéia, inédita ou não, de forma a transformá-la em um produto ou serviço que faça a sua empresa crescer. As oportunidades é que geralmente são únicas” (Melo Neto y Froes, 2002: 54). Torna-se difícil distinguir o empreendedorismo social do não social. Dornelas e Chiavenato poderiam assinar a enunciação de Melo Neto e Froes. Os argumentos aparecem convergentes.

Considerações finais. A difusão do modelo da administração de empresas

Acreditamos que a linguagem do empreendedorismo penetrou no campo das organizações que se postulam como críticas ao mercado, ao capitalismo e à geração de lucros. A ascensão da linguagem do empreendedorismo implica a separação, pelo menos narrativa, de tradições de entendimento formuladas a partir da esfera da política e da mudança social. A revolução, mesmo que entendida apenas como uma nova consciência dos oprimidos, como na educação popular de Paulo Freire, deixa lugar para ações positivas que de-

vem gerar inclusão, renda, diminuição da pobreza, reconhecimento social, participação, entre outras finalidades. Estamos no campo da reforma social, que passa a ser vista na linguagem da inovação no dizer e fazer. Qualquer diferença simbólica ou prática que pareça agregar valor será considerada como inovação e mudança social. Palavras-chave do campo dos negócios como “eficaz”, “eficiente” e “efetividade” passaram a fazer parte da linguagem de organizações que, há pouco tempo atrás, usavam termos como “organização” e “conscientização”. Parece, então, que estamos diante de um giro profundo no modo de narrar e operar a ação social compromissada, alternativa e que objetiva a mudança social.

O empreendedor torna-se um tipo ideal de herói moderno, talvez caiba aqui dizer pós-moderno, que se caracteriza pela capacidade, arrojo e persistência para inovar. Quando orientado para ajudar, promover, apoiar os outros, sobretudo os que estão em situação inferior na distribuição econômica, social e cultural, sua estatura de herói aumenta. Assim, se há algumas décadas atrás quem estava a serviço dos outros se sentia um “conscientizador” ou “educador crítico”, hoje parece que se encaixa na categoria de empreendedor social. Naquele momento, transmitia, sobretudo, ideais de autonomia e esclarecimento e valores caros à tradição intelectual do Ocidente (Lovisololo, 1990). Agora dirige, trabalha e é pago por organizações que devem lutar pela inclusão, desenvolvimento sustentado, formação de capacidades e produção das condições de vida. Nesta situação, e supostamente por causa do abandono ou redução por parte do Estado de suas funções, deve

substituí-lo ou minimamente complementar suas obrigações mediante ações eficazes e eficientes.

Para realizar seus objetivos as organizações devem captar recursos. Embora sejam ideologicamente contra a competição e o mercado, entram, de fato, em competições para a obtenção de fundos do governo ou de fundações privadas. Participam, portanto, do mercado competitivo de captação de recursos mediante projetos ou planos de negócio. As partes e exigências de ambos os produtos, projetos e planos, acabam se igualando e trocando seus lugares sem provocar reações. Em definitivo, trata-se de um plano de ação: dizer e quantificar o que será feito, como será feito e os resultados esperados. O plano de negócio traduz para critérios contábeis o plano de ação.

Os projetos, para serem financiados, devem ser avaliados. Os financiadores operam com lógicas de mercado semelhantes aos bancos ou investidores. Demanda-se, então, plano de negócio, planejamento estratégico, transparência na gestão e avaliação dos resultados em termos de metas e de satisfação dos “clientes”. Essas exigências levam à necessidade de incorporar profissionais da gestão, administradores e contadores, principalmente, internos ou externos, que dominam os instrumentos da administração técnica dos negócios.

A surpresa estaria em reconhecer que lutando contra o mercado e a competição se consolidou uma competição de mercado entre as organizações sem fins lucrativos, e que os instrumentos típicos para lidar com a competição no mercado se tornaram centrais para as organizações que criticam os fundamentos do capitalismo.

A penetração das técnicas administrativas não deve ser considerada como fracasso no plano da ação econômica, social e cultural das ONGs. É bem possível que, com suas ações, estejam modificando parcelas significativas da realidade ou pretendendo mudar. Contudo, devemos reconhecer que pode ser mais prático para o Estado e para as fundações destinarem fundos ao mercado competitivo das ONGs do que realizar as tarefas por si mesmos. Assim como o Estado terceiriza obras de infraestrutura de portos, estradas e hidroelétricas, entre outras, também pode terceirizar as “obras”, não menos valiosas, porém menos visíveis, de geração de renda, educação, saúde, cultura e outras. Muitos membros de ONGs que são visceralmente contra tudo o que signifique neoliberalismo e, em particular, privatização de áreas de produção, terão dificuldade para entender que eles fazem parte do modelo de privatização, cujos fundamentos mais refinados foram produzidos pelos neoliberais.

A linguagem do empreendedorismo e a penetração das técnicas administrativas parecem contribuir positivamente para essas finalidades mediante a constituição de mercados competitivos para a captação de recursos. Processo mais liberal que este é difícil de ser imaginado.

O discurso das ONGs ou dos empreendedores sociais contra o mercado, a competição, o liberalismo e o abandono das funções do Estado talvez tenha como principal função permitir a transição entre um passado revolucionário e conscientizador e um futuro de ações financiadas em um mercado competitivo e cada dia mais regido pelo cumprimento de metas que pertencem ao campo dos acordos sociais partilhados.

Bibliografia

- Abeu Esteves, Martha (1989), *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*, São Paulo, Paz e Terra.
- Abreu, Monique (2010), “DASPU: da grife à mudança cultural”, Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Local, Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM), Rio de Janeiro.
- Albuquerque, Lina de (2004), “A profissão mais nova do mundo”, *Marie Claire*, Nº 163, out. Disponível em: <<http://revistamarieclaire.globo.com/Marieclaire/0,6993,EML815233-1740-3,00.html>>, último acesso em set. 2010.
- Alves Junior, Maiso Dias (2010), *Sustentabilidade das organizações sem fins lucrativos*, Fortaleza, Premius.
- Andrade, Ana Beatriz Pereira de (2009), “Com atitude e catigoria – visibilidades e invisibilidades femininas: Daspu como possibilidade em design”, tese de Doutorado em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Blanchette, Thaddeus e Ana Paula Silva (2005), “Nossa Senhora da Help: sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana”, *Cadernos Pagú*, Nº 25, Campinas, jul./dez. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332005000200010&script=sci_arttext>, último acesso em: 28/06/2011.
- Bortolanza, Elaine (2007), “As passarelas passeatas da Daspu”, 29/10. Disponível em: <<http://www.eroticomia.blogspot.com/2007/10/as-passeiras-passeatas-da-daspu.html>>, último acesso em: 15/11/2010.
- Camargo, Sheila Fátima Giacomazzi (2007), “A roupa-panfleto Daspu: anotações sobre um canal de comunicação”, dissertação de Mestrado em Comunicação e Linguagens, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba.
- Caulfield, S. (2000), *Em defesa da honra*, Campinas, Unicamp.
- Chiavenato, Idalberto (2008), *Empreendedorismo: dando asas ao espírito empreendedor*, São Paulo, Saraiva.
- DASPU (2007), “Projeto de Graduação da Escola Superior de Propaganda e Marketing de São Paulo, Orientador: Ricardo Poli”, São Paulo.
- DAVIDA (2005), “Grupo. Prostitutas, ‘traficadas’ e pânico morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o ‘tráfico de seres humanos’”, *Cadernos Pagú*, Nº 25, Campinas, jul./dez. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332005000200007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>, último acesso em: 28/06/2011.
- Di Pietro, Maria Sylvia Zanella (2004), *Direito administrativo*, 17ª ed., São Paulo, Atlas.
- Dornelas, Jose Carlos Assis (2005), *Empreendedorismo: transformando idéias em negócios*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Campus.
- Gabeira, Fernando (2003), “Projeto de Lei e Outras Proposições Consulta Tramitação das Proposições - Proposição: PL-98/2003”. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/Prop_Detalhe.asp?id=104691>, último acesso em: set. 2010.
- Gaspar, Maria Dulce (1984), *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

- Geammal, Jeanine (2009), “O surgimento da marca Daspu e a projeção de sua imagem através da imprensa”, dissertação de Mestrado, Escola Superior de Desenho Industrial, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Filho, José dos Santos Carvalho (2006), *Manual de direito administrativo*, Rio de Janeiro, Lúmen Júris.
- Filho, Marçal Justen (2005), *Curso de direito administrativo*, São Paulo, Saraiva.
- Leite, Gabriela (2008), *Filha, mãe, avó e puta*, Rio de Janeiro, Objetiva.
- Lenz, Flávio (2008), *Daspu: a moda sem vergonha*, Rio de Janeiro, Aeroplano.
- Lovisoló, Hugo R. (1986), “A serviço de nós mesmos: a relação entre técnicos e camponeses”, *Religião e Sociedade*, Nº 13/3, Rio de Janeiro.
- (1990), *Educação popular: maioridade e conciliação*, Salvador, UFBA, Empresa Gráfica da Bahia.
- (2000), *Vizinhos distantes: universidade e ciência na Argentina e no Brasil*, Rio de Janeiro, EDUERJ.
- Melo Neto, Francisco Paulo de, e César Froes (2002), *Empreendedorismo social: a transição para a sociedade sustentável*, Rio de Janeiro, Quality Mark.
- Moraes, Aparecida Fonseca (1996), *Mulheres da vida: prostituição, identidade social e movimento associativo*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Oliveira, Edson Marques (2007), *Empreendedorismo social: da teoria à prática, do sonho à realidade*, Rio de Janeiro, Quality Mark.
- Piscitelli, Adriana (2005), “Gênero no mercado do sexo”, *Cadernos Pagú*, Nº 25, Campinas, jul.dez. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332005000200001&script=sci_arttext>, último acesso em: 28/06/2011.
- Roberts, Nickie (1992), *As prostitutas na História*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos.
- Schettini, Cristina (2006), *Que tenhas teu corpo: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Silva, Joice Barros da (2007), “Legalização da prostituição e seus efeitos”, *Revista Jus Vigilantibus*, 27/12. Disponível em: <<http://jusvi.com/artigos/30669>>, último acesso em: ago. 2010.
- Simões, Soraya Silveira (2009), em Cefai, D., M. Mello, FB Mota Veiga (org.), “*Sem vergonha*”: notas sobre a profissionalização de um métier no Brasil, Niterói, UFF.
- Silva, Wiliam (2008), “Legalização da prostituição: sim ou não?”, 11/04/2008. Disponível em <<http://www.webartigos.com/articles/5328/1/Legalizacao-Da-Prostituicao-Sim-Ou-Nao/pag.ina1.html>>, último acesso em: set. 2010.
- Vainfas, Magali Engel (1985), “Meretrizes e doutores: o saber médico e a prostituição na cidade do Rio de Janeiro – 1845 a 1890”, dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Centro de Estudos Gerais, Universidade Federal Fluminense.
- Yaccoub, Hilaine (2009), “Daspu: modos de usar, moda para mudar”, dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

[Evaluado el 3 de mayo de 2012.]

Autores

Hugo Rodolfo Lovisolo es licenciado en Sociología (UBA), doctor en Antropología Social (UFRJ, PPGAS). Realizó estudios de posdoctorado en la Universidad de Porto y en la UBA. Autor de varios libros y numerosos artículos. En español ha publicado: *Vecinos distantes, comunidades científicas en Argentina y Brasil*, Buenos Aires, El Zorzal. Líder de grupo de investigación CNPq y profesor de la UNISUAM, Río de Janeiro.

Monique Abreu es abogada, magister en Desarrollo Local, profesora en la UniverCidade (UNISUAM) y en la Universidad de Río de Janeiro.

Cómo citar este artículo:

Lovisolo, Hugo R. y Monique Abreu, "ONG: valores anticapitalistas e administração capitalista", *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 109-123.

Marcelo Altomare

Acción social y orden social en la sociología de Giddens

Introducción: acción social y orden social

De las múltiples interpretaciones de la historia de la sociológica clásica y contemporánea,¹ destaca, en las últimas décadas, una lectura dirigida a organizar esta tradición de saber en torno de dos conceptos fundamentales: acción social y orden social. En este sentido, la investigación metateórica llevada a cabo por Alexander, en su *Theoretical Logic in Sociology*,² se ha constituido en un modelo de organización y delimitación del campo disciplinar de la sociología. Allí se propone visitar a los autores clásicos de la teoría social con la finalidad de reconstruir la tradición de la sociología mediante el análisis de

sus teorías generales sobre la acción y el orden. En tanto y en cuanto se orientan hacia la reflexión de las categorías de acción y orden social, las teorías generales clásicas establecen procedimientos de generalización metateórica dirigidos a elaborar, por un lado, un conjunto de declaraciones de significado relativamente unívocas del vocabulario básico del lenguaje sociológico y, por otro lado, un conjunto de reglas de inferencia para la derivación válida de las principales proposiciones de su argumentación. Heredera de la querrela central del pensamiento occidental que opone individuo versus sociedad o acción versus orden,³ los elementos básicos del continuo del pensamiento científico de la sociología están repre-

¹ Parsons, T., *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968; Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1992; Nisbet, R., *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977; Giddens, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*, España, Labor, 1992; Ritzer, G., *Teoría sociológica clásica*, Buenos Aires, McGraw-Hill, 1993; Ritzer, G., *Teoría sociológica contemporánea*, Buenos Aires, McGraw-Hill, 1993; Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1992.

² Alexander, J., *Theoretical Logic in Sociology*, Los Angeles, University of California Press, 1982-1983.

³ Alexander, J. y B. Giesen, "From reduction to linkage: the long view of the micro-macro debate", en J. Alexander, G. Bernhard, R. Munch y N. Smelser (comps.), *The micro-macro link*, Los Angeles, University of California Press, 1987.

sentados –afirma Alexander– por el problema de la acción y el problema del orden, temáticas estas a través de las cuales se conformaron dos respuestas teóricas completamente heterogéneas. Desde la perspectiva del *problema de la acción*, esta puede tomar la forma o bien de una *acción racional, instrumental y utilitaria*, o bien de una *acción no racional, normativa e idealista*; desde la perspectiva del *problema del orden*, este es representado, ya sea a la manera de un *orden individualista*, un orden resultante de la acción intencional del actor, ya sea al modo de un *orden colectivista*, un orden exterior y coactivo respecto de la acción individual. De la combinación entre las concepciones *racionalista y normativa* de la acción social con las concepciones *individualista y colectivista* del orden social surge la matriz de los modelos metateóricos de la sociología.⁴

Dadas las coordenadas de la *lógica teórica en sociología*, delineadas por Alexander para el estudio de los pensadores clásicos, pretendemos extender su jurisdicción analítica a los efectos de examinar la respuesta que al problema de la acción social y del orden social ofrece la *teoría de la estructuración* de Anthony Giddens, tal como fue expuesta en su texto *La constitución de la sociedad*.⁵ Nuestra hipótesis de lectura declara que la teoría de la estructuración presenta las relaciones entre la acción del sujeto consciente y el orden de las condiciones impensadas y

las consecuencias no buscadas de la acción *como si* estas conformasen una superficie de cara única, cuyo anverso y reverso se continuaran uno al otro sin interrupción, una superficie de una sola dimensión, una superficie donde la producción de la agencia es el envés de la reproducción de la estructura⁶ y, simultáneamente, la reproducción de la estructura es el envés de la producción de la agencia.

I. Las dimensiones de la acción: intención, reflexividad, racionalización y motivo

En el camino ya inaugurado por los estudios de los pensadores clásicos, la teoría social propuesta en *La constitución de la sociedad* se interroga sobre la naturaleza propia de la materia con la que trabaja la teoría social a los fines de reconceptualizar el binomio categorial fundamental de la tradición sociológica: acción social y estructura social. El centro del estudio está ocupado por la presentación de la *teoría de la estructuración*, que aspira a articular los conceptos de acción social y estructura social. A tal efecto prepara una indagación sobre el concepto de acción social, concebido a la manera de una práctica intencional y racionalizada de un agente que, subrogado a condiciones de acción inadvertidas y consecuencias de acción no buscadas, obra reflexivamente con vistas a la realiza-

⁴ Alexander, J., *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa, 1992.

⁵ Giddens, A., *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.

⁶ Este modelo de tramitación del nexo entre agencia y estructura había sido ya propuesto por el autor en dos libros anteriores: Giddens, A., *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, y Giddens, A., *Central problems in social theory*, Los Angeles, University of California Press, 1979.

ción de un propósito (Giddens, 1994: 47-48). Aun cuando la jurisdicción cognoscitiva de las ciencias sociales ha estado claramente delimitada al estudio de la agencia humana, durante el siglo XIX la sociología buscó construir un saber de lo social bajo el modelo de las ciencias naturales, esto es, una *ciencia de la sociedad*, importando el modelo de las ciencias naturales al campo de estudio de las prácticas humanas en sociedad *como si* fuese el punto de llegada necesario del progresivo avance del conocimiento científico hacia el estudio del hombre (Giddens, 1987: 13-14). Posteriormente convertido en un intento fallido de aunar dos campos de saber heterogéneos en un único método de investigación empírico, esta pretensión equivocada fue fruto del desconocimiento de la extremada diferencia de la materia propia de las ciencias sociales y las ciencias naturales: la sociedad, a diferencia de la naturaleza, es el producto de la actividad de los agentes sociales. Frente a la naturaleza los seres humanos despliegan conductas de transformación, esto es, operan sobre una materialidad no creada por ellos, aunque indispensable condición de existencia social; opuestamente, la sociedad es una creación humana, un producto de la actividad de los seres humanos, de sus “prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo”. A causa de la completa disparidad de los modos de comportamiento del hombre en uno y otro caso, Giddens puede postular que la sociología debe abandonar toda comprensión de lo social que soslaye la capacidad creadora del hombre, puesto que la constitución y reproducción de la sociedad es una obra de la competencia específica de

la acción humana. La sociedad es tal en la medida en que sus miembros interactúan entre sí, estableciendo relaciones recíprocamente referidas, por los cuales aquella es producida y reproducida.

Del mismo modo, la producción y reproducción de la sociedad es –para Giddens– resultado de la acción de agentes cuyo obrar posee *intención, reflexividad, razón y motivo*, aunque en condiciones que escapan a su propósito y comprensión. La vida social es el despliegue de *acción* por parte del *self actuante* “capaz de desplegar (repetidamente, en el fluir de la vida diaria) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado por otros” (Giddens, 1994: 51).

Una acción nace de la aptitud del individuo para *producir una diferencia* en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes. Un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de *producir una diferencia*, o sea, de ejercer alguna clase de poder (Giddens, 1994: 51).

La constitución de la sociedad supone la acción social de carácter *intencional*, “un acto del que su autor sabe, o cree saber, que tendrá una particular cualidad y resultado, y en el que ese saber es utilizado por el autor del acto para alcanzar esa cualidad o ese resultado” (Giddens, 1994: 47). La acción social es, así, un obrar consistente en un saber hacer articulador de la práctica presente del acto y la expectativa futura de realización del propósito, esto es, un saber obrar del nexo entre medios y fines. Así como la intencionalidad de la acción presupone un saber que controla la mediación entre medios y fines, de

la misma manera, este saber hacer reconoce la existencia de un continuo y eficaz control de su propia actividad por el actor: el *registro reflexivo de la acción*. La corriente de intervención desarrollada por el agente y sus semejantes en el curso de los *encuentros* está sometida a un permanente y deliberado registro reflexivo, una intervención de *dominio causal* del curso de los eventos cotidianos. Al control del registro reflexivo, se añade la *racionalización de la acción*, un grado mayor de indagación del obrar que conduce hacia una “*comprensión teórica*” continua sobre los fundamentos de su actividad [...] una capa(cidad) de explicar, si se les pide, casi todo lo que hacen” (Giddens, 1994: 43). Mientras que la realización de un acto intencional supone en el agente la formación de expectativas acerca de resultados esperables, sustentadas sobre un *conocimiento* determinado, la *racionalización* de la acción implica la posibilidad de *fundamentar* el “por qué un *medio* particular es el *correcto*, *propio* o *apropiado* para conseguir cierto resultado, en cuanto especificado por particular de un acto”. A la reflexividad, racionalidad de la acción intencional, se agrega el motivo, esto es, el elemento que impulsa al agente a obrar, las necesidades concien- ciales que impulsan a la acción y junto a las “fuentes [de motivación] no accesibles a su conciencia”. Finalmente, de las tres dimensiones analíticas de la acción intencional, Giddens deriva tres modalidades de saber del actor: la *conciencia discursiva*, o capacidad de saber verbalizado de las condiciones sociales de la acción, la *conciencia práctica*, o capacidad de saber hacer sobre las condiciones sociales de la acción, y, por último, la *cognición inconsciente*, o

incapacidad de conocer práctica o discursivamente los impulsos que compe- len a obrar.

II. Las dimensiones de la dualidad de la estructura: medio inadvertido y resultado no buscado de la acción

El problema de la *estructuración* concierne a la manera en que la multipli- cidad de acciones, organizadas, como relaciones de reciprocidad repetidas y generalizadas entre actores, tanto en circunstancias de copresencia y sincro- nía, esto es, en contextos sin *distancia- miento espacio-temporal*, como en cir- cunstancias de apresencia y diacronía, esto es, en contextos con *distanciamien- to espacio-temporal*, se anudan entre sí conformando un sistema integrado de producción y reproducción societal (Giddens, 1994: 211). En este complejo y variado conjunto de acciones, el *esti- ramiento de los sistemas sociales* debido al distanciamiento espacio-temporal se resuelve mediante los mecanismos de ordenación encargados de operar la es- tabilización de las relaciones sociales a través de extensiones espacio-tempora- les de grado diverso. Las *reglas* y los *re- cursos* son los dos componentes básicos de la estructura social donde se resuel- ve la mediación entre la producción y la reproducción de la acción social en so- ciedades organizadas mediante prácti- cas sometidas al principio del distancia- miento espacio-temporal. Las *reglas* son *esquemas generalizados de saber hacer* que componen el repertorio de la *con- ciencia práctica* del actor, transformando a este en un miembro competente capaz

de “resolver según rutinas las situaciones de la vida social”. Los *recursos*, en cambio, remiten, en primer término, a la disposición de medios de autoridad, que permite la organización y dominación de las acciones de otros agentes, y, en segundo término, a la disposición de medios de asignación, que permiten la explotación de recursos naturales con miras a la generación de poder.

Las reglas y los recursos están implicados en la constitución de la sociedad por medio del funcionamiento de la *dualidad de la estructura*: son parte, en primer lugar, de la *producción* de la acción social, cuyo resultado provoca no solo propósitos deseados sino también *consecuencias no buscadas*, y, en segundo lugar, de la *reproducción* de la estructura, la cual, respecto de la agencia del actor, es simultáneamente su *resultado* y su *medio*. En cuanto hay elementos de la agencia que permanecen desconocidos para la conciencia práctica del agente, también queda fuera de la percepción de su saber hacer la estrecha relación entre la producción y la reproducción social, y, correlativamente, entre las *condiciones inadvertidas* y las *consecuencias no buscadas*. El registro reflexivo del actor ignora que la estructura es, simultáneamente, el *resultado* no buscado de la reproducción de reglas y recursos y el *medio* inadvertido de producción de la acción. Consecuentemente, la *constitución de la sociedad* reenvía, por un lado, a la producción de las acciones intencionales de los actores hacedores de estructuras y, por otro, a la reproducción de las estructuras posibilitadoras de las acciones.

La dualidad de estructura es en todas las ocasiones el principal fundamento

de continuidades en una reproducción social por un espacio-tiempo. A su vez presupone el registro reflexivo que los agentes hacen en la duración de una actividad social cotidiana, y en tanto es constitutiva de esa duración. Pero el entendimiento humano es siempre limitado. El fluir de una acción produce de continuo consecuencias no buscadas por los actores, y estas mismas consecuencias no buscadas pueden dar origen a condiciones inadvertidas de la acción en un proceso de retroalimentación. La historia humana es creada por actividades intencionales, pero no es un proyecto intentado; escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente (Giddens, 1994: 63).

Giddens articula el análisis de la relación social y la estructura social por medio de la introducción del concepto de *dualidad de la estructura*, más específicamente, a través de sus tres dimensiones, las cuales reflejan características esenciales de los conceptos mencionados. De esta suerte la interacción social es, básicamente, una relación social de *comunicación*, de *poder* y de *sanción* entre agentes que realizan, en condiciones inadvertidas, acciones intencionales, provocando consecuencias no buscadas; por su parte, la estructura social es, esencialmente, un conjunto de reglas y recursos de *significación*, de *dominación* y de *legitimación* (Giddens, 1994: 65). La articulación de cada una de las tres dimensiones de la relación social con cada una de las tres dimensiones de la estructura social es realizada mediante tres modalidades de mediación: el *esquema de comprensión*, la *facilidad* y, finalmente, la *norma* (Giddens, 1994: 65). Desde la perspec-

tiva de la *dualidad de la estructura*, la figura de la *modalidad* permite tratar “la mediación entre la interacción y la estructura en el proceso de la reproducción social”, considerando las reglas y los recursos como el *elemento* y el *resultado* de una acción social practicada recursivamente. Presupuesto y producto de la agencia humana, la condición excluyente de la existencia de la estructura es la práctica de la agencia, puesto que las reglas y los recursos subsisten únicamente en las acciones de los actores. A la manera de *huellas mnémicas*, la estructura social no es sino la presencia de las reglas y los recursos de *significación*, de *dominación* y de *legitimación* en el ejercicio de la *comunicación*, del *poder* y de la *sanción* de la acción social.

Considerada en tanto relación de comunicación, la interacción social supone actores que son usuarios de esquemas de comprensión compartidos, estableciéndose, así, lazos de sentido mediante la utilización de procedimientos de significación comunes: la práctica comunicativa de la lengua materna reproduce las reglas de su gramática, esto es, las propiedades de los *órdenes simbólicos*. Vista al modo de una relación de poder, la interacción social supone actores que poseen recursos de autoridad y de asignación que les facilitan disponer tanto de las acciones de otros agentes como de los bienes y artefactos físicos, constituyéndose, en consecuencia, vínculos de coacción basados en operaciones de dominación: el ejercicio del poder del Estado y de la empresa capitalista reproducen las propiedades de dominación de las instituciones políticas y económicas. Evaluada a la manera de una relación de sanción

moral, la interacción social supone actores que adecuan su comportamiento a normas comunes, instituyéndose, por ende, actos recíprocos de carácter válido fundados en fórmulas de legitimación jurídicas: la práctica de la sanción moral reproduce las propiedades de las instituciones jurídicas. En tanto conjunto de reglas de significación, conjunto de recursos de autoridad y de asignación y conjunto de reglas de legitimación, estas estructuras, por un lado, son la condición de existencia de las relaciones de comunicación, de poder y de sanción moral y, por otro, representan las condiciones inadvertidas de la acción: en la maqueta metateórica giddensiana la *producción* de la acción social es el reverso de la *reproducción* de la estructura social.

III. El problema del orden en condiciones de distanciamiento espacio-temporal

Contra el concepto durkheimiano de *sociedad*, que la representa, por un lado, al modo de una “unidad cuyos límites la deslindan de otras sociedades que la circundan” y, por otro lado, a la manera de una totalidad sustentada sobre un conjunto de creencias compartidas, externas e imperativas, Giddens construye su concepción de las denominadas *propiedades estructurales* de los sistemas sociales. La sociología de Durkheim reduce conceptualmente la sociedad a un sistema cohesionado de prácticas y creencias comunes externas y coactivas, esto es, un orden social compuesto de reglas morales de carácter obligatorio: la conciencia colectiva.

Los hechos sociales de esta conciencia colectiva asumen la forma de una prescripción social que temporalmente antecede y socialmente coacciona al individuo, demandándole adecuar su práctica a ella. La *coerción* social derivada del trazo imperativo del *hecho social* es la evidencia del poderoso influjo de las *creencias* y las *prácticas* colectivas de las instituciones de la conciencia colectiva sobre las creencias y las prácticas de los individuos. De esta manera, las creencias y las prácticas de la conciencia colectiva son patrones de comportamiento estrictamente coactivos: así, esta concepción de la sociedad desestima el efecto *habilitante* de las propiedades estructurales y, por ende, la capacidad reflexiva e intencional de la agencia humana.

Bajo el axioma del rasgo esencialmente bifronte de una estructura no menos habilitante que limitadora, que reconceptualiza la dualidad de la producción reflexiva e intencional del actor y de la reproducción de reglas y recursos inadvertidos y no buscados, el examen de Giddens ingresa en el campo de las propiedades estructurales de los sistemas sociales extendidos temporal y espacialmente. Uno de los interrogantes metateóricos fundamentales de la sociología giddensiana es el denominado problema del *orden*, esto es, la modalidad en que los sistemas sociales logran articular *tiempo* y *espacio* entre relaciones sociales de contextos presenciales y apresenciales. Expresado en otros términos, el orden social refiere al grado de *estiramiento de los sistemas sociales* a través del espacio y del tiempo; lo que asimismo se une con el problema del *distanciamiento espacio-temporal*. En tanto el problema del orden nomina, entonces, al grado de

sistematicidad del sistema social, dependiente de la *extensión* y la *clausura* de relaciones de reciprocidad entre las acciones de actores que transcurren, por un lado, en un contexto de copresencia y sincronía espacial y temporalmente limitado y, por otro lado, en un contexto de apresencia y diacronía espacial y temporalmente ilimitado, la metateoría se desplaza a la cuestión de la mediación entre los mecanismos de integración social y los mecanismos de integración sistémica.

El *problema del orden* en la teoría de la estructuración concierne al modo en que los sistemas sociales logran *ligar* tiempo y espacio de suerte de consustanciar e integrar presencia y ausencia. Esto a su vez se une estrechamente con la problemática del distanciamiento espacio-temporal: el *estiramiento* de sistemas sociales por un espacio-tiempo. Principios estructurales se pueden comprender entonces como principios de organización que dan lugar a formas discerniblemente consistentes de distanciamiento espacio-temporal sobre la base de precisos mecanismos de integración societaria (Giddens, 1994: 211).

Para ilustrar el funcionamiento de la organización societal, basada en los mecanismos de integración social y de integración sistémica de las reglas y los recursos institucionalizados, Giddens recurre al análisis marxiano del circuito reproductor de la acumulación de capital de las sociedades capitalistas con la finalidad de distinguir tres niveles de análisis articulados entre sí: *ejes de estructuración*, *conjuntos estructurales* y *principios de estructuración*. Considerado como un *conjunto estructural*, la combinación entre propie-

dad privada-dinero-capital-contrato de trabajo-ganancia permite discriminar y analizar la reproducción del conglomerado de instituciones característico de los principios estructurales organizadores de la sociedad capitalista, esto es, de las reglas y los recursos de la tríada *significación, legitimación y dominación*, suspendiendo el análisis de la acción estratégica mediante la cual los actores utilizan reflexivamente reglas y recursos en la producción de la interacción cotidiana. Visto desde la dualidad de la estructura, la combinación *entre propiedad privada-dinero-capital-contrato de trabajo-ganancia* posibilita diferenciar y analizar las acciones reflexivas e intencionales del vendedor de la fuerza de trabajo y el propietario de capital a través de la aplicación de las reglas y los recursos, que en tanto *huellas mnémicas* indican la presencia de las *propiedades estructurales* en los contextos de interacción.

Sin bien no existe un punto definido de separación entre ellos, cada uno de los tres niveles puede diferenciarse con arreglo al creciente estado de abstracción conceptual que cobra la categoría fundamental de la división del trabajo, cuya función opera en el proceso de integración social y en el proceso de integración sistémica. En efecto, el concepto de división del trabajo enlaza las características estructurales de la larga duración y la vasta difusión de las instituciones capitalistas –división del trabajo en la sociedad– con las características estructurantes sincrónicas y presenciales de los encuentros cara a cara dentro de la fábrica –*división del trabajo en la empresa*–. En la esfera de la sociedad, la división del trabajo refiere a las relaciones sociales mercantiles

de compra y venta entre los diversos sectores de producción e intercambio de bienes de consumo y de bienes de capital; en la esfera de la empresa, en cambio, la división del trabajo nombra al procedimiento mercantil de las relaciones sociales de compra y venta entre los diversos propietarios de la mercancía –fuerza de trabajo y de la mercancía-capital–. De esta manera la teoría de la estructuración se propone articular el análisis del nivel de menor abstracción conceptual del *eje de estructuración* organizador de las relaciones de copresencia entre el obrero industrial y el empresario capitalista y con el análisis del nivel de mayor abstracción conceptual de los principios estructurales organizadores de las relaciones apresenciales entre las ramas de producción. Mediante el análisis de estas tres dimensiones sociales se exhiben los elementos fundantes del *círculo de reproducción* de las relaciones institucionalizadas, que, regidos tanto por *lazos homeostáticos* resultantes de los efectos de las consecuencias no buscadas como por la *autorregulación reflexiva*, conducen a conocer las condiciones necesarias de estabilización y de cambio de cualquier tipo societal. Frente a la cuestión de la articulación entre el proceso de distanciamiento espacio-temporal y el proceso de integración social, esto es, ante el *problema del orden*, del grado de *sistematicidad*, la resolución específica del tipo de sociedad capitalista consiste en reorganizar las dimensiones de tiempo y espacio recombinaando los ejes de estructuración de la división del trabajo del contexto local de la manufactura con los principios estructurales de la división del trabajo del contexto de enormes distancias espacio-temporales del do-

minio institucional compuesto por la *propiedad privada-dinero- capital-contrato de trabajo-ganancia*.

IV. Los principios estructurales y las totalidades societarias

Partiendo del axioma que afirma que todas las interacciones sociales acontecen en un lugar determinado y a través de una duración específica, donde cada una de ellas está delimitada –esto es, *zonificada*– por medio de *marcadores* espacio-temporales claramente reconocibles, Giddens señala que las actividades sociales están, en consecuencia, sujetas a una *regionalización* (Giddens, 1994: 151), esto es, a un procedimiento de distribución de prácticas en *regiones* de límites espacio-temporales. Conforme transcurre el desarrollo de la historia social las interacciones sociales son sometidas a un proceso de *estiramiento* temporal y espacial que dilata la duración y extiende el territorio hasta un punto tal que conforman un sistema institucional de distanciamiento espacio-temporal desanclado de los contextos caracterizados por la reciprocidad de prácticas en circunstancias de copresencia sincrónica.

Paralelamente, considerando primeramente el análisis de la acción estratégica de agentes que disponen de un saber sobre las condiciones y las consecuencias de las acciones repetitivas que practican en las rutinas de tiempo reversible de la actividad cotidiana, que, potencialmente, son capaces de fundamentar racionalmente su hacer, y, por ende, usuarios competentes de las propiedades estructurales de las institucio-

nes simbólicas, políticas, económicas y jurídicas que, a la manera de condiciones desconocidas y consecuencias no deseadas, reproducen una y otra vez, dentro de límites espacio-temporales de *estiramiento* variados, Giddens alcanza el análisis institucional de los principios estructurales de los *tipos globales de sociedad*. Así, la construcción de la tipología de las *totalidades societarias* se corresponde con la clasificación de los *principios estructurales*, puesto que son estos los organizadores de las modalidades de articulación de los *conjuntos institucionales* que *clausuran* el *distanciamiento espacio-temporal* más vasto de tipos globales de sociedad, mostrando el máximo grado de *sistematicidad* de un específico. Con el estudio de los principios estructurales la teoría de la estructuración releva, por un lado, los diferentes modos de coordinación de las instituciones básicas componentes de cada una de las totalidades societarias –esto es, políticas, económicas, jurídicas y simbólicas– y, por otro lado, la diferenciación y articulación entre integración social e integración sistémica: la *sociedad tribal*, la *sociedad dividida en clases* y la *sociedad de clases* (Giddens, 1994: 211-212). Prescindiendo completamente de cualquier ideación evolutiva, el modelo metateórico giddensiano señala una dirección de la historia humana donde se transita desde un modelo de integración local, sincrónico y presencial a un modelo de integración global, diacrónico y apresencial, remarcándose, entonces, la existencia de un progresivo proceso social de separación y estiramiento espacio-temporal.

El principio estructural de la *sociedad tribal* funciona articulando reglas de parentesco y transmisión oral de la

tradición ancladas en las propias condiciones locales de tiempo y espacio reversibles características de las “sedes con elevada disponibilidad de presencia” (Giddens, 1994: 212) de sus miembros. La preeminencia de las reglas de parentesco en la organización de las relaciones sociales tipo global de sociedad representado por la sociedad tribal conlleva una escasa diferenciación entre normas jurídicas y prescripciones religiosas, entre posesión de recursos económicos y recursos de poder, así como una integración societal estrictamente social debido a la inexistencia de la escritura. El principio estructural de *la sociedad dividida en clases*, en cambio, se desempeña conectando zonas urbanas y rurales, creando esta típica diferenciación de los estados agrarios premodernos generador de la recíproca indisposición de presencia entre los habitantes de la ciudad y del campo. La diferenciación campo-ciudad de los estados agrarios provoca el estiramiento espacio-temporal de las interacciones sociales al desanclarlas de los contextos orales de copresencia, promocionando una diferenciación entre tipos de integración societal al introducir mecanismos de control administrativo que, a cargo de los funcionarios de gobierno, pretenden dominar a los residentes de las zonas rurales más alejadas de la ciudad: “un puro poder militar [...] permite [...] *contener* a regiones alejadas donde el control administrativo es particularmente débil” (Giddens, 1994: 213). Si bien este tipo global de sociedad introduce la institución de la lengua escrita, la codificación de normas jurídicas y la agencia del funcionariado burocratizado, juntamente con la diferenciación entre las operaciones de integración

social y sistémica, “la sociedad dividida en clases se caracteriza por cierta descoordinación de las cuatro esferas institucionales” básicas (Giddens, 1994: 213). Finalmente, el principio estructural de *sociedad de clases* marcha coordinando la estricta separación entre las instituciones políticas, económicas, jurídicas y simbólicas y, simultáneamente, diferenciando definitivamente las prácticas de integración social de aquellas sistémicas. Esta diferenciación resultante de los acontecimientos de la doble revolución económica y política del último tercio del siglo XVIII termina por desperdigar las prácticas tradicionales a causa de los efectos que sobre la vida cotidiana producen las prácticas administrativas del Estado y del capitalismo de empresa. El estiramiento de las instituciones políticas y económicas de la sociedad de clases hace posible la rearticulación de las relaciones sociales a través de modalidades de distanciamiento espacio-temporales desenclavadas de los contextos locales, dando, así, nacimiento a *regionalizaciones* sociales inéditas basadas en una reciprocidad societal donde los actores se encuentran *fuera de condiciones de copresencia*. El sistema social del Estado nación y del capitalismo representan mecanismos institucionales de integración sistémica estabilizadores de relaciones sociales sometidas a un pronunciado distanciamiento espacio-temporal. El principio estructural de la sociedad de clases funciona reorganizando el tiempo y el espacio mediante instituciones que operan, simultáneamente, desanclando las relaciones sociales de sus contextos locales y anclándolas en grandes distancias espacio-temporales (Giddens, 1994: 213-214).

Conclusión

La concepción de actor social como *sujeto activo*, agente hacedor, le permite a Giddens escapar a la desaparición de la autonomía del actor propugnada por el funcionalismo y el estructuralismo, los cuales “insisten con vigor en la preeminencia del todo social sobre sus partes individuales (o sea, los actores que lo constituyen), los sujetos humanos”: las propiedades de la estructura coaccionan la acción del actor. Desde Durkheim hasta Parsons, el funcionalismo y el estructuralismo han procurado demostrar que los “actores interiorizan, como motivos, los valores compartidos de los que depende la cohesión social”: la acción social es esencialmente una interiorización de valores. La concepción de un orden estructural compuesto de condiciones de acción inadvertidas y consecuencias de acción no buscadas ni deseadas le posibilita a Giddens evitar la preeminencia que las sociologías

interpretativas asignan a la acción y al sentido, olvidando los límites de la reflexividad del actor ocasionados por su desconocimiento tanto de los requisitos inadvertidos como los efectos no deseados de su propio obrar. Situada sobre el terreno de una relectura de la tradición del pensamiento sociológico en clave teoría de la acción social *versus* teoría de la estructura social, la teoría de la estructuración articula la constitución de la sociedad por los actores –dimensión de la producción de la sociedad– y la constitución de esos actores por la sociedad –dimensión de la reproducción social– en una realidad social de dimensión única, proponiéndose a sí misma como una respuesta a la “frase famosa y muy citada que se encuentra en Marx [...] (a saber) los hombres (digamos enseguida, por nuestra parte, los seres humanos) hacen la historia, pero no en circunstancias elegidas por ellos mismos” (Giddens, 1994: 213-214).

Bibliografía general

- Alexander, J. (1982-1983), *Theoretical Logic in Sociology*, Los Angeles, University of California Press.
- (1992), *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa.
- y B. Giesen (1987), “From reduction to linkage: the long view of the micro-macro debate”, en J. Alexander, G. Bernhard, R. Munch y N. Smelser (comps.), *The micro-macro link*, Los Angeles, University of California Press.
- Aron, R. (1992), *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Giddens, A. (1992), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979), *Central problems in social theory*, Hong Kong, University of California Press.
- (1994), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, J. (1992), *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus,
- Nisbet, R. (1977), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ritzer, G. (1993), *Teoría sociológica clásica*, Buenos Aires, McGraw-Hill.

—— (1993), *Teoría sociológica contemporánea*, Buenos Aires, McGraw-Hill.
Parsons, T. (1968), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968.

[Evaluado el 4 de mayo de 2012.]

Autor

Marcelo Altomare es doctor en Ciencias Sociales. Profesor adjunto en la Universidad Nacional de Quilmes y en la Universidad Nacional de La Matanza; investigador de la Universidad Nacional de Quilmes.

Publicaciones recientes:

—— “El problema del cuidado: instituciones y sujetos”, “Las dimensiones del sentido en la teoría social de Max Weber: acción social, relación social y orden legítimo”, *Perspectivas en Psicología*, vol. VII, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2010.

—— “Representaciones sociales: saber, hacer e identidad”, programa Espacio público y políticas: representaciones, prácticas y actores. Argentina a partir de la década del 80, Universidad Nacional de Quilmes, 2010.

—— “Representación religiosa, racionalidad y modernidad en la sociología de Max Weber”, VI Jornadas de Representaciones Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad de Buenos Aires, 2011.

Cómo citar este artículo:

Altomare, Marcelo, “Acción social y orden social en la sociología de Giddens”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 125-136.

Sebastián Barros

Tras el populismo. Comunidad, espacio e igualdad en una teoría del populismo

Introducción

El populismo ha sido presentado por las ciencias sociales como un fenómeno ambiguo y difícil de definir. En este sentido, las posibles definiciones pasaron por las formas de movilización de las masas, por el carácter de determinadas políticas públicas, por el impacto desintegrador de los procesos de modernización, por las formas específicas que adquirieron algunos sistemas políticos como consecuencia de cambios en la estructura económica, etc.¹ A esta dificultad para definir conceptualmente el populismo se suma que los fenómenos que dicha noción identifica son generalmente concebidos como una patología de los sistemas políticos. Es decir, desde estas perspectivas el populismo

no es solamente difícil de definir, sino que también es percibido como un obstáculo para el desarrollo de una institucionalidad democrática liberal y de una estructura productiva capitalista. Esto lleva a muchos de estos estudios a adoptar una actitud peyorativa hacia el populismo en particular, y hacia las formas de identificación populares en general. El populismo sería una distorsión de la linealidad que implicaría el desarrollo “normal” representado por el camino recorrido de las sociedades descritas como avanzadas.

Este trabajo tomará un camino distinto y argumentará que el populismo sólo puede ser definido en su especificidad en tanto forma de articulación política y que, por lo tanto, no debe ser analizado como un obstáculo para la realización

¹ Para una revisión de las distintas interpretaciones sobre el populismo pueden verse Aboy Carlés, “Repensando el populismo”, *Revista Política y Gestión*, vol. 4, Buenos Aires, enero de 2003, y Francisco Panizza, “Introducción. El populismo como espejo de la democracia”, en *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

de una teleología determinada, sino que debe ser atendido como una posibilidad articulatoria más entre otras.

Para ello, tomaremos como punto de partida el andamiaje teórico sostenido por la teoría de la hegemonía de matriz gramsciana tal como es presentada en los trabajos sobre el populismo de Ernesto Laclau. A partir de una revisión de ciertos argumentos presentados allí, sobre todo en relación con la idea de heterogeneidad, complementaremos esta lectura con los análisis de Jacques Rancière sobre la política como distorsión. Esto nos permitirá analizar una de las cuestiones que harán a la especificidad del populismo: la aparición de nuevas identificaciones que ponen en duda la legitimidad de la distribución de los lugares sociales que mantiene integrada a una determinada forma comunitaria.

Luego, argumentaremos que una articulación política populista disloca la vida comunitaria vigente a partir del desplazamiento de ciertos sujetos que se salen de su lugar social legítimo. Estos desplazamientos transforman elementos que hasta ese momento no eran parte legítima en la definición de la vida comunitaria, en sujetos heterogéneos al sistema de representación comunitario. En otras palabras, una articulación populista implica ciertos desplazamientos identitarios que sobrevienen con independencia de la distribución de lugares legítimos en el espacio comunitario.

Por último, analizaremos los efectos que estos desplazamientos tienen sobre la forma de integración comunitaria posterior. En este sentido, una articulación populista tiene implícita o explícitamente un rasgo igualitario cuyo origen es un sujeto que en nombre del

daño ejercido sobre él reclama para sí la representación plena de la vida comunitaria. Esto supone la constitución de una forma particular de comunidad y nuevos criterios de legitimidad.

Populismo

En resumidas cuentas, la conceptualización del populismo en Laclau tiene los siguientes puntos destacables. Primero, existe populismo solo si hay una serie de prácticas político-discursivas que construyen un sujeto popular cuya emergencia está atada a la constitución de una frontera interna que divide al espacio social en dos campos antagónicos. Segundo, la lógica de esta división se caracteriza por la creación de una cadena de equivalencia entre una serie de demandas; cadena que nace y se consolida con la emergencia de un elemento que le da coherencia, representándola como una totalidad. Tercero, y último, la definición propuesta por Laclau (2009: 65) es estrictamente formal porque “todos sus rasgos definitorios están relacionados exclusivamente a un modo de articulación específico –la prevalencia de la lógica equivalencial por sobre la lógica diferencial– independientemente de los contenidos reales que se articulan”.

Si aceptamos esta postura que plantea que el populismo es una forma y no un contenido, el populismo se transforma en sinónimo de política o en su derivado (Laclau, 2009: 69). Laclau ya había esbozado argumentos similares en otras discusiones. Así, en el momento de discutir la importancia de entender que la desigualdad de poder es constitutiva de una relación hegemónica, nuestro autor ya había argumentado que políti-

ca y hegemonía “en el extremo [...] son sinónimos, ya que ambos son maneras alternativas de designar la constitutiva asimetría entre universalidad y particularidad” (Laclau, 2001: 189). Esto nos deja como resultado la sinonimia entre política, hegemonía y populismo. Si bien la posibilidad de darle cierta especificidad a una definición del populismo no implica la pretensión de obtener una categoría definitiva y rígida, sí creemos en la necesidad de tener conceptos claramente diferenciados en el momento de llegar al análisis. Si política, populismo y hegemonía representan conceptualmente la misma lógica, no se entiende bien por qué tenemos tres conceptos para designarla, en lugar de uno solo.

Detengámonos por un momento en la serie de prácticas político-discursivas que implican la aparición de un sujeto popular. Para Laclau, el populismo supone la articulación de elementos caracterizados por algún tipo de novedad al campo de la representación vigente. Esto quiere decir que ciertos discursos o grupos son incorporados a una práctica hegemónica. Más específicamente, Laclau entiende que hay discursos o grupos que son heterogéneos respecto de la formación hegemónica y de alguna manera son incorporados a ella a partir de que se dispara la articulación de ese sujeto popular en cadenas de equivalencia que parten la comunidad en dos a partir de una frontera interna a lo social.

Laclau (2005: 139) explica que lo heterogéneo es “aquello que carece de ubicación diferencial dentro del orden simbólico” y que emerge cuando “una demanda social no puede ser satisfecha” dentro de un determinado siste-

ma, por lo que la misma “*excede* lo que es diferencialmente representable dentro de él”. Pero ¿cómo puede algo que no pertenece al orden de lo simbólico ser aprehendido como una demanda insatisfecha? Algo debería suceder para que esa transformación de órdenes aparezca. Nuestro argumento se sitúa en el momento en que ocurre esa transformación. Desde nuestro punto de vista, la particularidad de una articulación populista de lo social tendrá como condición de posibilidad el proceso en el que aquello que carece de ubicación como elemento pasible de ser articulado políticamente dentro de ese orden comunitario se desplaza de su lugar y es aprehendido como una demanda heterogénea al campo de representación.

Heterogeneidad

Para entender mejor lo que supone este conflicto generado por una demanda heterogénea al campo de representación hegemónico, debemos primero repasar qué es lo que asumimos en el momento de pensar en la irrupción de lo heterogéneo.

Laclau no está solo en el momento de pensar la relevancia de lo heterogéneo para precisar la constitución de un sujeto popular. La noción de política presentada por Jacques Rancière (2006) implica también una exploración que apunta en esa misma dirección. Para él, “la política es, ante todo, la acción del sujeto que sobreviene con independencia de la distribución de las partes sociales”. Es decir, si para Laclau la aparición de un sujeto popular depende de su inclusión en un espacio simbólico, para Rancière ese sujeto que irrumpe es un sujeto que

se sale del lugar que legítimamente le corresponde ocupar.

Esa acción del sujeto, que en términos de Laclau podríamos describir como demandas insatisfechas, para Rancière tiene una particularidad ya que se origina en partes de la sociedad que hasta ese momento no contaban como parte de la comunidad. El no contar como partes implica que, dentro de la forma comunitaria vigente, no son sujetos capaces de discutir y de decidir acerca de los asuntos de la comunidad. Para Rancière, la política tiene como elemento constitutivo este desacuerdo sobre el carácter y la cualidad de quienes hablan, antes que el contenido de la argumentación política en sí misma. El conflicto, carácter esencial de la política, tiene para Rancière una doble cara. Por un lado, hace al litigio sobre lo que efectivamente se discute, al objeto de la discusión. Pero, por el otro, el desacuerdo también abarca la discusión sobre la cualidad de quienes participan en él. Esta noción de política se contrapone a la noción de policía, que para Rancière representa la lógica de contar y asignar lugares diferenciales a la población. De este modo, no habría política sino por una interrupción del orden de la distribución policial “que instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental” (Rancière, 2006: 27). Rancière muestra cómo la comunidad existe en tanto comunidad política dividida por este litigio que refiere a la cuenta de las partes, antes incluso que a la forma de escucharse entre las partes.

Allí donde había una parte que no era tenida en cuenta como capaz de hablar y ser escuchada en los asuntos públicos, ahora habrá una parte que, en

nombre del daño que le provocan aquellos que los empujan a no tener parte en nada, se identificará con el todo de la comunidad. “Es así como, para gran escándalo de la gente de bien, el demos, el revoltijo de la gente sin nada, se convierte en el pueblo” (Rancière, 2006: 23). Esa ahora-parte se apropia de ese espacio de comunalidad en nombre del daño que la misma comunidad le inflige al no contarla. Este conflicto es sobre la constitución de las partes como partes en tanto cuestiona quiénes pueden hablar y ser escuchados, tema al que volveremos avanzado este trabajo.

La noción de víctima de un daño de Rancière no está lejos de lo que Laclau llama *underdog*. En ambos casos encontramos una parte de la comunidad que interrumpe el orden de las cosas provocando una dislocación de las lógicas sociales sedimentadas. Mientras que Laclau parece pensar la figura de “los de abajo” como la constitución de una identidad producto de un discurso que los incorpora a través de su interpelación en tanto *underdogs*, la noción de víctima en Rancière se refiere a un modo de subjetivación que genera una nueva representación del campo de la experiencia. Un modo de subjetivación no crea sujetos de la nada, sino que transforma identificaciones definidas en el orden natural policial, los arranca del lugar evidente que les otorga la constitución policial en la distribución de las partes de la comunidad. En sus palabras: “toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento de la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una par-

te y una ausencia de parte” (Rancière, 1996: 53).²

Esto es relevante para pensar la naturaleza de lo identitario, ya que la constitución y el sostenimiento de una subjetividad incluye una diversidad de procesos de identificación y desidentificación parciales y contingentes que incluyen prácticas y valores que operan de formas particulares. Estos procesos de identificación estructuran la percepción del mundo que tienen los sujetos. Esta noción de identificación supone una concepción de sujeto particular que asume una subjetividad a la que le es imposible adquirir una identidad. No existe un sujeto que pueda tener una identidad única (Stavrakakis, 2008). Por lo tanto, hablar sobre estudios identitarios implica prestar atención a la multiplicidad de identificaciones y desidentificaciones que sostienen la subjetividad. Se trata de instancias precarias y dinámicas en las que el sujeto se ve envuelto al enfrentarse a diversas situaciones. Esas situaciones, externas y hasta cierto punto independientes de esa subjetividad, son las que disparan esos procesos (des)identificatorios. Supongamos el caso de una comunidad como la de Punta Arenas en la Patagonia chilena, que ante el anuncio del alza de las tarifas de gas se movilizó cortando caminos y se enfrentó a las autoridades, en enero de 2011. Fue ante el anuncio de aumentos que esa subjetividad se identificó en tanto damnificada, en tanto ciudadana, en tanto ciudadana opositora y movilizadora, en tanto participante de una manifestación o una ba-

rricada, en tanto consumidora o clienta, etc. Esa nueva identificación se articuló con otras previas o posteriores—su identificación en tanto integrante de una familia, de un sindicato, de una entidad deportiva, de un partido político, de una organización no gubernamental, etcétera. Esta diversidad y multiplicidad es lo que llamamos, quizás equivocadamente y por comodidad, una identidad.

Cada una de esas identificaciones diversas y parciales incluye ciertas prácticas y valores compartidos en los que se materializa. Esas prácticas y valores operan de manera diferente en cada caso y sería muy difícil distinguir específicamente cómo cada sujeto se identifica con ellos. Lo que sí se puede distinguir es la manera en que esos diversos contenidos de las prácticas y los valores que constituyen los procesos identificatorios se van articulando entre sí. Es decir, en el momento del análisis político surgen dos posibilidades que no son excluyentes pero que pueden ser analíticamente diferenciadas. Podemos centrar nuestra atención en los contenidos de las prácticas y los valores o podemos hacerlo en las formas de articulación. Tendríamos así dos posibles registros analíticos de estos modos de identificación.

En un primer registro, esa multiplicidad de procesos identificatorios adquiere un sentido cuando una de esas identificaciones comienza a funcionar como el espacio de representación para las demás; en otras palabras, cuando sus significados comienzan a dar sentido a otras prácticas y valores. Tomemos el caso de un grupo de personas que ocu-

² Retomando la distinción de Laclau entre sujeto y posición de sujeto, podemos decir que posición de sujeto sería así el sujeto que ocupa su lugar legítimo en tanto parte incontada, mientras que sujeto sería aquel que se desplaza ilegítimamente dentro de ese espacio y ocupa un lugar que no le corresponde en la cuenta.

pó tierras pertenecientes al Estado para construir sus viviendas en Río Gallegos, en la Patagonia argentina. Allí, a fines de 2007, formaron el Barrio “Madres a la Lucha”. Este grupo es liderado por mujeres que reclaman tierras ante el alza de los precios de las rentas. Allí se podrían identificar prácticas y valores que rescatan la igualdad como premisa para acceder a la tierra. Es posible que esas prácticas y valores acaben contaminando, por ejemplo, las prácticas de la vida familiar en términos de la igualdad de género. O viceversa, una situación en la que predomine en un grupo la aspiración a la maternidad de acuerdo a patrones más tradicionales puede llevar a la desactivación de la movilización por el acceso a la tierra, promoviendo que las mujeres se vean a sí mismas como madres antes que como militantes por la igualdad.

Esto significa que la articulación que se va dando entre las diversas identificaciones posibles se basa en un proceso por el cual esas identificaciones se van solapando y contaminando mutuamente y de manera bastante dispersa. Esa dispersión alcanza su límite porque habrá una identificación que prevalecerá sobre las otras. Es decir que, en este primer registro, al analizar procesos de identificación nos colocaremos en un plano de análisis hegemónico. El hecho de que prevalezca una u otra identificación, como es el caso de la articulación entre maternidad tradicional y lucha por el acceso a la tierra, depende del

contexto y de la relativa estructuralidad que este supone.

Pero también existe la posibilidad de pensar en un segundo registro, que si bien asume presupuestos similares presta más atención a los modos posibles de articulación hegemónica antes que a la propia articulación entre contenidos. Es decir que se puede prestar más atención al tipo de articulación hegemónica antes que a la articulación particular en sí misma. Desde este punto de vista, no nos interesará tanto si la maternidad tradicional prevalece sobre la lucha por el acceso a la tierra, sino que prestaremos atención al modo de articulación entre contenidos diversos y sus efectos.

En este segundo registro, el contexto y la relativa estructuralidad que implica también serán fundamentales para entender mejor lo que supone una articulación populista.³ El contexto no opera solamente como un espacio inocuo en el que se desenvuelven estas identificaciones sino que limita estructuralmente las posibilidades identificatorias.⁴ Más específicamente, el contexto impone límites en dos sentidos. Por un lado, estructura los lugares que esos sujetos ocupan dentro del espacio comunitario. Por el otro, demarca cuáles son las condiciones que hacen a la ocupación de esos lugares.

Como hemos dicho, la especificidad de una articulación populista se caracteriza por el conflicto que transforma ciertos discursos, prácticas y valores en

³ Esta relativa estructuralidad incluye lo que Balsa (2010: 23) señala como un “olvido” de Laclau, “las bases materiales para la constitución de una hegemonía populista”.

⁴ Esto ha sido argumentado de distintas maneras por la teoría política. Nos referimos, por ejemplo, a la noción de partición de lo sensible en Rancière, a la idea de espacio de representación en Laclau, a la idea de población en Foucault, etc., todas ellas precisiones sobre la forma en que cierta estructuración de la vida comunitaria impone límites a las posibilidades identificatorias de los sujetos inmersos en ella.

algo heterogéneo a la representación hegemónica vigente. Dada la manera en que proponemos entender una identificación popular, el populismo sería el modo de articular una forma específica de ruptura de la institucionalidad comunitaria vigente a través del planteamiento de un conflicto por la distribución de los lugares y la ocupación de los mismos dentro de esa institucionalidad. De este modo, el populismo debe ser entendido como un tipo de articulación que pone en juego el espacio de representación como tal y desajusta el carácter común de la comunidad. Estas dos características marcan entonces la especificidad del populismo: la transformación de una no-parte en heterogeneidad social y la puesta en duda del espacio común de representación que da forma a lo social.

La irrupción de lo heterogéneo en los términos planteados aquí implica entonces una distorsión de la distribución de “las ocupaciones, las funciones y los lugares” (Rancière, 1996: 51). Es decir, el populismo se refiere a un modo de articulación que desplaza esos lugares y transforma las identificaciones definidas en el orden institucional vigente, arrancándolas del lugar que les otorga la constitución de la comunidad. Por lo tanto, pensar en la especificidad de un modo de articulación populista presenta dos cuestiones adicionales. La primera es la cuestión de cómo entender la comunidad. La segunda es la cuestión de la distribución de lugares en ese espacio comunitario.

Comunidad

La idea de comunidad no debe ser pensada como una serie de atributos que

todos sus integrantes comparten o deben compartir, sino más bien como una definición de aquello que permite hablar de algo común. En este sentido, lo común no es algo esencialmente definido a priori, sino fruto de articulaciones contingentes que definen la legitimidad de la pertenencia. Esa pertenencia está asociada a las capacidades y cualidades necesarias para la participación en eso que tiene de común la comunidad. Si la política es entendida como aquello que da forma a lo comunitario, la cuestión primordial será la definición de quiénes pueden legítimamente tener la palabra en el momento de expresar lo común. La comunidad categoriza y clasifica a los sujetos en este sentido; lo común es la medida utilizada para esa categorización y clasificación.

Una articulación particular estructura entonces lo que es posible decir y hacer en una determinada comunidad. Por lo tanto, podemos definir la idea de comunidad que proponemos como las redes articuladas de distinciones que informan sobre las capacidades y cualidades de quienes pueden legítimamente poner el mundo en palabras. Esa será entonces la base sobre la que se distribuyen los lugares sociales y a cada lugar le corresponderá una capacidad y una función. Por ejemplo, la zona sur de la provincia del Chubut en la Patagonia argentina, caracterizada por la explotación petrolera, es percibida como una “zona de trabajo” que no “tiene tiempo para la política”, actividad que se desarrolla en la zona norte de la provincia, donde se encuentra la capital, Rawson. Eso se pone en juego de manera constante en la política provincial y muestra cómo la distribución de esas capacidades, cualidades y funciones opera como

criterio para la participación de aquello que estructura los significados y los sentidos de la vida comunitaria. La “república posible” de la fórmula alberdiana en el siglo XIX fue otro ejemplo de lo que argumentamos: una combinación de “república abierta” en la cual ciertas libertades y derechos eran respetados, y una “república restringida” en la cual sólo los notables votaban. La razón de esta restricción al voto era clara para Alberdi (1956: 100):

La inteligencia y la fidelidad en el ejercicio de todo poder depende de la calidad de las personas elegidas para su depósito; y la calidad de los elegidos tiene estrecha dependencia de la calidad de los electores. El sistema electoral es la llave del gobierno representativo. Elegir es discernir y deliberar. La ignorancia no discierne, busca un tribuno y toma un tirano. La miseria no delibera, se vende. Alejar el sufragio de manos de la ignorancia y de la indigencia es asegurar la pureza y acierto de su ejercicio.

Una articulación hegemónica impone entonces una determinada distribución de lugares sociales que hace a las capacidades para su ocupación. Esa distribución nunca es completamente estable ya que sufre de inconsistencias, resistencias, dislocaciones parciales, etc., pero al mismo tiempo opera de manera constante. Una práctica hege-

mónica es así una articulación particular que consigue imponer su propia red de distinciones en el sentido expresado más arriba. Cabe preguntarse si no es esta la tarea política más básica que todo discurso hegemónico debe llevar adelante: la de definir quiénes y en base a qué capacidades pueden poner el mundo en palabras. Es más, quizás es este el registro más primario de la hegemonía ya que lo que se pone en juego allí es la existencia misma de las diferencias pasibles de ser articuladas hegemónicamente.⁵

Espacio

¿En qué sentido esta red de distinciones puede ser entendida como un espacio? La noción de espacio que proponemos se refiere entonces a la distribución de elementos en determinados lugares. Estos elementos son definidos por el lugar que ocupan en una serie que los clasifica y jerarquiza sin otorgarles una posición fija, sino distribuyéndolos y haciéndolos circular en un entramado de relaciones.

Como dijimos, la estructuración que implica lo común de la comunidad nunca es totalmente estable, sino que es constantemente desafiada, puesta en cuestión, resistida de alguna forma. La presencia de externalidades (constitutivas) genera tensiones constantes a

⁵ En este sentido, el texto de Gramsci, “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, puede ser leído en estos términos. Al reclamar el abandono de demandas corporativas al proletariado del norte, Gramsci hacía de los campesinos del sur una diferencia potencialmente hegemonizable, antes que pensarlos como grupos a ser excluidos o reeducados en una matriz socialista. Así también, la importancia de tener en cuenta la espontaneidad popular y la idea de que “todos somos filósofos” muestran la confianza gramsciana en la igualdad de capacidades. Este puede ser el hilo argumental que señale un vínculo posible entre una articulación populista, como es entendida aquí, y la postura socialista gramsciana.

esa estructuración (Staten, 1984). Dichas tensiones dislocan las estructuras forzando rearticulaciones y conexiones entre diferentes elementos de ese sistema de significados. En ese juego entre la dislocación y las nuevas lecturas que ella dispara es que se puede hablar de espacio. La forma en que se enfrentan esas dislocaciones es a través de la repetición y la serialización de respuestas que se van sedimentando en estructuras que van construyendo un espacio (Laclau, 1990) en el que el sujeto ocupa los lugares que legítimamente le corresponden.

Ese espacio admite desplazamientos por parte de los sujetos identificados en determinadas posiciones que les son legítimas. Sin embargo, hay momentos en que esos desplazamientos operan ellos mismos como dislocación de la distribución de lugares. En ese caso, los sujetos se desplazan ilegítimamente y surgen nuevas identificaciones que implican la ocupación de lugares que no les corresponden. ¿Cuál es la particularidad de esos desplazamientos que tienen efectos dislocatorios sobre la distribución de los lugares sociales?

En primer lugar, no todos los desplazamientos operan con efectos dislocatorios iguales. De aquí que podamos hablar de distintos modos de articulación. Puede pensarse en desplazamientos que impliquen una relación de contigüidad que no ponga en cuestión de manera generalizada el discurso hegemónico y la distribución de lugares que este implica. Los desplazamientos que nos interesa remarcar, en tanto relevantes para pensar la constitución de identificaciones populares, son desplazamientos que transforman elementos que hasta ese

momento no eran parte legítima en la definición de lo común en sujetos heterogéneos al sistema de representación comunitario. Es decir, desplazamientos que sobrevienen con independencia de la distribución de lugares legítimos en el espacio comunitario. Aquí también se pondrá en juego la idea de una nueva subjetividad. Ante estos desplazamientos se abre un lugar para un nuevo sujeto que no es simplemente un lugar político para una subjetividad preconstituida, sino que es un lugar en el que la posibilidad misma de la subjetividad emerge. En este sentido, debemos descartar la consideración de esos casos como situaciones de ampliación de la ciudadanía o inclusión política. Por el contrario, la posibilidad de subjetivación desarticula la representación comunitaria vigente. Este nuevo sujeto, arrancado de su posición previa, reclama y afirma su lugar en una comunidad distinta. Por lo tanto, la particularidad de estos desplazamientos es que dislocan la distribución de lugares sociales por la emergencia de un sujeto que sobreviene con independencia de esa distribución.

Esto no significa que el espacio que abren estos desplazamientos sea un espacio que tiende al consenso racional, todo lo contrario. En esos momentos de ruptura la comunidad se parte en dos y existe en tanto comunidad política dividida por un litigio fundamental que parte en dos la cuenta de las partes legítimas. La emergencia de una identificación popular parte así el campo de la representación entre aquellos que ocupan lugares a los que legítimamente no tienen derecho y aquellos que rechazan dicha ocupación, creando una frontera interna a lo social.

Esto nos lleva a pensar en una segunda particularidad de esos desplazamientos, que muestra que el carácter de un espacio específico dependerá del modo en que estén articulados los elementos que lo componen. Los desplazamientos pueden tener un carácter distinto porque cada modo de articulación tendrá efectos particulares. Por ejemplo, en el texto citado Norval muestra muy bien la manera en que en el caso de una articulación democrática la demanda por afirmar un lugar en una comunidad distinta tiene como efecto un reclamo por ocupar una posición, antes que un reclamo por ocupar la posición en sí misma. En este caso, la aparición de una nueva subjetividad tendría como resultado la emergencia de una particularidad que asumiría de manera consciente y contingente la representación circunstancial de una nueva comunidad. La conciencia de la multiplicidad de identificaciones políticas tendría como resultado un sujeto (democrático) que estructura una forma comunitaria que incluye a la multiplicidad de particularidades.

El caso de una articulación populista es distinto ya que tendrá efectos diferentes a esa inclusión de la pluralidad de particularidades. Una articulación populista tiene, implícita o explícitamente, un rasgo igualitario específico, distinto al pluralismo democrático, ya que supone un sujeto que, antes que ser un sujeto consciente de su particularidad dentro de una multiplicidad, es un sujeto que en nombre del daño ejercido sobre él reclama para sí la representación plena y total de la vida comunitaria. Pasemos ahora a analizar ese rasgo igualitario.

Igualdad

La forma de articulación que emerge del tipo de desplazamiento que estamos analizando se inscribe en un nuevo espacio de representación, oponiendo la presuposición de igualdad a los hechos de desigualdad. Es decir que si en una articulación democrática lo que se pone en juego es la demanda por ocupar un lugar dentro de una multiplicidad, en una articulación populista la demanda reclama igualdad en la capacidad de decir y escuchar el mundo común. Reclamar la capacidad de poner el mundo en palabras implica que hay alguien que tiene que escuchar y no escucha. Esto no consiste solamente en una simple exigencia al otro o en ejercer presión para satisfacer demandas. El efecto más importante reside en probar que esas demandas pertenecen a la comunidad, que tienen algo para decir en la definición de lo que es común. Esto marca una diferencia importante con una articulación democrática, que ya presupone lógicamente esa igualdad en la definición de lo común.

El rasgo igualitario de la articulación populista implica una igualdad que está relacionada con la estima. Como bien lo dice Rancière (2003: 104), esta identificación pone en tensión “la estima de sí y la estima de los otros”. Es un cambio en la estima de sí y de los otros lo que genera una obligación de escuchar. La necesidad de ser escuchado es presentada como una obligación porque hay alguien que no escucha lo que otro legítimamente tiene para decir. En este sentido, es un sujeto aporético. Tiene un derecho que no tiene, a la vez que no tiene un derecho que tiene: el derecho a ser escuchado como parte legíti-

ma de ese común de la comunidad.⁶ Es la tensión entre la estima de sí y la estima de los otros lo que lleva a la identificación populista a presentarse como la representación del todo comunitario.⁷

El desplazamiento dentro de un espacio provoca la dislocación del mismo y desestructura la representación de la comunidad, revelando que no todos los elementos forman parte de la vida comunitaria. Esto, implícita o explícitamente, tiene un rasgo igualitario que promueve la creación retrospectiva de una nueva representación de la comunidad. Ese desplazamiento hacia lo heterogéneo de ciertos elementos implica entonces un grado de insatisfacción, como apunta Laclau. Pero no estaremos frente a una identificación populista hasta que esa insatisfacción sea retroactivamente significada como un daño en relación con la obligación de escuchar. Es en nombre del daño que esa comunidad ejerce que este sujeto reclamará para sí la representación del todo comunitario. El sujeto que irrumpe se identificará con ese todo que está, al mismo tiempo, compuesto por una multiplicidad que provoca el daño. En nombre del daño sufrido se apropia de aquello que hace a la comunidad una comunidad de iguales en las capacidades de hablar y ser escuchado.⁸

De aquí por tanto se derivan los efectos de la emergencia de este nuevo

sujeto que caracteriza al modo de identificación populista. El principal efecto ya fue resaltado por Aboy Carlés (2006: 15) y es “la tensión irresoluble entre una ruptura fundacional y la aspiración a representar al conjunto”. Si bien esta tensión está presente en todo discurso y en todo modo de articulación, en el populismo la tensión se perpetúa. En tanto el populismo comparte con una articulación democrática la conciencia de la multiplicidad, al mismo tiempo, y en nombre del daño al que nos hemos referido, pretende la representación plena de la vida comunitaria. No es este el caso de una articulación democrática en la que la tensión inicial ante la emergencia de un nuevo sujeto se resuelve en la transformación de ese sujeto en una particularidad que asumirá de manera consciente la representación circunstancial del espacio comunitario. Lo mismo sucede con el modo de articulación autoritario. La tensión se resuelve en la aparición de un sujeto que fundaría un orden universal que esencial y necesariamente representaría al conjunto, sin particularidades. En otras palabras, la posibilidad de resolver la tensión en los modos democrático y totalitario se debe a que en su extremo lógico ninguna de ellas hace lugar a una heterogeneidad que se desplaza de sus posiciones legítimas. La democrática porque una vez

⁶ Rancière (2004) muestra esta aporía en relación con los derechos humanos.

⁷ Por ejemplo, en los orígenes del peronismo estas transformaciones en la estima de sí se expresaban en el “derecho a ser considerado como gente” que resumía explícitamente el efecto que adquiriría la emergencia de este nuevo sujeto. Se encuentran referencias de este tenor no sólo en las fuentes de la época, sino también en las reconstrucciones posteriores que realizan esos sujetos al ser interpelados por su experiencia política en tanto miembros de la clase trabajadora. Puede verse Barros (2011, en prensa).

⁸ Creemos que este aspecto de una identificación populista es lo que explica las usuales acusaciones que se hacen al populismo sobre autoritarismo y falta de respeto a las instituciones.

producida la articulación tiende a particularizar las diferencias fijándolas en un lugar según su capacidad y función. La autoritaria porque niega esas particularidades y fija los elementos articulados en un orden esencial y necesario. En ambos casos, la tensión de la que habla Aboy Carlés aparece como resuelta.

Conclusiones

Las conclusiones tentativas de este trabajo son entonces las siguientes.

En primer lugar, a partir de desarrollar la noción de identidad evitando pensar en una subjetividad única y completa, pudimos argumentar que es posible correrse de las formas más usuales de entender al populismo como una patología, tanto para la democracia liberal como para el desarrollo capitalista. Pensar el populismo de esta forma nos permite centrarnos en la diversidad y la complejidad de los procesos de identificación populares, y los efectos que tienen para la vida política de la comunidad.

En segundo lugar, planteamos que el modo de articulación populista implica la irrupción de elementos heterogéneos a la representación vigente de la vida comunitaria. Esa heterogeneidad no debe ser pensada en términos de algo externo o interno al campo de la representación, sino como elementos que ocupan una determinada posición en la distribución legítima de los lugares sociales. A esos lugares se asocia además una capacidad, que en el caso de las identificaciones populares es la capacidad de poner el mundo en palabras. Estos elementos se transforman en algo hetero-

géneo al campo de la representación en el momento en que son arrancados o se desplazan de esos lugares legítimos, reclamando ser parte de la definición de lo común que tiene la comunidad.

En tercer lugar, entender los procesos identificatorios populares de esta forma nos llevó a problematizar la propia idea de comunidad en tanto redes articuladas de distinciones que informan sobre las capacidades y las cualidades de quienes pueden legítimamente poner el mundo en palabras. Esta sería la tarea política más básica que todo discurso hegemónico debe llevar adelante, ya que define cuáles serán los elementos pasibles de ser articulados por él.

En cuarto lugar, propusimos entender a esas redes de distinciones como un espacio en tanto estructuran, es decir limitan y facilitan a la vez, las posibilidades identificatorias de los sujetos inmersos en las prácticas articuladoras en cuestión. La repetición y serialización de respuestas frente a la dinámica de la vida social hace a la espacialización de la vida comunitaria, y fija, en mayor o menor medida, a los sujetos en los lugares que esas prácticas les asignan.

En quinto lugar, los desplazamientos de esos lugares legítimos implican la pérdida de eso que la comunidad tenía de común. Al desplazarse del lugar que les corresponde ocupar, esos sujetos terminan con la normalidad de la vida comunitaria, dislocando la distribución de lugares vigente y volviéndose heterogéneos. Esa dislocación es producto de la aparición de un sujeto que reclama para sí la representación plena de la vida comunitaria en nombre del daño ejercido sobre él.

Por último, argumentamos que el modo de identificación popular se ins-

cribe en un nuevo espacio de representación que presupone igualdad. Esto distingue a una articulación popular de una democrática y de una autoritaria, en tanto la primera presupone la igualdad de la pluralidad de particularidades, mientras que la segunda asume la igualdad dentro de un orden universal

que representa al conjunto desparticularizado. En estos dos últimos casos, la articulación hegemónica tiende a fijar los elementos articulados en un lugar según su capacidad y su función, a diferencia de la forma de articulación populista que describimos a lo largo del trabajo.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2006), “La especificidad regeneracionista del populismo”, ponencia presentada en el 8vo. Congreso Chileno de Ciencia Política, Santiago de Chile, 15-17 de noviembre.
- Alberdi, J. B. (1956), *Derecho Público Provincial*, Buenos Aires, Departamento Editorial, Universidad de Buenos Aires.
- Balsa, Javier (2010), “Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 1, N° 17, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, otoño, pp. 7-27.
- Barros, S. (2011, en prensa), “La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo”, *Papeles de Trabajo IDAES, Estudios sobre identidades políticas*.
- Laclau, E. (1990), *New reflections on the revolution of our time*, Londres, Verso.
- (2001), “La democracia y el problema del poder”, *Actuel Marx*, N° 1, edición argentina.
- (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2009), “Populismo: ¿qué nos dice el nombre?”, en Panizza, F. (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Norval, A. (2006), “Democratic identification. A Wittgensteinian approach”, *Political Theory*, vol. 34, N° 2, pp. 229-255.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2003), *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes.
- (2004), “Who is the subject of the rights of man?”, *The South Atlantic Quarterly*, 103. 2/3, primavera/verano.
- (2006), “Universalizar las capacidades de cualquiera. Entrevista realizada por Marina Garcés, Raúl Sánchez Cedillo y Amador Fernández-Savater”, *Revista Archipiélago*, N° 73-74. Disponible en <<http://www.archipelago-ed.com/73-74/ranciere.html>>, consultado el 20 de diciembre de 2009.
- Reano, Ariana y Nuria Yabkowski (2010), “La inestabilidad del demos: repensar la relación entre populismo y democracia”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 1, N° 17, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, otoño, pp. 101-119.
- Staten, H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, Londres, University of Nebraska Press.
- Stavrakakis, Y. (2008), *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.

[Evaluado el 4 de mayo de 2012.]

Autor

Sebastián Barros, PhD in Government (University of Essex), es profesor en la UNPSJB y en la UNPA, e investigador del CONICET. Su tema actual de investigación es la constitución de identidades populares y el peronismo en la Patagonia.

Publicaciones recientes:

—— “La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo”, *Papeles de trabajo*, N° 8, IDAES-UNSAM, 2011.

—— “Identificaciones populares, populismo y democracia”, *Nuevo Topo*, N° 8, 2011.

—— “Identidades populares y relación pedagógica. Una aproximación a sus similitudes estructurales”, *Propuesta Educativa*, año 19, N° 34, Buenos Aires, FLACSO Argentina, 2010.

Cómo citar este artículo:

Barros, Sebastián, “Tras el populismo. Comunidad, espacio e igualdad en una teoría del populismo”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 137-150.

**DOCUMENTOS
POLÍTICOS DE
COYUNTURA**



**revista de
ciencias
sociales**

segunda época

PRESENTACIÓN

El director y el secretario de redacción vuelven a presentar la sección de “Documentos políticos de coyuntura” de la *Revista de Ciencias Sociales* de la UNQ como propuesta de publicación de diversas expresiones y posiciones acerca de problemáticas políticas, sin restricción de las posiciones o de los matices que manifiesten los proyectos, propuestas, reflexiones, adhesiones, críticas, incomodidades y/o incertidumbres referidas al nivel local, regional e internacional. El objetivo es cooperar y, eventualmente, promover debates que contribuyan a la evolución de la pluralidad de voces que emergen desde la urgencia de la inmediatez de los tiempos de la coyuntura política.

Las reflexiones que publicamos en este apartado son expresiones de un investigador en temas económicos de la Argentina, y docente e investigador de la UNQ comprometido con la realidad y con clara trayectoria institucional; sus expresiones manifiestan una firme y consistente posición acerca de la evolución y el cambio social.

Tal vez el lector pueda compartir la arriesgada pregunta: ¿por qué en una revista científica y académica, presentada por una universidad pública, se dedica una porción de su espacio llanamente a la enunciación política, envuelta en las fuerzas ideológicas que aparecen al calor del momento actual? Las controvertidas respuestas pueden surgir desde distintos lugares, construirse con varias líneas argumentales. Nuestro punto de vista es que no hay, no podría haber, un muro que separe, ni una frontera infranqueable, entre la ciencia y la ideología, tal como lo teorizó hace ya más de siete décadas Max Horkheimer. Desde este presupuesto, el compromiso de la revista es ser un lugar abierto a la multiplicidad de las posiciones políticas, necesarias para la profundización y la superación de las exposiciones democráticas, participativas y de texturas emancipatorias que conlleve a la convivencia con bienestar e igualdad de los seres humanos.

DINÁMICA PRODUCTIVA Y POLÍTICA INDUSTRIAL EN LA ARGENTINA*

Fernando Porta

Quizás de un modo más marcado que en otros países en desarrollo, la evolución de la estructura productiva en el caso argentino ha estado condicionada en el largo plazo por tres rasgos estructurales. Uno de ellos es la restricción externa, que ha sido causa o desencadenante importante del crecimiento espasmódico y tendencialmente débil, de la volatilidad cambiaria, de presiones inflacionarias y de agudos conflictos distributivos. Otro es la volatilidad de las variables reales que, sea por la destrucción de recursos productivos en las fases recesivas, por el perjuicio a la reproducción de economías dinámicas de escala o por la formación de expectativas perversas en los agentes económicos, ha deprimido la tasa de crecimiento potencial. El tercero es un proceso de desindustrialización relativa prematuramente forzado, en el que se han perdido —o, al menos, debilitado— capacidades productivas, tanto a nivel microeconómico como del propio tejido industrial. Ciertamente, en el marco del esquema macroeconómico que reemplazó a la convertibilidad y de una coyuntura internacional favorable, las políticas económicas predominantes en los últimos años han posibilitado administrar estos rasgos desplazando sus efectos contractivos. Sin embargo, sus determinantes estructurales no han sido removidos y no parece plausible que un conjunto de incentivos macroeconómicos alcance para hacerlo.

Partiendo de estas premisas y habida cuenta del proceso de crecimiento industrial de los últimos años, puede afirmarse que el impacto de las políticas de estímulo a la producción podría multiplicarse si fueran acompañadas por la definición explícita de una estrategia y de políticas productivas que persigan un doble objetivo: por un lado, alentar el escalamiento o *upgrading* de productos, procesos y funciones; por el otro, desarrollar un mayor grado de eslabonamiento entre las empresas y entre los sectores. Sería posible, avanzando simultáneamente en estas dos di-

*Nota basada en las elaboraciones presentadas en F. Porta y C. Fernández Bugna, “La industria manufacturera: trayectoria reciente y cambios estructurales”, capítulo 3 de Mercado R., B. Kosacoff y F. Porta (eds.), *La Argentina del largo plazo: fluctuaciones y cambio estructural*, Buenos Aires, PNUD, 2011.

recciones, reconstruir un entramado de relaciones productivas que favorezcan el incremento de la productividad –incorporando mayores dosis de diseño, ingeniería y conocimiento en general–, de modo tal que, sin comprometer el retorno de la inversión, se consoliden mejoras distributivas y se generen nuevos mercados. El crecimiento reciente constituye un buen punto de partida, pero su profundización hacia un sendero de desarrollo inclusivo reclama el rediseño de la intervención estatal a nivel meso-económico. A este efecto, hay que poner atención sobre algunos rasgos particulares del capitalismo argentino.

Por razones históricas, la estructura productiva argentina es ampliamente diversificada, probablemente más de lo que, en términos comparativos internacionales, se correspondería con su nivel de ingreso per cápita o su dimensión poblacional. Esta situación alude no solo a una dotación de recursos naturales generosa y variada, sino a una extensa historia de industrialización –asociada por largos períodos a la vigencia de condiciones de economía cerrada– y a un desarrollo relativamente temprano de centros de producción y consumo que promovieron una oferta igualmente amplia de servicios personales y empresariales. La calidad y la cobertura general del sistema educativo formal –rasgos predominantes hasta el último cuarto del siglo pasado– facilitaron la consolidación de un sistema productivo que creció extensivamente por la incorporación sucesiva de múltiples actividades económicas. Si bien en diferentes momentos esta estructura fue sometida a intensos *shocks* –exógenos o provocados por algunas políticas adoptadas internamente– que modificaron el tamaño relativo de diversos sectores, los rangos de diversificación alcanzados no fueron significativamente afectados.

Los resultados de este proceso se expresan en un conjunto de características que connotan de manera particular el presente. De un lado, hay un amplísimo stock de capacidades acumuladas –productivas, tecnológicas, organizacionales– que, además de manifestar el capital físico instalado, representa un importantísimo capital social que comprende y organiza múltiples saberes y relaciones. De otro, y en relación estrecha con la diversidad de agentes que han formado parte de esta construcción histórica, hay también un fuerte stock de “intereses defensivos”, preocupados por la supervivencia y –de ser posible– la ampliación de las actividades o sectores productivos a los que están vinculados. El primer rasgo expresa un esfuerzo social acumulado que requiere y amerita ser aprovechado, el segundo implica resistencias activas a eventuales decisiones de desmantelamiento. Por otra parte, esta estructura es una fuente potencial de generación de nuevas empresas, de creación de puestos de trabajo y absorción de la oferta laboral y de calificación de la mano de obra, lo que permite renovar y ampliar la base productiva.

Ahora bien, la dinámica de la estructura productiva argentina está atravesada por conflictos distributivos severos, que responden a caracte-

rísticas particulares –social e históricamente determinadas– de los sujetos sociales involucrados. No se pretende aquí imaginar un proceso social de desarrollo libre de conflictos, sino subrayar algunas razones por las que, en este caso particular, la puja distributiva puede escalar comprometiendo la trayectoria de crecimiento y cambio estructural. De hecho, en la historia argentina se han sucedido interrupciones del orden democrático o se han instrumentado episodios de crisis económicas para saldar el conflicto social e imponer alguna pauta distributiva que encontraba una resistencia difundida. Obviamente, esa elevada conflictividad potencial deriva de la fuerte capacidad reivindicatoria de los actores del proceso económico, en cualquier caso, propia del “lugar” social que ocupan. Así, del lado del capital, dicho poder se asienta en el control de algunos flujos clave para el proceso de acumulación –eventualmente, recursos externos, financiamiento–, o en la posibilidad de ejercer posiciones dominantes de mercado, o en la utilización de prácticas de evasión y, más en general, de informalización; del lado del trabajo, su capacidad de condicionamiento o defensa se apoya en una institucionalidad –conformada tanto por organizaciones como por prácticas– fuertemente protectora de los intereses inmediatos de los asalariados.

En paralelo con esta dinámica conflictiva, la estructura productiva se caracteriza por una “*governance*” precaria e ineficiente. Esta limitación obedece también a rasgos específicos de los actores principales del proceso de acumulación, a la naturaleza de una estructura tecno-burocrática estatal progresivamente debilitada y –en diversas coyunturas– colonizada por intereses particulares y, más en general, a un largo proceso de deslegitimación del accionar político. Del lado de los actores empresariales se acumulan diversas debilidades: filiales de empresas transnacionales que tienden a ocupar un lugar relativamente marginal en las funciones y decisiones estratégicas de la corporación, PyME que presentan un fuerte déficit de empresarialidad y están particularmente agredidas por las “fallas de mercado” predominantes, y grandes empresas o grupos locales más bien acostumbrados a desempeñarse en segmentos y actividades protegidos o cautivos. Esta constelación lleva al predominio de estrategias privadas relativamente defensivas o “rentistas” que, a su vez, han agudizado el conflicto distributivo. En este marco, más allá de la sucesión de “modas” o estilos de intervención diferentes, el Estado no ha sabido darle una racionalidad estratégica al conjunto social.

A excepción del complejo agroindustrial, la dinámica de la industria manufacturera argentina genera un déficit comercial cuantioso y creciente; este rasgo es particularmente evidente en los sectores intensivos en ingeniería y otras formas de trabajo calificado y, por supuesto, en los segmentos de mayor valor agregado. A su vez, en comparación con los países desarrollados y algunos otros emergentes de fuerte base industrial, se mantiene una brecha de productividad que ha tendido, inclusive, a ampliar-

se. La debilidad de los esfuerzos a nivel de las firmas que podrían modificar genuinamente este patrón productivo tiene como correlato eventuales consecuencias regresivas sobre la distribución del ingreso y presiona sobre el diseño de política económica. De un modo u otro, la competitividad de una parte importante del sector industrial descansa en gran medida en niveles salariales relativamente reducidos, en la existencia de mercados cautivos o en una moneda relativamente depreciada.

En síntesis, el proceso histórico ha consolidado un sistema productivo muy diversificado, cruzado por conflictos distributivos intensos y que exhibe una débil capacidad para articular los intereses de todos los actores involucrados —de un modo inclusivo— detrás de un objetivo estratégico, de modo de generar una trayectoria de crecimiento sustentable. Cualquier definición estratégica a futuro debe considerar estos puntos de partida. La primera característica, apoyada en el stock de capacidades e intereses defensivos existentes, no es compatible con una estrategia “de nichos” o fuerte especialización; la selectividad de cualquier intervención debe pasar más por promover un escalamiento más bien general de las actividades productivas que por elegir eventuales ganadores y perdedores. A su vez, la administración de la puja distributiva, además de las tradicionales regulaciones “procompetitivas”, requiere una elevación sistemática y sustancial de la productividad media de la economía, de modo de financiar el conflicto sin afectar el crecimiento agregado. Del lado del Estado, entonces, se necesita la definición de una política industrial —en sentido amplio— orientada por aquellos criterios y la generación de condiciones para maximizar su eficacia.

El desafío está en avanzar hacia un tejido productivo más denso, complejo e integrado, transformación que no deriva automáticamente del crecimiento agregado, ni resulta de la suma de las acciones que realizan las firmas de forma aislada; por el contrario, se trata de un cambio estructural que requiere de una intensa acción colectiva en un plano meso-económico, porque los obstáculos principales están en los problemas de coordinación y en el tipo de “*governance*” que articula las diferentes cadenas de valor. En este sentido, así como es evidente que las políticas productivas no tienen potencia suficiente como para compensar desequilibrios o inconsistencias macroeconómicas, también lo es que no pueden limitarse a establecer un sistema de incentivos supuestamente amigables y apostar por la coordinación a través del sistema de precios. Del mismo modo, también debe quedar claro que las políticas productivas no pueden tener como misión principal compensar eventuales déficit de gestión de las empresas, obsolescencia de equipos o reticencias a asumir riesgos. Su función primordial debe ser actuar sobre la composición sectorial de la producción, y reglar las relaciones interempresariales e intersectoriales, aquellas en las que se definen las modalidades de generación, apropiación y distribución de las rentas.

Es en este sentido que se requiere un cambio conceptual en las modalidades de intervención de la política industrial, tanto en su diseño como en su implementación. Es necesario constituir las políticas a partir del establecimiento de “escenarios objetivo”, que permitan identificar para cada cadena productiva la trayectoria de transformación requerida para concretar las opciones de escalamiento productivo y de desarrollo de complementariedades. No se trata de pensar la política industrial como una supuesta reacción ante fallas de mercado –en auxilio de los problemas de información o coordinación que genera el sistema de precios–, o bien como intervenciones meramente compensatorias; el corazón del diseño de las políticas productivas se encuentra en la definición del escenario estratégico factible –en función de las capacidades acumuladas y potenciales– y deseable –en función del objetivo de desarrollo inclusivo–. Esta resulta, y así debería ser definida, una tarea indelegable del Estado: supone la explicitación de la estrategia general y la definición de las metas y las trayectorias del cambio estructural buscado. Al mismo tiempo, redefine la relación público-privado: el tránsito desde la situación presente hacia el escenario objetivo requiere de una interacción fluida con los sectores empresariales y sindicales a fin de asegurar una acertada implementación de las políticas específicas.

Sin minimizar la importancia de la trayectoria reciente del sector industrial en la Argentina, visto desde la perspectiva del desarrollo económico se requeriría un salto de calidad en el proceso de industrialización basado en la incorporación difundida de conocimiento e innovaciones y en la generación de fuertes complementariedades. Dada la complejidad de las interacciones productivas y sociales que deben ser promovidas, los incentivos puramente macroeconómicos resultan insuficientes, tanto como lo es también el esquema de políticas sectoriales vigente. La tarea del cambio estructural reclama un nuevo abordaje de la política industrial, capaz de atender a las especificidades sectoriales y a las heterogeneidades presentes en la estructura productiva.

Julio de 2011.

Cómo citar este artículo:

Porta, Fernando, “Dinámica productiva y política industrial en la Argentina”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 4, N° 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 154-159.

**EXPRESIONES
ARTÍSTICAS**



**revista de
ciencias
sociales**

segunda época

El campo

Si la tierra es, mucho más que un simple factor de producción, un verdadero espacio de reproducción social y cultural, cabe preguntarnos quiénes, en los vastos territorios agropecuarios, representan genuinamente esta noción compleja. Quiénes trabajan con sus manos la tierra y viven a metros de los surcos, que se reflejan en sus rostros. Quiénes unifican la noción de “producto” con la de “necesidades para la vida” asegurando el abastecimiento de alimentos para todos. Quiénes, frente a los latifundios, democratizan con sus acciones y su presencia los espacios y la cultura no urbanos. Quiénes preservan de manera vital formas antiguas del extenso recorrido humano. Quiénes se ven forzados, por una desigual distribución de rentas e ingresos, a compartir con sus hijos las extenuantes jornadas de trabajo. Y quiénes, despojados de sus tierras, tienen como probable destino el de sumarse a los contingentes de explotados trabajadores rurales o el de perder su rica identidad en los barrios pauperizados de las periferias urbanas.

Las profundas transformaciones técnico-productivas y su vinculación con complejas cadenas comerciales globales de alta rentabilidad durante las últimas décadas han incrementado la secular tendencia a la concentración de tierras en diversas regiones del planeta, la sujeción y pauperización de comunidades campesinas y la eliminación de milenarias identidades étnicas. A través de estas silenciosas tragedias, en las que se niega la posibilidad de un enlace histórico armónico, se pierde de manera irremediable la compleja e imprescindible heterogeneidad humana.

La necesaria exposición de esta realidad puede colaborar en el diseño de nociones más democráticas y tolerantes de desarrollo social y económico.



Las hojas de tabaco son enfardadas a través de antiguos medios manuales para luego ser procesadas en modernos y altamente rentables conglomerados internacionales. El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina, 2010.

Los bajos precios del tabaco pagados por las comercializadoras internacionales fuerzan a las familias productoras a dedicar parte de su trabajo cotidiano a la producción para el autoconsumo. El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina, 2010.





El secado de tabaco de la variedad *burley* se realiza en galpones de madera de varios estratos. Luego del trabajo de siembra y cosecha, el grupo familiar se dedica a la clasificación manual por calidad y tipo de hoja, y al posterior enfardado. El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina, 2010.

La necesaria articulación de producción para la venta a través del sistema de contrato y la producción para autoconsumo genera numerosas tareas cotidianas que recaen sobre el conjunto familiar. En ese escenario los niños reparten su tiempo entre la asistencia a la escuela y la realización de tareas rurales diversas. El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina, 2010.





En la vida de las colonias las mujeres desarrollan un rol esforzado y central, realizando la mayoría de las tareas domésticas y participando activamente en las tareas productivas.
El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina, 2010.

La materia prima con la que se elaboran los cigarrillos de las principales marcas mundiales se produce con mecanismos de labranza propios del siglo XIX, como los clásicos arados manuales tirados por bueyes, única especie de carga que soporta las altas temperaturas y la ondulada y pedregosa superficie de las colonias.
El Soberbio, Provincia de Misiones, Argentina, 2010.



Claudio Casparrino es economista dedicado a problemas del desarrollo y fotógrafo documental. Graduado de la carrera de Licenciatura en Economía de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y docente universitario, se ha desempeñado como asesor técnico en organizaciones sindicales, investigador en instituciones de análisis económico, financiero y social y consultor en planificación de inversiones e inversión pública para organismos estatales.

<www.claudiocasparrino.com.ar>

RESÚMENES



**revista de
ciencias
sociales**

segunda época

Rodolfo Brardinelli

Paradigmas carcelarios y “conversiones religiosas”

Resumen

¿Cuál es el origen de los pabellones pentecostales diseminados hoy en prácticamente todas las unidades penales de la provincia de Buenos Aires? A partir de los testimonios de los actores del proceso se relata cuándo y dónde comenzó el proceso expansivo que llevó a que, en algo menos de 30 años, algunas fuentes sostengan que el cuarenta por ciento de los internos de las cárceles bonaerenses transcurran su detención en pabellones pentecostales. La indagación se amplía a tratar de definir cuál fue el contexto institucional, nacional y carcelario, en que se originó el fenómeno, quiénes fueron sus actores originales, a qué necesidades, conflictos e intereses respondían y qué objetivos no manifiestos perseguían.

Palabras clave: cárcel, pentecostalismo, conversión, control carcelario.

Abstract

What is the origin of the Pentecostal pavilions scattered today in virtually all prison facilities in the province of Buenos Aires? From the testimonies of the participants in the process trying to expound when and where it began the process of expansion that led in just under 30 years, some sources hold that forty percent of prison inmates in detention elapsed Buenos Aires Pentecostals in pavilions. The investigation is extended to try to define what was the institutional, national and prison, which caused the phenomenon, who were their original actors, what needs, conflicts and concerns answered and the objectives pursued unmanifest.

Keywords: prison, Pentecostalism, conversion, control prison.

Joaquín Algranti

La realidad carcelaria y sus variaciones religiosas. Un estudio sobre las formas de habitar los pabellones evangélicos

Resumen

En un contexto de crisis del Sistema Penitenciario Bonaerense, los pabellones evangélicos aparecen como una forma alternativa de definir la realidad carcelaria, contribuyendo a la pacificación del territorio. En el presente artículo nos proponemos explorar la morfología genérica de estos pabellones, es decir, las formas de organización interna y los espacios de pertenencia que habilita para distintos perfiles de creyentes. Siguiendo

una tipología iniciada en estudios comparativos junto a Damián Settón, vamos identificar cuatro posiciones que surgen de las entrevistas. Nos referimos al Núcleo duro, los Cuadros medios, la Periferia y las posiciones Marginales. El artículo se basa en análisis de documentos y en un corpus de entrevistas en profundidad realizadas a miembros de los pabellones evangélicos del sistema penitenciario Bonaerense, a ex convictos, directores, capellanes, trabajadores sociales y pastores relacionados al mundo carcelario.

Palabras clave: cárceles, evangélicos, morfología, formas del creer.

Abstract

In a crisis Buenos Aires Penitentiary System, pavilions evangelicals appear as an alternative way of defining the prison situation, contributing to the pacification of the territory. In this article we propose to explore the morphology of these flags are generic, ie internal organizational forms and spaces of belonging that enables believers to different profiles. Following a typology initiated in comparative studies with Damian Setton, we identify four positions arising from the interviews. We refer to the hard core, Tables means the Periphery and Fringe positions. The article is based on analysis of documents and a corpus of in-depth interviews with members of the Gospel Halls Buenos Aires penitentiary system, ex-offenders, directors, chaplains, social workers and pastors related to prison world.

Keywords: prisons, evangelicals, morphology, forms of belief.

Daniel Míguez

Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización

Resumen

El presente trabajo se basa en la observación de las trayectorias religiosas de jóvenes en conflicto con la ley penal. En esas observaciones pudimos constatar que si bien en muchos contextos internativos, como programas confesionales de 'rehabilitación' de adictos a las drogas, cárceles e institutos de menores, la conversión al pentecostalismo operaba como un recurso de reintegración social, rara vez esta era una 'estación definitiva' en las carreras de conversión. Las trayectorias solían oscilar entre los deseos de reintegración social que acercaban a los jóvenes a ordenes morales afines al convencional (como la conversión al pentecostalismo) y otros momentos de rebelión contra ese orden en los que buscaban moralidades alternativas como la que es posible encontrar en la práctica. Tomando

los registros de las trayectorias de 95 jóvenes el trabajo buscará mostrar las lógicas subyacentes a esas carreras de conversión y la alternancia entre esos mundos morales.

Palabras clave: cárcel, conversión, orden moral, pacificación.

Abstract

This work is based on the observation of religious paths of youth in conflict with the law. In these observations we found that although in many contexts internativos as denominational programs' rehabilitation 'for drug addicts, prisons and juvenile institutions, conversion to Pentecostalism operated as a resource for social reintegration, this was rarely a' final station 'in racing conversion. The paths used to oscillate between the desire for social reintegration approached youth related to the conventional moral order (such as converting to Pentecostalism) and other times of rebellion against that order in the moralities seeking alternatives such as that encountered in the practice. Taking the records of the trajectories of 95 young people work seek to show the logic behind these conversion runs and alternating between these moral worlds.

Keywords: prison, conversion, moral, pacification.

Laura Ordóñez Vargas

Humanização prisional e religião: reflexões a partir do método de gestão carcerária APAC

Resumo

Neste artigo apresento sucintamente a minha pesquisa de doutorado, que trata sobre o estudo antropológico de um experimento institucional religioso, de cunho católico, no campo da política criminal brasileira: as Associações de Proteção e Assistência aos Condenados – APACs – que se afirmam como uma revolução carcerária e como um modelo de prisão humanizada, devido a suas características pouco comuns dentro do cenário brasileiro e, me atrevo a disser, latino-americano.

Sinalizo algumas reflexões relativas às potencialidades e limites contidos no funcionamento e aplicação do Método APAC, e inscrevo este exercício de síntese na relação entre humanização e religião intramuros a partir das seguintes perguntas: É possível humanizar a vida atrás das grades? Que humanização ou humanidade este poder religioso institui? Qual é o *quantum* da diferença entre o poder atuando nas relações interpessoais na trama institucional a céu aberto e este atuando em instituição fechada? De que forma este poder é capaz de humanizar? Do ponto

de vista ético-político, a prisão, sob algum modelo de organização, se justifica e pode se tornar aceitável, cumprindo uma missão desejável frente a um futuro mais justo? Dito de outro modo, pode alguma prisão, inclusive a mais obediente da Lei e bem intencionada, realizar justiça?

Palavras chave: gestão carcerária, prisão humanizada, religião, política criminal.

Abstract

This article briefly present the author's doctoral research, which focuses on the anthropological study of an institutional experiment religious, Catholic stamp in the field of criminal policy in Brazil: Associations for the Protection and Assistance to the Convicted (APACs) who stand prison as a revolution and a model of humane prison because of their unusual features within the Brazilian prison scene and, I dare say, Latin America. Signaled some reflections on the potentialities and limits contained in the operation and implementation of the APAC method, and sign this summary exercise on the relationship between religion and intramural humanization from the following questions: Is it possible to humanize life behind bars? What humanity humanization or this establishes religious institutional power? What is the quantum of the difference between acting power in interpersonal relationships and the institutional network in the open and closed institution acting on it? How this power is able to humanize? ¿Of the ethical-political, prison, under a model of organization is justified and may become acceptable, desirable on a mission against a more just future? Put another way, can any prison, even the most obedient to the law and well-intentioned, do justice?

Keywords: prison management, humane prison-religion - criminal policy

Daniela Cabral Gontijo
**Medicamentos y religión: sobredosis
de poder(es) en el interior de las cárceles**

Resumen

El presente artículo busca explorar algunas interconexiones y disparar cuestionamientos concernientes a dos fenómenos que registran un avance en las cárceles: el uso de medicamentos psicoactivos y la presencia de las religiones, sobre todo, las pentecostales. Para ello, actualizaré una de las máximas foucaultianas, con el objetivo de comprender cuáles son las "redes" de poder-resistencia envueltas en ambas cuestiones. Si tanto la religión como los medicamentos psicotrópicos se han mostrado como es-

estrategias de resistencia frente al cotidiano prisional, también actúan como sofisticadas tecnologías de poder y control, evidenciando su eficacia individual e institucional. Así, si para los directores, agentes penitenciarios y técnicos, la religión y los psicotrópicos facilitan "la manutención del orden y la disciplina", para la población carcelaria son necesarios para negociar el sufrimiento y su propia posición de sujetos.

Palabras clave: medicalización, sistema penitenciario, medicamentos psicotrópicos, religión, tecnologías de poder y resistencia en la cárcel.

Abstract

This paper will seek to explore interconnections and shoot some questions concerning two phenomena recorded a breakthrough in prisons: the use of psychoactive drugs and the presence of religions, especially the Pentecostals. To do this, I'll update one of the most Foucault, in order to understand what the "network" of power-endurance involved in both issues. If both religion and psychotropic medications have been shown as strategies of resistance to everyday prisional also act as sophisticated technologies of power and control, showing individual and organizational effectiveness. So if for managers, prison officers and technicians, religion and psychotropic provided "the maintenance of order and discipline" to the prison population are needed to negotiate their own suffering and subject position.

Keywords: medicalization, prison system, psychotropic drugs, religion, technologies of power and resistance in prison.

Hugo R. Lovisoló y Monique Abreu

ONG: valores anticapitalistas e administração capitalista

Resumo

Pretendemos neste trabalho refletir sobre o que denominamos a "penetração e adoção do modelo administrativo no campo das organizações não governamentais", que se postulam como alternativa ao capitalismo e ao mercado e se autoidentificam com a missão de incluir os desfavorecidos em áreas variadas de atividades e direitos: produção, saúde, educação, renda e outras. Desde Max Weber, a racionalidade da administração e da contabilidade capitalista foi conceituada como indicador privilegiado de seu desenvolvimento, além da acumulação de riquezas. O significativo seriam as formas de acumulação baseadas na racionalidade da "contabilidade capitalista", sob o pano de fundo dos mecanismos competitivos de mercado. Administração racional e mercado formador de preços são os fundamentos e

indicadores da existência e do desenvolvimento do capitalismo. A partir de um caso extremo, de uma ONG que tem como principal objetivo a mudança cultural e política em relação à prostituição, mostraremos a penetração, quase que automática, da racionalidade capitalista sob a forma privilegiada de “plano de negócio”. O paradoxo que apontamos é que, em nome da luta contra o capitalismo e o mercado, mediante a criação de formas organizativas de produção e inclusão, a racionalidade capitalista estaria se expandindo por meio da incorporação de seus instrumentos de racionalidade.

Palavras-chave: organizações não governamentais, alternatividade econômica, racionalidade capitalista.

Abstract

We intend in this paper to reflect on what we call the “entering and adoption of the administrative model in the field of non-governmental organizations”, which are postulated as an alternative to capitalism and to the market and that identify themselves with the mission of including disadvantaged groups in various areas of activities and rights: production, health, education, income and others. Since Max Weber, the rationality of capitalist management and accounting has been conceptualized as a privileged indicator of its development, beyond the accumulation of wealth. The most important would be the forms of accumulation based on the rationality of the “capitalist accounting”, under the backdrop of competitive market mechanisms. Rational administration and market prices maker are the principles and indicators of the existence and the development of capitalism. From one extreme case, of an NGO whose main objective is the political and cultural change regarding prostitution, we will show the presence, almost automatic, of capitalist rationality under the form of “business plan”. The paradox is that on behalf of the struggle against capitalism and the market, through the creation of organizational forms of production and inclusion, the capitalist rationality would be expanding itself through the incorporation of its rationality instruments.

Keywords: Non-governmental organizations, economic alternatives, capitalist rationality.

Marcelo Altomare

Acción social y orden social en la sociología de Giddens

Resumen

El objetivo del trabajo es indagar la solución teórica de la sociología de Giddens a la dicotomía acción-orden. Argumentaremos que la teo-

ría de la estructuración resuelve la cuestión replanteando la clásica relación entre acción y orden a través de nueva forma de enlace: los conceptos de agencia y estructura se presuponen mutuamente. La acción intencional e interpretativa del agente-agencia es el reverso de las condiciones inadvertidas y las consecuencias no buscadas de las acciones-estructura. La producción social del agente es simultáneamente la reproducción social impremeditada de las estructuras: la doble dimensión de la realidad social es una superficie de una sola cara.

Palabras claves: agencia, estructuras, dualidad de la estructura.

Abstract

Our principal issue in this paper is examine the Giddens's theoretical solution to the action - order dichotomie. We argue that theory of structuration resolves this question reworking the classical relationship between social action and social order through a new form of linkage: the concepts of agency and structure presuppose one another. The purposive and interpretative action of agent-agency is the reverse of the unacknowledged conditions and unintended consequences of actions structure-. The social production of the agent is simultaneously the unpremeditated social reproduction of the structures: the two-dimensional social reality is a surface with only one side.

Keywords: agency, structure, duality of structure.

Sebastián Barros

Tras el populismo. Comunidad, espacio e igualdad en una teoría del populismo

Resumen

Este trabajo argumenta que el populismo sólo puede ser definido en su especificidad en tanto identificación política. Para desarrollar esta propuesta tomaremos como punto de partida el andamiaje teórico sostenido por la teoría de la hegemonía de matriz gramsciana tal como es presentada en los trabajos sobre el populismo de Ernesto Laclau. A partir de una revisión de ciertos argumentos presentados allí, complementaremos esta lectura con los análisis de Jacques Rancière sobre la política como distorsión. Esto nos permitirá analizar una de las cuestiones que harán a la especificidad del populismo: la aparición de nuevas identificaciones que ponen en duda la legitimidad de la distribución de los lugares sociales que mantiene integrada a una determinada forma comunitaria.

A continuación, el trabajo plantea que una identificación política populista es un modo de identificación posible entre otros, que disloca la vida comunitaria a partir del desplazamiento de ciertos sujetos que se salen de su lugar social legítimo. Estos desplazamientos transforman elementos que hasta ese momento no eran parte legítima en la definición de la vida comunitaria, en sujetos heterogéneos al sistema de representación comunitario. Por último, analiza los efectos que estos desplazamientos tienen sobre la forma de integración comunitaria posterior. En este sentido, una identificación política populista tiene implícita o explícitamente un rasgo igualitario cuyo origen es un sujeto que en nombre del daño ejercido sobre él reclama para sí la representación plena de la vida comunitaria. Esto supone la constitución de una forma particular de comunidad y nuevos criterios de legitimidad, distintos a los provocados por otros modos de identificación.

Palabras clave: populismo, identificación, espacio, comunidad, igualdad.

Abstract

This paper argues that populism can only be grasped in its specificity as a political identification. We take as a starting point Laclau's theory of populism and Rancière's notion of politics as distortion. This allows us to focus on the emergence of new identifications that put into question the legitimacy of the distribution of social places. A populist political identification would thus be one that dislocates the communitarian life through the displacement of subjects from their legitimate social places. This transforms these subjects into elements which are heterogeneous to the space of representation. The displacement of subjects has certain effects on the community's integration. These effects are a consequence of the egalitarian character of a subject who claims the representation of the community in the name of the tort previously suffered. These means that a populist mode of identification implies a particular form of communitarian integration and legitimacy, different to those of other modes of identification.

Keywords: populism, identification, space, community, equality.