Globethics Repository



La guerra espiritual en el penal Coronda [Spiritual warfare in criminal Coronda]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Acebal, Martín Miguel
Publisher	Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-14 10:55:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200988

LA GUERRA ESPIRITUAL EN EL PENAL CORONDA: EL ROL DE LOS SISTEMAS SEMIÓTICOS EN EL PROCESO DE CONVERSIÓN RELIGIOSA

Martín Miguel Acebal
Universidad Nacional del Litoral / CONICET (Argentina)
martinacebal@gigared.com; martinacebal@hotmail.com

Resumen

El artículo presenta el análisis de una entrevista a un interno de la cárcel del Coronda convertido al evangelismo pentecostal. Se presentan algunas nociones básicas de la sociología de la religión, en especial de los estudios sobre la conversión las cuales serán contrastadas con el discurso del interno. El objetivo es poder dar cuenta de la eficacia de ciertos elementos simbólicos de esta religión, para poder codificar los contextos en los que se desarrolla la vida del interno.

Palabras clave: conversión, Guerra Espiritual, sistemas de símbolos, codificación.

Introducción

Este trabajo consiste en el análisis de una entrevista a un interno de la cárcel de Coronda convertido al evangelismo pentecostal. El objetivo principal es, por una parte, dar cuenta de la apropiación que realiza el entrevistado de esta doctrina y, más precisamente, del contenido relativo a la denominada "guerra espiritual"; por otra, proponer una lectura del rol específico que juegan los discursos y los componentes simbólicos de una religión al momento de la conversión.

Algunas observaciones sobre el corpus de trabajo

El corpus de análisis consiste en una entrevista realizada el 18 de noviembre de 2005 a Jaime, un interno de la cárcel de Coronda convertido al evangelismo pentecostal en el mismo penal. El corpus se justifica porque reproduce, en menor escala, una problemática que la sociología de la religión reconoce en la sociedad argentina. Mientras la institución carcelaria reserva un espacio físico intramuros para la realización de los oficios católicos, el evangelismo pentecostal gana cada vez más adeptos entre los internos y mantiene estrechas relaciones con las autoridades carcelarias. La Iglesia católica por medio de su organización, la Pastoral Penitenciaria, parece ser la religión oficial del penal, pero en lo relativo a su efectiva incidencia en el reclutamiento y la conversión de internos su presencia es muy inferior a la lograda por el evangelismo en su variante pentecostal.

Nuestro trabajo toma apenas una muestra de este fenómeno por medio de la entrevista de Jaime. Cuyo objetivo fue interrogarlo sobre su conversión y sobre su vida en el penal antes y después de la ella.

Sobre la denominación del grupo religioso

A lo largo de este trabajo denominaremos como *evangelismo pentecostal* al movimiento religioso al que dice adherir el entrevistado. Parte de la elección se debe a las propias palabras de Jaime ("yo soy evangelista… evangelista pentecostal"). Pero también la decisión está movida por el interés de evitar una sustancialización de este movimiento. En este sentido, el término "evangelismo pentecostal" alude más a un campo amplio de tensiones y encuentros, que a una doctrina clara y precisa.

Esta última afirmación se basa en evaluaciones realizadas por diferentes autores (Mallimaci en Esquivel *et al.*, 2001; Semán, 2001) sobre el campo evangélico en general y sobre la incidencia de las doctrinas de la Guerra Espiritual y la Teología de la Prosperidad en particular en estos ámbitos. Sobre esto, dice Semán:

> "Si este campo [el evangélico] ya no puede pensarse en términos de neopentecostales y pentecostales clásicos es, entre otras cosas, porque la doctrina de la Guerra Espiritual o la Teología de la Prosperidad, constituyen líneas de creación de homogeneidades y diferencias que no son congruentes con los tipos pentecostales diferenciados a lo largo de la evolución histórica. Si alguna vez fueron trazos exclusivamente característicos de esos tipos hoy se han autonomizado de los mismos con una circulación y eficacia propia de la que es preciso dar cuenta. Lo que sucede con la Teología de la Prosperidad muestra que el mundo evangélico puede ser analizado mejor como una totalidad atravesada, formada y tensada, por múltiples líneas de conflicto" (Semán, 2001:148).

Por esto hablamos de *evangelismo pentecostal*. Cierto es que la elección "pentecostal" ya implica el recorte de una fracción de ese campo (igualmente compleja y tensionada), pero dicha selección se corresponde con una asociación amplia (como señala Semán) entre el pentecostalismo y la doctrina de la Guerra Espiritual, contenido que nos interesa particularmente en este trabajo.

Conceptos operativos sobre la conversión

En este apartado nos interesa precisar algunos conceptos sociológicos operativos sobre la conversión.

Por la caracterización que hemos hecho de nuestro corpus, el primer concepto que se vuelve necesario definir es el de "conversión"; para esto recuperaremos la definición propuesta por Carozzi y Frigerio:

> "…existe cierto consenso en considerar a la conversión como una modificación del concepto que una persona tiene de sí misma, de modo tal que llega a definir su propia identidad en términos de la visión del mundo que le proporciona una nueva religión" (Carozzi y Frigerio, 1994:22).

De acuerdo con nuestro abordaje, recuperaremos dos aspectos de esta definición, como son el relativo a la construcción que realiza Jaime de su identidad (religiosa) y a la visión del mundo que la orienta. Sobre este último punto nos interesa ver qué elemento de esa "visión del mundo" es el recuperado principalmente por Jaime para elaborar su discurso y su interpretación de los hechos que lo rodean. Con esto queremos sugerir algo que también han señalado los estudios sobre la conversión: no todas las personas que adoptan una nueva religión asumen de la misma manera esta "visión del mundo", sino que es posible plantear una cierta gradualidad en el compromiso. Es posible y necesario diferenciar así el *reclutamiento* en un grupo, la *conversión* y el *compromiso religioso*. Sobre esto mencionan Carozzi y Frigerio:

> "Cuando la gente se une a un culto religioso y pasa a ser un *"reclutado"* cambia su comportamiento adoptando un nuevo rol en determinados contextos. Los cambios pueden ser dramáticos, pero no están necesariamente basados en modificaciones en las creencias o en la visión de sí mismo que, por el contrario, usualmente se producen sólo después de una prolongada participación en las actividades diarias del culto [*conversión*] (Balch 1980). Por su parte, el *compromiso religioso* es posterior a la conversión ya que supone que la nueva identidad religiosa se convierta en el principal motor para la acción y consecuentemente que gran parte de las acciones del individuo estén destinadas a cumplir con lo que percibe como obligaciones en relación con su nuevo grupo" (1994:23; el marcado es nuestro).

Junto con estas distinciones, también es posible pensar en la conversión como una apropiación que realizan los sujetos de ciertos componentes doctrinales de la religión. En este sentido, la conversión no conllevaría siempre una aceptación de la totalidad de los contenidos de la religión, sino sólo de aquellos que el converso considera necesarios para la superación de la "incertidumbre" [1]. Sobre esto dice Mallimaci: "…nos encontramos con hombres y mujeres que construyen sus creencias sin participación de especialistas o que participan en más de un grupo o movimiento religioso, desafiando –una vez más– nuestras categorías y nuestra tendencia a etiquetar" (en Esquivel *et al.*, 2001:26). Frente a este fenómeno, los estudios, señala Mallimaci, proponen dos hipótesis: la del *cuentapropismo religioso* (también llamada *religión a la carta* o *de bricolage*), de la cual este autor comenta:

> "…cada hombre y mujer toma del mercado de bienes simbólicos aquello que le apetece en cada momento concreto o es una necesidad sentida como tal en una determinada circunstancia. De este modo lo religioso formaría parte del conjunto de símbolos, signos y objetos diversos que se toman, utilizan, se dejan y se vuelven a tomar cuando se los necesita" (en Esquivel *et al.*, 2001:27).

Y la de la *individuación religiosa*:

> "La otra hipótesis parte de constatar la misma realidad pero trata de buscar un universo globalizador, explícito o implícito, en las elecciones que realiza el individuo" (en Esquivel *et al.*, 2001:27).

Aquí nos aproximaremos más a esta segunda hipótesis. Veremos, así, la apropiación que hace Jaime de un contenido del evangelismo pentecostal y lo pondremos en relación con el contexto en el cual se produce el proceso de conversión.

Como puede verse, al acercarnos al fenómeno de la conversión se despliega una variedad dada por los diferentes aspectos en él reconocidos. Así, debemos atender al grado de compromiso que manifiesta el converso con la nueva religión, así como las nuevas prácticas de apropiación que este hace de los bienes simbólicos ofrecidos por el movimiento al que adhiere. A esta variedad debemos sumarle las diferentes concepciones del converso propuestas por los estudios para dar cuenta de su nueva "visión del mundo".

Durante un seminario dictado en el segundo cuatrimestre de 2005, la socióloga francesa Danièle Hervieu-Leger señaló que, metodológicamente, los estudios sobre la conversión recortaban aquellas de carácter voluntario, pero que esto no debía llevar a ignorar los mecanismos coercitivos y persuasivos presentes para la explicación de la conversión. Según Carozzi y Frigerio (1994:18) estas dos orientaciones explicativas de la conversión llevaron a plantear diferentes abordajes, los cuales se caracterizaban por proponer diferentes conceptualizaciones del converso según los grados de libertad y responsabilidad reconocidos a sus actos. Se recortan, así, cuatro perspectivas que, a pesar de formar un *continuum*, pueden individualizarse para la exposición.

En primer lugar se encuentran quienes conciben a los conversos como ***víctimas*** de la acción de los grupos religiosos y

conceptualizan a la conversión como “lavado de cerebro”, “persuasión coercitiva” o “control de pensamiento” adoptando una *perspectiva psicopatológica* en sus trabajos. “Desde esta perspectiva se ha puesto el acento sobre las carencias y debilidades personales de quienes son reclutados en los grupos religiosos y sobre la sofisticación de las técnicas de reclutamiento desplegadas por tales grupos” (1994:18).

En segundo lugar es posible ubicar a quienes perciben a los conversos como sujetos determinados por sus condicionamientos psicológicos, su socialización y su situación social previa al contacto con el grupo religioso. Estos trabajos “han adoptado una *perspectiva psicosocial* en sus trabajos conceptualizando a la conversión como un proceso que tales individuos atraviesan en forma en cierta medida independiente de su voluntad y mediante el cual resuelven crisis, tensiones y frustraciones” (1994:18-19).

En tercer lugar están los trabajos que conciben a los conversos como sujetos condicionados por sus relaciones sociales actuales, los cuales han adoptado una perspectiva funcionalista en sus trabajos. “En estos estudios”, señalan Carozzi y Frigerio, “el acento está puesto en la caracterización de los contextos organizacionales que favorecerían la conversión religiosa” (1994:19).

Finalmente, la cuarta perspectiva para el abordaje de la conversión la constituyen quienes conceptualizan a los conversos como individuos activos. A diferencia del planteo anterior, estos autores han adoptado una perspectiva interaccional simbólica. “Estos estudios ponen el acento”, señalan los autores, “en las elecciones que los individuos realizan al contactarse con un grupo religioso, adoptar sus creencias, modificar su identidad personal en términos de las nuevas creencias y comprometerse en las actividades del grupo y en las consideraciones que los llevan a efectuar tales decisiones.” (1994: 19-20).

Salvo el primero de estos abordajes, el cual es atribuible a grupos de interés, el resto constituye un *continuum* en el cual los límites precisos sólo se establecen, como dijimos, para su presentación. En nuestro trabajo, recuperaremos estas últimas tres perspectivas en la medida en que las consideremos pertinentes. Así, la recuperación que realiza el entrevistado de un contenido del evangelismo pentecostal puede pensarse tanto como un ejercicio de su individualidad y, en este sentido, concebir al converso como un sujeto activo que resuelve de este modo sus necesidades personales por medio del consumo voluntario de los bienes simbólicos que ofrece el mercado religioso; también puede ponerse en relación esta elección con los esquemas cognitivos que posee el converso por su pertenencia social y relativizar de esta manera la “libre elección” entre los bienes simbólicos disponibles; y, finalmente, podemos atender a las estructuras organizativas desarrolladas por el evangelismo pentecostal dentro de la cárcel de Coronda, las cuales le permiten una gran eficacia en el reclutamiento y la conversión.

El evangelismo pentecostal en el mercado religioso de la cárcel de Coronda

El evangelismo pentecostal tiene una presencia importante en la cárcel de Coronda, que pasa, principalmente, por la posesión de pabellones “iglesia” en los que se reúnen los internos que previamente han sido seleccionados por los pastores en concordancia con las autoridades del penal. Estos pabellones ofrecen un buen estado edilicio y un alto grado de pacificación de la convivencia, por lo que constituyen un lugar en cierto modo “privilegiado” dentro de las condiciones del penal. Finalmente, los pabellones “iglesia”, o de los “hermanitos”, son un lugar al cual recurre el mismo sistema penitenciario para darle cabida a aquellos internos con “problemas de convivencia” con el resto de la comunidad de la cárcel.

Como señalamos en el apartado anterior, todo este aparato organizativo debe ser considerado al momento del análisis de una entrevista de un converso a este movimiento en la cárcel de Coronda. Los beneficios capaces de ofrecer el evangelismo pentecostal a sus adeptos trascienden la dimensión espiritual, identitaria, etc., para alcanzar concretas necesidades para la mejor calidad de vida o la misma supervivencia en el penal.

Esto plantea un aspecto del par vida carcelaria y religión que nos interesa destacar. En efecto, como vimos, la conversión debe ser puesta en relación con necesidades materiales y de supervivencia en la cárcel, las cuales el evangelismo pentecostal ha logrado cubrir por medio de sus vínculos con el sistema penitenciario (al cual le ofrece, a cambio, cierta pacificación de los pabellones a su cargo) [2]. Esta apreciación se resignifica cuando se piensa a la cárcel desde la teoría de los campos sociales de Pierre Bourdieu (1987, 2003), esto es, como un ámbito en el que pueden reconstruirse partes del juego de un “campo religioso” [3]. Desde esta perspectiva, puede decirse que el evangelismo se impone en el campo y logra un mayor “consumo” de sus bienes gracias a la posesión de un capital social [4] como son sus relaciones con las autoridades del penal, las cuales le permiten negociar, entre otras cosas, el traslado de internos hacia (y fuera de) sus pabellones. En otras palabras, mejora su oferta de bienes dentro del campo y logra así competir de un modo más eficaz que religiones como la católica. Junto con esto, como menciona Mallimaci, es importante señalar que la disputa dentro de campo religioso (dentro de todo campo podríamos decir, según Bourdieu) pasa en gran parte por la posesión del poder de nominación y definición. En este sentido, está claro que hay signos cuya imposición de una significación se vuelve un objeto de disputa dentro del campo.

En nuestra entrevista hemos relevado varios, pero consideramos que dos de ellos son los que generan un mayor interés. El

primero de ellos es el signo “iglesia”. En la cárcel del Coronda, intramuros, se encuentra una capilla católica, en la que la Pastoral Penitenciaria realiza sus oficios. Para los católicos, esta constituye la “iglesia” del penal. Sin embargo, los discursos evangelistas han resignificado dicho signo para nombrar a los pabellones en donde se agrupan los pertenecientes a esta religión, como se reconoce en las palabras de Jaime durante la entrevista:

> “Y, bueno… estuve un mes en el pabellón ocho, *iglesia*, estuve un mes ahí y después me fui de misionero al pabellón doce…”
>
> [¿Qué quiere decir que el pabellón era *iglesia*?] “Es un pabellón cristiano. Y me voy de misionero al pabellón doce…”
>
> “Veníamos por la galería caminando con el empleado y le digo: “Mirá que si no es una *iglesia*, llevame a cualquier otro lado, pero yo no entro. Si es un pabellón mundano, no entro”. O sea, un pabellón cachivache”.

O bien al grupo de internos convertidos dentro de un pabellón:

> “…yo antes de ir internado, me arrimé, compartí dos palabras acá, en el pabellón once, en la última celda estaban los muchachos ahí hablando de Dios. Y me acuerdo que me había fumado un faso, y tenía [sonrisas] una locura galopante. Y le digo a mi amigo: “Negro, me voy un rato a la *iglesia*”.

Estos usos del signo “iglesia” coexisten con el relativo a la dimensión institucional de la religión [5]. Sin embargo, la posibilidad de pensar al espacio del culto como fundado por el propio grupo y no dado por la institución de antemano (como es el caso de la parroquia católica) le permite al evangelismo pentecostal diferenciarse del catolicismo y de su filiación institucional con el sistema penitenciario y mantener en lo simbólico la oposición de los internos con la institución que los reprime.

Otro tanto puede decirse de los signos “religión” y “secta”, los cuales también se encuentran presentes en las entrevistas. Con el primero, “religión”, se trata de construir una significación que también diferencie al evangelismo pentecostal, por medio de la negación de la posibilidad del etiquetamiento con este término:

> “O sea, un testimonio… y donde la persona ve que el evangelio cambia a las personas, porque no es *religión*, es poder de Dios, es la convicción de lo que no se ve…” [¿Cómo es la diferencia esa entre la religión y el poder de Dios?] “Claro, porque el evangelio no es *religión*, es poder de Dios, la palabra lo dice en Romanos 1, 16: “No me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios”. [¿Y religión qué sería?] “*Religión* sería… Nosotros a la religión la tomamos como *secta*. Vendrían a ser sectas. O sea, los testigos de Jehová, los mormones vendrían a ser *sectas*”.

Con este breve ejemplo puede verse que parte de las disputas del campo religioso pasan por la dimensión semiótica del otorgamiento de sentido a los signos en juego. Dicha lucha no es menor, ya que constituye, en muchos casos, el establecimiento de los propios límites del campo: qué es religión y qué no lo es, cuáles son los sistemas simbólicos que son admitidos en ese campo y cuáles no, etc. Discursivamente, la participación en esta disputa se realiza por medio del recurso de la “negación metalingüística” (García Negroni, 1998); dice Jaime: “…*no* es religión, es poder de Dios, es la convicción de lo que no se ve…”. Esto significa que el hablante busca diferenciarse radicalmente del marco discursivo al cual pertenecería la palabra “religión”.

Así, no sólo se trata de rechazar esa nominación, sino también todo el marco ideológico en el cual se inscribe, todos los discursos en los que se incluye con ese uso y que se presentan incompatibles con “el evangelio” [6].

La apropiación de la religión por el converso

En este apartado nos detendremos en el análisis del modo de apropiación que hace el entrevistado del evangelismo pentecostal. Si bien analizaremos las alusiones a diferentes contenidos, nos interesa hacer hincapié en aquellos pasajes en los que Jaime utiliza el elemento religioso para explicar o interpretar un determinado hecho de su vida cotidiana o de la vida carcelaria en general.

El lugar del entrevistado en el mercado religioso

La ubicación de Jaime en el mercado religioso que constituye la cárcel es problemática. En efecto, en una escisión estricta entre productores (o administradores) de bienes simbólicos de salvación y “consumidores”, él parece encontrarse en una posición intermedia. Esto se reconoce en un hecho que nos interesa particularmente, el relato que hace de su participación en un exorcismo dentro de la cárcel, o para utilizar la terminología del evangelismo pentecostal, una *guerra espiritual*. Antes de desarrollar este concepto, podemos reflexionar en las consecuencias de esta posición intermedia. En principio, Jaime no se reconoce como pastor ni como líder de un pabellón iglesia, pero sí como un misionero dentro de la cárcel, esto es, ha pasado por diferentes pabellones llevando “la palabra”. Según la distinción señalada más arriba se trataría de un converso que ha alcanzado el estadio del “compromiso religioso” (Carozzi y Frigerio, 1994:23). Al mismo tiempo, como decíamos, aparece como autorizado a participar en un acto ritual sólo permitido para agentes legítimos (“siervos”) y no para meros consumidores de bienes de salvación. Este tipo de agente es, podríamos decir, una construcción propia del ámbito carcelario. En efecto, al tener limitada la circulación

dentro del penal a determinados horarios y sectores, los pastores externos necesitan construir en la misma cárcel una estructura organizacional formada por internos, los cuales tienen a su cargo el liderazgo de los pabellones o, como en el caso de Jaime, de la actividad misionera dentro de la cárcel. Se dan así este tipo de participantes autorizados por los agentes legítimos a administrar ciertos bienes, reservándose para ellos la capacidad de reconocimiento, así como producción y también administración de otros bienes [7].

La apropiación del pentecostalismo: la simbolización religiosa de la violencia

El principal elemento del evangelismo pentecostal presente en el discurso de Jaime es el relativo a la *guerra espiritual*. La guerra espiritual es un concepto que el pentecostalismo recupera y reelabora de la tradición evangélica. Este proceso es analizado por Hilario Wynarczyk, en su texto *La guerra espiritual en el campo evangélico* (1995). Ahí el autor la caracteriza de la siguiente manera:

> "La idea tradicional [de la guerra espiritual] surge de una concepción cosmológica que recibió un fuerte desarrollo y difusión por parte de los evangélicos del movimiento fundamentalista en el siglo XIX. Ya en el siglo XX los pentecostales la incorporan como una herencia en su acervo ideológico propio (…) y entre ellos siempre se encuentra como una consecuencia práctica, la activa creencia en la posesión demoníaca y el exorcismo, común en sus cultos. Pero todavía entre los pentecostales ortodoxos no existe una exacerbación temática de la guerra contra Satanás y sus huestes. El eje del pentecostalismo es el bautismo en el Espíritu y la teología de las lenguas o manifestación glosolálica como signo espiritual. Precisamente los neopentecostales se caracterizan, entre otras cosas, por su peculiar acento en determinados tópicos de la tradición pentecostal a los cuales les dan ulteriores desarrollos como el de la sanidad y la prosperidad. Es entre algunos de estos neopentecostales donde la lucha contra espíritus es llevada a consecuencias extremas, constituyendo el eje práctico e ideológico de sus actividades."

De acuerdo con esto, el evangelismo neopentecostal recupera y exacerba el exorcismo ya presente en evangelismo pentecostal. "La guerra espiritual plantea", dice Wynarczyk, "una percepción metafísica de los acontecimientos sociales, económicos y naturales". En este sentido, todos los elementos de desorganización social o natural son explicados por la acción de Satanás y sus huestes que operan sobre la realidad. La guerra espiritual es también la acción en la que deben embarcarse los creyentes para expulsar a estas fuerzas demoníacas que actúan en el mundo.

Frente a este planteo sintético, debemos atender a qué es lo que se encuentra presente de él en el discurso de Jaime. Para esto podemos atender a todos aquellos elementos en los que Jaime reconoce la acción de los demonios, para luego detenernos en uno de ellos, que es al que le dedica una mayor atención.

Como señala Wynarczyk, Jaime reconoce la presencia demoníaca en *fenómenos naturales*:

> "Igual que esta sequía que hay acá en Castel, acá en el Chaco. ¿Sabés a raíz de lo viene eso? A raíz de que esto… que ya viene acarreando la maldición de… de no sé de cuánta descendencia, ¿no? Vienen acarreando y… van al lugar errado, van a un hechicero, van a un curandero, que hace llover, que… O van a dioses paganos, ahí Dios está viendo, ¿no? "Probáme a mí", dice el Señor, "probáme a mí y vas a ver si no abro la ventana de los cielos y hago descender bendiciones hasta que sobreabunden", porque está escrito".

En *formas de religiosidad diferentes*:

> "Eh… muchas veces yo he ido a predicar la palabra, ¿no?, muchos adoran al Gauchito Gil, y les digo: "No, pero eso es algo que hizo el hombre, es una secta que levantó el hombre para… para confundir. Es un demonio que opera, un principado que opera a través de una persona y que la hacen creer a esta persona que… que es un gran predicador. Y no se da cuenta que… habla de Dios y todo… pero no se da cuenta que lo está llevando, ¿no?, a los fieles, para otro camino y no para el camino correcto".

Este último aspecto nos permite recuperar una apreciación de Wynarczyk sobre la guerra espiritual y la eficacia de su recepción. Dice este autor:

> "De acuerdo con el punto de vista aquí sostenido, la guerra espiritual *no va en oposición a las lógicas animistas populares ni en contra de la etiología espiritual de las enfermedades inherente a una parte del saber y la psicología populares.* No produce un cambio en el sistema de pensamiento, en este punto, sino una persistencia de patrones culturales resignificados en un discurso cristiano. La guerra espiritual no dice que Pombero y San la Muerte no existen (como los jesuitas del siglo XVIII le decían a los indios mocovíes que Nouet, su más importante espíritu natural de las superficies, es una superstición) sino que ellos viven, andan por Resistencia y Corrientes, son empleados de Satanás y debemos expulsarlos para liberar esos territorios. Este es finalmente, a nuestro entender, *el punto de*

articulación del movimiento de la guerra espiritual con los sistemas cognitivos preexistentes" (el marcado es nuestro).

Cuando comentábamos el fenómeno de la conversión al evangelismo pentecostal en la cárcel de Coronda, señalamos que, junto con los productos simbólicos, debían considerarse los beneficios materiales ofrecidos por esta religión a los internos, así como sus estructuras organizativas. En esa ocasión señalamos también que, si bien dichos beneficios eran significativos, no podíamos ignorar la eficacia de los bienes de salvación a la hora de construir, según Geertz [8], estados anímicos y motivaciones duraderas. Con lo marcado en la cita anterior, esta última apreciación puede ampliarse. Así, no sólo deben considerarse los bienes materiales y simbólicos ofrecidos por los agentes del evangelismo pentecostal, sino también la relación que mantienen estos últimos con los sistemas cognitivos presentes en los internos que los consumen, de extracción principalmente popular (Wynarczyk, 1999). Por lo demás, lo señalado por Wynarczyk en relación con estos sistemas cognitivos se corresponde con lo señalado por Carozzi y Frigerio (1994:40) para la conversión en general y no sólo para las realizadas al pentecostalismo.

Esto nos permite pensar un nuevo elemento de la vida carcelaria en el que Jaime manifiesta, por su discurso, reconocer la pertinencia del concepto de la guerra espiritual. Este es, la violencia. La explicación de la violencia dentro de la cárcel se complejiza por el hecho de que cubre diferentes aspectos: se encuentra presente en el pasado del converso, lo rodea en su presente y, lo que es más desafiante de explicar, alcanza a algunos de los creyentes.

El pasado de violencia: la concepción cosmológica de la guerra espiritual es recuperada en el discurso de Jaime para explicar la delincuencia:

> "Porque son espíritus que operan en la persona, que te llevan a delinquir, a drogarte, a engañar a tu mujer, ¿no? Son espíritus que operan en la persona. ¿Por qué? Porque nacimos, ¿no?, fuimos concebidos en pecado, ¿no?, y somos engendrados en pecado. ¿Por qué? Porque mi tatarabuelo hacía esto me lo engendró a mí. Porque mi bisabuela era prostituta se lo engendró a mi hermano, entendés. O sea, mi padre era un delincuente, mi sobrino es un delincuente, entendés. Son maldiciones que vienen de generación en generación. Y cuando vos venís al camino de Dios, ¿no?, que conocés de Jesucristo, esa maldición se corta. Se corta de la primera, la segunda, la tercera y cuarta generación. Es cortada, instantáneamente se corta. Por eso dice la alabanza: Cristo rompe las cadenas. Las cadenas son en sí las que te tenían a vos espiritualmente un esclavo del diablo. Que hacías todo lo que el diablo te mandaba a hacer a través de los espíritus inmundos que operaban en tu ser, ¿no?, en tu cuerpo".

A la vez, el fenómeno de la violencia no sólo se encuentra relegado al pasado, sino que alcanza al presente y a la vida carcelaria. En este sentido, Jaime elabora a partir de la guerra espiritual una explicación del sangriento motín ocurrido en la cárcel de Coronda (unos meses antes de la realización de la entrevista):

> "Lo que pasó acá en el pabellón 11, vos fijate que todos esos pibes que murieron tocaron la iglesia, todos, tocaron la iglesia, estuvieron conviviendo en un pabellón cristiano, se les predicó la palabra. Todos esos pibes oyeron y escucharon y se les predicó la palabra, porque nosotros lo tomamos como que operó un principado de muerte. Un principado de muerte es un demonio que influencia… que tiene influencia a una persona y a otra para que estos se peleen y se maten entre ellos, entendés. Esas son influencias que muchas veces usa el enemigo, los malos pensamientos, dardos que te tiran. Pero si vos sos un hijo de Dios, no tiene autoridad sobre tu vida. [¿Y a estos muchachos que habían escuchado la palabra qué les pasó?, ¿no la escucharon?] Y murieron. [¿Por qué?] ¿Por qué murieron? Porque se apartaron, se alejaron de la cobertura de Dios, se perdieron, son como ovejas que se salen del rebaño y lo agarra el lobo, entendés, lo agarra indefenso. (…) nosotros lo vimos porque una vez que recibiste a Cristo en tu corazón, vos pasaste a ser un traidor del diablo y te va a buscar la vuelta para destruirte, para arrancarte la cabeza".

Estas últimas palabras plantean un fenómeno interesante que, como decíamos antes, desafía esas "concepciones de orden general" que construyen los sistemas simbólicos religiosos. En nuestro caso se trata de ver de qué modo Jaime, por la apropiación que hace del evangelismo pentecostal logra dar cuenta de los momentos en los que la violencia alcanza a los mismos creyentes. En la cita anterior vimos que la muerte de aquellos internos que habían pasado por el pabellón iglesia se debía a que se habían alejado del grupo, quedando, de ese modo, desprotegidos. Sin embargo, también ocurre una situación en la cual es un misionero el atacado:

> "Ojala que Dios tenga misericordia del presidente, ¿vos viste lo que dijo?, los pastores están equivocados, ¿no? Pero que Dios tenga misericordia, porque no están juzgando al pastor, sino que están juzgando a Dios mismo. Porque el Señor dice, quien se mete con uno de mis hijos, se está metiendo conmigo, "ay de aquel", dice, que haga tropezar a uno de mis pequeños o que toque, entendés, porque se están metiendo con Dios. Para ser un caso, a un hermano acá en el 10 le pegó… había uno no tenía una puñalada en el cuerpo, nada, estaba enterito el tipo. Le levantó la mano a Capanchi, ahí en el 10, en menos de un mes le metieron como nueve puñaladas. Una, en el mismo brazo en

> que le pegaron… con que le pegó al muchacho, en el mismo… casi perdió el brazo. Después fue al 12, le dieron como ocho puñaladas más. ¿Por qué?, porque la ira de Dios viene, acarreas maldición. Cuando vos tocás a un hijo de Dios, somos de bendición, ¿no?, si vos me levantás la mano a mí, "Señor, tené misericordia de este varón porque no sabe lo que hace". Es decir, tenemos que interceder de la misma forma que intercedió Jesucristo en la cruz. "Padre, perdonalos, porque no saben lo que hacen". Porque están ciegos, pero si no intercedés, y la ira de Dios viene sobre ellos".

Con esto, la violencia adquiere una nueva significación en el marco de la guerra espiritual. Cuando uno de los creyentes es agredido, la violencia se transforma en un instrumento de Dios, de la ira de Dios ante la que el sujeto debe interceder para evitarla.

De este modo, la violencia forma parte del discurso religioso, no es excluida de él. En el discurso de Jaime esto se hace evidente en el modo en recupera la palabra sagrada. Jaime incorpora en su discurso diferentes formas de discurso referido, en las cuales incluye como enunciador a la divinidad o a autores bíblicos. Estos casos de discurso referido la violencia es codificada en la relación interpersonal (típicamente realizada en el sistema gramatical del modo (Halliday, 1985 [1994]; Ghio y Fernández, 2005 [2008]) que se establece entre el enunciador del discurso referido y sus destinatarios. Así en los casos que hemos visto:

> "*Probame a mí*", dice el Señor, "*probame a mí* y vas a ver si no abro la ventana de los cielos y hago descender bendiciones hasta que sobreabunden, porque está escrito".
>
> "Porque el Señor dice, quien se mete con uno de mis hijos, se está metiendo conmigo, *ay de aquel*, dice, *que haga tropezar a uno de mis pequeños* o que toque, entendés, porque se están metiendo con Dios".

Tenemos una relación de asimetría entre el enunciador divino y sus destinatarios; en la primera se trataría de un *desafío* a los humanos, y en el segundo caso de una *amenaza*. En otro trabajo (Acebal, en prensa) hemos señalado que el desafío y la amenaza constituyen dos figuras manipulatorias próximas al polo impositivos [9].

Como hemos intentado demostrar suscintamente, la guerra espiritual ofrece un sistema simbólico para codificar un elemento recurrente dentro de la vida carcelaria: la agresividad, el enfrentamiento, en suma, la violencia. La guerra espiritual, inscripta en este contexto, codifica todos aquellos sentidos relativos a la defensa ante las agresiones y el ataque en una lucha. La guerra espiritual, dentro de la apropiación realizada por Jaime, es interpretada como un enfrentamiento que, a pesar de tener un trasfondo cosmológico, se juega diariamente en la misma supervivencia dentro de la cárcel. No extraña entonces el modo en que Jaime hace referencia a las oraciones que se utilizan en los exorcismos de la guerra espiritual, las cuales se nominan con un repertorio de metáforas bélicas:

> "Entonces se llama a un grupo de intercesión, de guerra espiritual, ¿no?, y ahí empieza tipo… es como un exorcismo, ¿no?, es liberación eso. Y se mete en la guerra espiritual. También ojo, que no vas a ir y te vas a meter en una guerra espiritual, no, pedís *las armaduras de Dios*, o sea, *cinturón de la verdad*, *calzado de presto el evangelio y la paz*, o sea, *las sandalias*, *el escudo de la fe*, *la espada del espíritu* que es la palabra de Dios… (…) proclamás la sangre de Cristo para cubrirte, cubrís tus ojos con colirio santo, tus oídos. Te cubrís entero y ahí sí te metés a la guerra".

Sin embargo, Jaime amplía estas oraciones [10] a la cotidianeidad y no sólo para hechos excepcionales como los de la expulsión demoníaca:

> "Es necesario orar en el momento de la prédica, antes de la prédica, orar, es necesario orar cuando te vas a dormir, cuando te levantás le das gracias por el día, *te vestís con la armadura de Dios, te cubrís con la sangre o cubrís a tu familia, cubrís tu trabajo, cubrís tu auto.* Es necesario, ¿no?, cubrir tu familia antes de salir. Encomendarle el día a Dios, porque solamente él sabe, ¿no?, lo que este día te va a traer y el de mañana, porque nadie sabe, únicamente Dios."
>
> "Porque ahora, en estos momentos, hay una guerra espiritual en los aires, no lo vemos, entendés. Pero vos fijate que *hay demonios en este momento, escuchando lo que yo te estoy hablando a vos*, metiéndote influencias en tu mente y…"

De este modo, Jaime recupera del evangelismo pentecostal un sistema de símbolos que le permite significar las diferentes formas de manifestación de la violencia dentro de la vida carcelaria. Esta relación entre el elemento religioso recuperado y la necesidad que demanda su recuperación (y podemos decir que orienta parte de la conversión) pone de manifiesto la resignificación que adquiere el elemento religioso en el contexto en que es inscripto. La guerra espiritual en el discurso de Jaime es más que un planteo cosmológico [11] o un modo de interpretación de la desorganización social y natural, es también un modo de otorgarle sentido a la violencia reinante en el ámbito carcelario. Significa, otorga significación, tanto a la violencia entre los no-creyentes, así como las injusticias que encuentran su reparación por este mismo elemento.

Conclusión

El objetivo de este trabajo fue analizar una entrevista realizada a un interno de la cárcel de Coronda convertido al evangelismo pentecostal. Dicho análisis se detuvo en la apropiación que realiza el interno de algunos componentes de esta doctrina, particularmente del relativo a la guerra espiritual. Más allá de lo puramente descriptivo, consistente en el relevamiento de alusiones a los contenidos del pentecostalismo en el discurso del entrevistado, el trabajo avanzó en la elaboración de algunas hipótesis acerca de la conversión, sus condiciones e indicadores.

Aunque aún dependiente del aparato analítico propio de la sociología de la religión, el análisis supone un primer avance en el reconocimiento del rol específico que juegan los elementos simbólicos en el proceso de codificación del contexto social en el que se inscribe el proceso de conversión. En efecto, como hemos visto en el comienzo, los estudios sobre la conversión se reparten entre las condiciones psíquicas o sociales, que operan de un modo más o menos determinante en la adopción de la religión, pero descuidan la especificidad del sistema de símbolos que es la religión y la necesidad de una mirada semiótica, o de una semiótica social que dé cuenta de la relación de estos sistemas con tales condiciones. Dicha mirada semiótica sería aquella capaz de evaluar la mayor o menor capacidad de dichos sistemas para codificar los significados generados en los contextos en los que se organiza la vida del converso. En este sentido, una religión conformada por símbolos que aluden a significados relacionados con lo afectivo, con el amor y el vínculo fraternal, como ocurre con algunas variantes del cristianismo o el propio catolicismo, puede encontrar mayores dificultades para dar cuenta de contextos de violencia y agresividad como aquellos en los que conviven los internos de una cárcel. Algunas de estas limitaciones, así como las estrategias destinadas a salvarlas, las hemos analizado en otro trabajo (Acebal, 2006), a partir del estudio una homilía de un sacerdote de la Pastoral Penitenciaria que trabaja también en el penal de Coronda.

Digamos, finalmente, que este planteo permite explicar el éxito del evangelismo pentecostal en el mercado religioso de la cárcel, al poner de manifiesto la eficacia semiótica de parte de sus elementos simbólicos para la semiotización de los contextos y las acciones propias del ámbito carcelario en el que vive el converso. Al mismo tiempo, sugiere una segunda explicación al fenómeno del denominado “cuentapropismo religioso” (Mallimaci, 2004), el cual manifestaría, en parte, cierta incapacidad de los sistemas simbólicos para dar cuenta eficazmente de los contextos en los cuales se desarrolla la vida social de sus fieles.

Notas

1. Dicen Carozzi y Frigerio: “El tomar el grupo religioso como unidad de análisis ha impedido evaluar las motivaciones que condicionan el reclutamiento y que son propias del individuo y por lo tanto variarán más de un individuo a otro que de un grupo a otro.” (1999: 47)

2. En el diario *Clarín*, en su edición digital del 14 de abril de 2005, tres días después del motín en Coronda que dejó catorce muertos, se incluye una entrevista a un interno que es pastor evangélico. En el artículo se menciona: “Su pabellón es el 5, el más limpio y prolijo. Dentro de la cárcel se lo conoce como el de "Los Hermanitos", porque allí adentro son todos evangélicos de la Iglesia Rey Cristo. Para llegar hasta el Pabellón 1 y terminar su matanza, los internos del Pabellón 7 pasaron por el 5, aunque allí no tocaron a nadie. Ayer, ese sector era el único en el que los presos —por su buena conducta— tenían la posibilidad de estar en el espacio común interno y en las duchas.” http://www.clarin.com/diario/2005/04/14/policiales/g-04103.htm

3. Concepto también recuperado por Mallimaci en “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana”. Material de seminario.

4. Por *capital social* entendemos, en palabras de Bourdieu,: “…conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una *red duradera de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento”. Citado por Gutiérrez (2005, 37-38).

5. Cuando nos referimos a la dimensión institucional, recuperamos el planteo de Ernest Troelstch sobre los tipos principales del desarrollo cristiano: la Iglesia, la secta y el misticismo (en Mallimaci, “Cuentapropismo religioso…”).

6. También realizará una negación semejante al referirse a otras formas de religiosidad popular: “muchas veces yo he ido a predicar la palabra, ¿no?, muchos adoran al Gauchito Gil, y les digo: “No, pero eso es algo que hizo el hombre, es una secta que levantó el hombre para… para confundir”.

7. Sobre esto, dice Jaime: “… y cuando entré a ese pabellón mi cuerpo empezó a temblar, viste. (…) Y se me arrimó el *pastor* y me dice: “¿Tenés problemas con alguien?” (…) [¿Y este pastor es otro interno?] “Es un interno y está *ungido por el siervo que viene de afuera*, es el que lidera la iglesia…”.

8. Nos referimos a la definición de religión propuesta por este autor: “sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia, y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de una realismo únicos”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (1991: 89), citado por Esquivel *et al.* (2001:37).

9. En ese artículo señalamos que la manipulación es susceptible de ser analizada en los polos del conmover, el imponer y el convencer. La orden es la figura manipulatoria característica del polo impositivo, la *amenaza* supone un desplazamiento hacia el polo del conmover y el *desafío* hacia el convencer.

10. La oración como constitutivo central de la guerra espiritual es señalada por Wynarczyk: “El arma principal en la guerra espiritual es la oración (…) La "oración de guerra" consiste en orar y reprender a los espíritus con la autoridad de Jesucristo, atarlos en su nombre y expulsarlos.” Lo que también está en Jaime: “Se empiezan a golpear y ordenás, con la autoridad que te da Jesucristo, de mantenerlo al espíritu quieto, ¿viste?, que no se mueva, lo *atás*, “Te *ato* en el nombre de Jesús, no te movás, no dañés el templo”, porque esto [tocándose el cuerpo] es templo del Espíritu Santo, cada persona, ¿no?, es

templo del Espíritu Santo".

11. Esto no niega la identificación en el discurso de Jaime de estos desarrollos: "Cristo cuando murió y se entregó en la cruz, fue por mis pecados, (…) *Descendió al Hades, arrebató la llave de la vida, ¿no?, a Satanás, porque tenía Satanás el dominio sobre la tierra.*" Llama la atención el término del mundo greco-latino, "Hades".

Bibliografía

Acebal, Martín. "La reformulación imitativa en la homilía católica: parábolas carcelarias", en *Texturas. Estudios interdisciplinarios sobre el discurso.* Centro de Estudios Sociales Interdisciplinarios del Litoral (CESIL), Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL. Año 6 – Nº 6. 2006.

Acebal, Martín. "Las figuras de la manipulación", en *La Trama de la Comunicación*. *Vol.13*. Departamento de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR. Trabajo aceptado en junio de 2008. [En prensa]

Bourdieu, Pierre. *Cosas Dichas*. Barcelona. Gedisa. [1987] 1993

---------- *Campo de poder, campo intelectual.* Buenos Aires. Quadrata. 2003.

Carozzi, María Julia *et al. El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1994.

Esquivel *et al. Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes.* Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes. 2001.

García Negroni, María Marta. "La negación metalingüística, argumentación y escalaridad", en *Signo & Seña.* Nº 9. Conicet. UBA. Junio 1998.

Ghio, Elsa y Fernández, María Delia. *Manual de Lingüística Sistémico Funcional. El enfoque de M.A.K. Halliday y R. Hasan. Aplicaciones a la lengua española.* Santa Fe. Ediciones UNL [2005] 2008.

Gutiérrez, Alicia. *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu.* Córdoba. Ferreira Editor [1994] 2005.

Halliday, Michael. *An Introduction to Functional Grammar.* London. Arnold. [1985] 1994

Mallimaci, Fortunato. "Los católicos: entre el "cuentapropismo" y la protesta social y simbólica" en *¿Es posible "otro mundo"? Reflexiones desde la fe cristiana*, Bogotá, Indo American Press. 2004.

---------- "El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana". Material de su seminario.

---------- "Cuentapropismo Religioso: Creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana", Universidad de General Sarmiento, Instituto del Conurbano, San Miguel, 2002. En prensa. Material de su seminario.

Semán, Pablo. "La recepción popular de la Teología de la Prosperidad". En *Scripta Ethnológica*, Vol. XXII. Pág. 145-162. CONICET. Centro Argentino de Etnología Americana. 2001.

Wynarczyk, Hilario. "La guerra espiritual en el campo evangélico". En *Sociedad y Religión* 13, marzo 1995. pp. 111 – 126.

---------- *La difusión de las iglesias evangélicas en Argentina y Brasil: Semejanzas, diferencias y condiciones sociales.* En *Estudios sobre Religión.* Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR. Nº 8, Diciembre 1999.

MARTÍN MIGUEL ACEBAL

Es Profesor y Licenciado en Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Docente adjunto en el área de comunicación de la Licenciatura en Diseño de la Comunicación Visual, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo (UNL); Jefe de Trabajos Prácticos de la cátedra Teoría de la Argumentación de las Licenciaturas en Sociología y Ciencias Políticas (FHUC, UNL). Integrante de Grupos de Investigación en las áreas de Lingüística Sistémico-Funcional y Semiótica. Ha participado en congresos nacionales e internacionales de Lingüística y Semiótica. Se encuentra finalizando su doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con una Beca Doctoral del CONICET), en la cual estudia las estrategias discursivas en las homilías católicas de la ciudad de Santa Fe, bajo la dirección del Dr. Salvio Martín Menéndez. Ha publicado artículos sobre esta temática en revistas sobre la especialidad.