

La insumisión de las sumisiones: el discurso religioso en presos que pasan por situaciones de egreso carcelario

*The In-submission of the Submissions: The Religious
Discourse of Prisoners in Jail-leaving Situation*

Mauricio Carlos Manchado

Universidad Nacional de Rosario y Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Conicet)
mauriom@steel.com.ar

RESUMEN

El presente artículo indaga por las disposiciones tácticas asumidas por el discurso religioso de los detenidos que pasan por situaciones de egreso carcelario, a partir de un trabajo empírico elaborado en la Unidad Penitenciaria n.º 3 de la ciudad de Rosario (Santa Fe, Argentina). En ese sentido, busca describir tanto el ordenamiento social de los pabellones religiosos —también denominados iglesias— como los vínculos que estos establecen con el Servicio Penitenciario. El objetivo central es, por un lado, pensar la dinámica que presenta el discurso religioso dentro de la prisión y, por otro, analizar el crecimiento de los pabellones religiosos como estrategia de gobernabilidad desarrollada por el Servicio Penitenciario.

Palabras clave: prisión, religión, discurso.

ABSTRACT

This paper inquires into the tactical dispositions that the religious discourse of the prisoners experiencing jail leaving situation assumes, based on an empirical work developed in the 3rd Penitentiary Unit of Rosario, Argentina. In that regard, it seeks to describe the social order in religious cell blocks —also called churches, as well as its relations with the Penitentiary Service. The main objective is, on the one hand, to reflect on the dynamic of religious discourse inside the prison, and on the other, to analyze the growing of religious cell blocks as a governance strategy developed by the Penitentiary Service.

Keywords: prison, religion, discourse.

Introducción

La Unidad Penitenciaria n.º 3 (U3) de la ciudad de Rosario (Santa Fe, Argentina) es una de las cinco cárceles de varones con las que cuenta el Servicio Penitenciario de la Provincia de Santa Fe. Su perfil actual, definido así desde el 2004, es el de una cárcel de mediana y de baja seguridad, porque alberga a detenidos con penas menores a los cinco años y presos que han cumplido condenas más extensas y que están en los dos últimos años de estas. Por tal motivo, la mayor parte de la población accede, o está cerca de acceder, a las libertades transitorias, es decir, está en situación de egreso carcelario.

La víspera de la Navidad y el Año Nuevo significa, para gran parte de los presos de la U3, desazón, tristeza y melancolía ante la imposibilidad de estar junto a sus familias. Sin embargo, las mujeres y los niños frecuentan la cárcel durante los fines de semana, cuando tiene lugar la visita familiar. La U3 está enclavada en el ejido urbano de la ciudad y es una de las cárceles más antiguas de la provincia de Santa Fe. Su inauguración data de 1894¹. Los reclusos la califican como una “cárcel de conducta”, por su bajo nivel de conflictividad interna. Cuenta con diez pabellones: dos colectivos, con camas simples y literas, y ocho individuales, con celdas para tres personas cada una. La U3 alberga a unos 270 presos. Los pabellones 1 y 2 son considerados iglesias y quienes viven allí son calificados como “presos-hermanitos”². Uno de ellos era Nelson, un recluso del pabellón 2 que se preparaba para recibir la visita especial por los festejos de Navidad y Año Nuevo. En ambos pabellones viven alrededor de ochenta

-
- 1 Fue construida con un diseño radial. Tiene un centro elevado en el plano general desde el que surgen, en direcciones sur, este y oeste, los diferentes pabellones. Con una extensión total de 10.000 m², hoy guarda la misma configuración espacial de hace 119 años, aunque con pequeñas variaciones. Esta configuración es la que le daría por nombre “La Redonda”, tal como se la conoce coloquialmente en la actualidad. Comprende la manzana conformada por las calles Zeballos —ingreso principal—, Suipacha, Montevideo y Richieri.
 - 2 Los entrevistados son hombres de entre veinticinco y cincuenta años, habitantes de Rosario y con residencia en los denominados “barrios periféricos” de dicha ciudad. La mayor parte de ellos estaban desocupados al momento de ser detenidos o se encontraban realizando trabajos informales. Todos tenían antecedentes en instituciones de detención para menores al momento de ser encerrados.

detenidos, distribuidos en igual proporción y seguidores de dos iglesias evangélicas pentecostales. El pabellón 1 pertenece a la iglesia Redil de Cristo y el pabellón 2, a la iglesia Cristo, Rey de Gloria. La primera está liderada por la pareja pastoral conformada por Oscar y Marycarmen Sensini. Fue inaugurada a mediados de la década de los noventa y hoy hace parte del Ministerio Internacional Redil de Cristo. Actualmente posee más de 4.000 miembros y su templo (sede central de la iglesia) está ubicado en la zona sur de la ciudad de Rosario. La segunda iglesia es liderada por la pareja pastoral de Pedro y Sandra Sosa; se inscribe bajo la denominación pentecostal y su templo se encuentra en la zona oeste de la ciudad de Rosario. De menores dimensiones que la primera, se autodefine como “un ministerio que trabaja en los lugares más oscuros para llevar la luz de Cristo a cárceles, psiquiátricos y barrios carenciados” (“Iglesia Cristiana Cristo, rey de Gloria”)³. Para los festejos de Navidad y Año Nuevo de 2012, los chicos podrían usar una piscina que compraron entre todos los integrantes del pabellón 2 y las mujeres compartirían un almuerzo con sus maridos.

Según Nelson, allí pueden realizarse actividades no permitidas en otros pabellones, por ejemplo, los chicos pueden ir a la piscina y recibir visitas especiales. Tales actividades hacen de los espacios y momentos religiosos lugares de “privilegio”, en tanto que sus habitantes obtienen algunos beneficios, como el fácil acceso a espacios comunes de la unidad, por ejemplo la asistencia psicológica, la enfermería y la escuela. Los reclusos también pueden celebrar eventos dentro de los pabellones sin estricta vigilancia.

La pregunta que surge a raíz del cuadro anterior gira en torno a la función que cumple el discurso religioso en el sistema estratégico de la prisión, entre presos que pasan el umbral de egreso de esta. Esto último se refiere al espacio existente entre el “estar adentro” y la “cercanía del afuera”, en el que se produce una ruptura o crisis en la trayectoria vital del preso. Esto sucede cuando el detenido solicita su libertad transitoria y esta le es negada por no reunir las condiciones exigidas en la Ley de Ejecución de la Pena Privativa de la Libertad (n.º 24660): tener un comportamiento ejemplar con sus pares y el resto de los actores carcelarios (*conducta ejemplar*) y haber cumplido satisfactoriamente las etapas del tratamiento penitenciario que se le asignó al ingresar a la penitenciaría (*concepto ejemplar*).

Para investigar la función del discurso religioso, la relación sumisión-insumisión es esencial. En un sentido análogo a los planteamientos de Scott (2000) sobre la dinámica relacional entre discursos públicos y discursos ocultos, indagaremos por la insumisión en tanto conjunto de operaciones discursivas disidentes y ejercidas por los presos “en el interior de complejos sistemas institucionales de restricción”

3 Definición extraída del sitio web www.desarrollocristiano.com.

(Foucault 2004a, 40), cuya figura más superficial y visible es el ritual de la interacción. El ritual define la cualificación de quienes hablan en una situación interactiva. Establece gestos, comportamientos, circunstancias y todo un conjunto de signos que “deben acompañar al discurso” y que configuran una puesta en escena que determina tanto las propiedades singulares como los papeles convencionales de los sujetos (Foucault 2004a, 41). Las insumisiones son aquellos enunciados, gestos y prácticas que contradicen la lógica institucional a través de un mecanismo paradójico: el preso acepta las sumisiones institucionales (materializadas en clasificaciones, agresiones, abusos y arbitrariedades), porque en ese mismo gesto de aceptación (silencios, agachar la cabeza, cumplir órdenes) ejerce la insumisión. A diferencia de la definición de *discurso oculto* propuesta por Scott (2000), la insumisión no es una conducta “fuera de escena” (28), sino que se desarrolla en la escena misma. Su potencialidad está dada porque se revela ante el dispositivo carcelario sin necesidad de enfrentarlo de forma directa o explícita, pero también porque no genera un espacio social diferenciado en el cual “se podrá expresar una disidencia marginal al discurso oficial de las relaciones de poder” (20). Las insumisiones se manifiestan en el mismo espacio social que el discurso oficial y su principal cualidad es reproducirlo. Lo que allí se manifiesta es algo del orden de la *iteración* o, como dirá Derrida (1998), de la *différence* en lo mismo; repetición de algo nuevo bajo la apariencia de lo viejo.

Sumisiones e insumisiones identitarias

Históricamente, en el análisis de las instituciones de encierro, se ha afirmado que “un importante aspecto en la definición oficial del carácter de los reclusos es la certeza de que estos aprovecharán la menor oportunidad que se les presente para eludir el cumplimiento legal de su condena”, y que el deseo de escapar —y su correspondiente represión por parte de la institución— no es más que la “conformidad de los presos con el punto de vista que las autoridades tienen sobre ellos” (Goffman 2001, 187). En ese sentido, sustraerse al yo oficial es faltar a las actividades prescriptas o realizarlas con fines no prescriptos. “Prescribir actividad es prescribir un mundo, al tiempo que eludir una prescripción puede ser eludir una identidad” (Goffman 2001, 188). Para sustraerse a ese yo oficial o eludir la identidad asignada, los presos que pasan situaciones de egreso no intentan escaparse, generar motines, grandes huelgas o conflictos interpersonales. Todo lo contrario, aceptan y reproducen las prescripciones. Las insumisiones, en tanto resistencias al poder carcelario, no se expresan en el enfrentamiento directo con los actores institucionales, como la

agresión a un guardia carcelario o la toma de rehenes, sino más bien tras pequeños gestos de aceptación. Tal es el caso de Adrián (25 años, pabellón 1), que espera sentado en un banco del patio central a ser atendido por el médico del penal. Un guardia carcelario llama a Adrián en tono elevado y agresivo para que vuelva a su pabellón. Adrián le explica que todavía no ha sido atendido y pide que le conceda un minuto más. El guardia, enojado, vuelve a gritar —ahora un poco más fuerte— y le exige que ingrese a su pabellón. Adrián da la vuelta, se acerca al guardia y le dice: “Está bien, celador”. Luego camina lentamente e ingresa al pabellón en silencio, pero diez minutos más tarde sale nuevamente. Se dirige a la enfermería y finalmente es atendido. Si leemos el gesto de este recluso de no responder con el mismo tono al pedido agresivo del guardia y su posterior salida del pabellón para ser atendido, podemos afirmar que la aceptación de aquella orden es una de las representaciones simbólicas del par sumisión-insumisión. No subir el tono de su voz, bajar la mirada y dirigirse sin reproches al pabellón se presenta como un ejercicio de insumisión.

La institución carcelaria se basa en cierta lógica de reducción de derechos —como el desinterés en la atención médica de los detenidos— y el gesto de Adrián contradice tal lógica. Adrián consiguió ser atendido y evitó ser sancionado. Logró que su estadía en el encierro fuera menos dolorosa y prolongada. Lo que la institución lee como sumisión *tout court*, para el preso es una insumisión que lo acercará cada vez más a su libertad ambulatoria.

La dinámica que asume el par sumisión-insumisión les permite a las personas privadas de su libertad acelerar —o al menos no retrasar— el tránsito por el umbral de egreso. Cruzar ese umbral implica dejar de ser presos. Las formas de sumisión son reutilizadas para una estrategia opuesta a la de la institución. Esta las ejerce para prescribir prácticas, discursos, gestos y cualidades en el sujeto encerrado, quien, a su vez, las convierte en insumisiones para escapar de la cárcel. Las insumisiones carcelarias son propias del contexto de la prisión en una situación de tránsito hacia la libertad. Tienen un correlato inmediato en el afuera que hace imposible pensar el par sumisión-insumisión sin contemplar el binomio adentro-afuera. Las insumisiones se ejercen en tanto y en cuanto se proyectan sobre el horizonte de un inminente retorno a la libertad ambulatoria.

En situaciones como la descrita, se hace presente el discurso religioso, que logra que el preso cumpla el último periodo de la condena reduciendo probabilidades de conflictos con otros detenidos o con las autoridades. Por un lado, la prisión define que quienes viven en un pabellón religioso (“presos-hermanitos”) deberán reflejar en sus enunciados, gestos y prácticas la sumisión ante las autoridades, si es que pretenden encontrar la salida lo antes posible. La religión refuerza dichas prescripciones al definir al preso como aquel que ha desviado su camino y necesita ser resocializado. Entre tanto, el detenido acepta su lugar de desviado al decir que

la religión encauzó su vida. Por ello, debe “agachar la cabeza” o silenciarse ante cualquier agresión de la autoridad. La justificación de tal sumisión es que las autoridades penitenciarias son la expresión de la autoridad de Dios (autoridad suprema) y deben ser respetadas ante cualquier circunstancia. Aceptar tales sumisiones del discurso religioso implica la posibilidad de inscribir puntos de fuga e insumisiones que reducirán los enfrentamientos dentro de la cárcel y le posibilitarán al detenido “hacer conducta”⁴ y, por consiguiente, evitar que la salida de la prisión se dilate.

Para indagar en torno a la función que cumple el discurso religioso en el sistema estratégico de la prisión, comenzaremos con una cartografía de los espacios religiosos dentro del penal y una descripción del ordenamiento social de los pabellones-iglesias en relación con la institución penitenciaria. Esto nos permitirá, además, conocer algunas características que posee el evangelismo pentecostal como matriz religiosa de culto creciente en los contextos de encierro⁵.

Pentecostalismo y sistema penitenciario

El protestantismo, en tanto movimiento religioso, tuvo un crecimiento tan fuerte en las décadas de los setenta y los ochenta, que algunos investigadores se preguntaban si América Latina no se volvería protestante (Stoll 1990). Si bien es cierto que la expansión del protestantismo y el evangelismo pentecostal ha sido prominente, aquella hipótesis nunca se confirmó. Una importante cantidad de autores se ha ocupado de dicho fenómeno en naciones del Cono Sur, a partir de la sociología del crecimiento pentecostal influenciada por la teoría marxista (Bastian 1997; Freston 2001; Gouvêa Mendonça 1989; Lalive 1968; Willems 1967). Estos autores centraron sus análisis en los efectos que provocaban sobre los sectores populares los cambios

4 La conducta es la instancia de evaluación del respeto del preso a las normas de convivencia dentro la prisión.

5 Se revisaron memorias institucionales, protocolos de intervención y disposiciones normativas (Ley n.º 24660). Asimismo, se realizaron treinta entrevistas en profundidad con detenidos en el periodo 2009-2012. La muestra, de carácter no aleatorio, tuvo como criterio principal que los entrevistados hubieran habitado, en algún momento de sus trayectorias de encierro, los distintos pabellones de la U3. Las excepciones formuladas fueron los pabellones n.º 7 (delitos sexuales) y n.º 6 (salidas transitorias); en el primer caso porque es exclusivo para detenidos por tales delitos y en el segundo, porque el preso llega a ese lugar solamente al final de su trayectoria de encierro.

en la estructura social y en cómo la dimensión religiosa conformaba “reacomodaciones simbólicas y redes sociales” (Wynarczyk 2009, 54).

En Latinoamérica, los pentecostalismos han desarrollado una hibridez debido a la yuxtaposición de varios registros de creencias y formas de comunicación y de transmisión de recursos. Ello ha provocado rupturas con la Iglesia católica y ha configurado nuevos escenarios religiosos (Bastian 2011, 460). En la Argentina de finales del siglo XIX, los evangélicos constituían aproximadamente el 1% de la población total (28.314 fieles), mientras que cien años después la población evangélica superaba los 3 millones (Wynarczyk 2009). Ahora bien, cuando hablamos de protestantismo o evangelismo, debemos realizar sobre ese cuerpo homogéneo una serie de distinciones que nos permitan incluir al pentecostalismo como una de sus expresiones.

De acuerdo con el planteamiento de Wynarczyk (2009), el campo evangélico de la región a partir de la década de los sesenta puede dividirse en dos polos: 1) el polo conservador bíblico, cuya expansión demográfica fue significativa durante esos años, y que en su interior contemplará las diferentes formas que asumirá el pentecostalismo; y 2) el polo histórico liberacionista, que gozaba de mayor prestigio por su nivel académico y sus posiciones políticas frente a la injusticia en la sociedad envolvente, pero que irá perdiendo paulatinamente el número de sus adeptos (Wynarczyk 2009, 91). Es indispensable establecer una serie de distinciones dentro del polo conservador bíblico para pensar las particularidades que asume el pentecostalismo, en tanto que una de sus variantes penetrará en el contexto carcelario.

Las principales creencias del polo conservador bíblico que el pentecostalismo comparte, y a las que también considera particularmente relevantes, son la *inerrancia bíblica* y el encuentro personal con Jesucristo (Wynarczyk 2009). El concepto de *inerrancia bíblica* es utilizado por los científicos sociales que se ocupan del fenómeno evangélico para dar cuenta de la posición asumida por los conservadores bíblicos, quienes consideran que la Biblia no contiene errores y que sobre esta no debe hacerse una hermenéutica, tal como propone el polo histórico-liberacionista (Wynarczyk 2009). Tales creencias serán compartidas por los pentecostales y el aporte de estos estará signado por la idea del “bautismo en el Espíritu Santo y la evidencia manifiesta de ‘hablar lenguas’ o glosolalia” (Wynarczyk 2009, 49). El pentecostalismo se define, entonces, por un patrón común, articulado alrededor de los temas que provee la afirmación de que Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey. Esta conjuga múltiples tradiciones de movimientos que siguieron a la Reforma protestante y que se funden en un espíritu de retorno a la Iglesia de los primeros tiempos (Semán y Wynarczyk, en Frigerio 1994, 32-33). Además, el pentecostalismo se cimenta en la idea de que Dios sigue actuando todo el tiempo y de que los milagros ocurren siempre, con lo cual se abre el camino a una multiplicidad de ministerios pastorales

y teologías no académicas que se especializan en algún carisma: sanidad, profecía, prosperidad (Wynarczyk 2009, 49). Esos ministerios son precisamente los que proliferan en las cárceles y logran establecer un vínculo altamente singular con el Estado argentino.

El sector pentecostal se divide en cuatro subsectores: 1) pentecostales clásicos, 2) pentecostales neoclásicos, 3) neopentecostales⁶, y 4) pequeñas iglesias pentecostales autónomas de barrios pobres (Wynarczyk 2009). Desde mediados de la década de los noventa, el neopentecostalismo adquirió singular importancia tras la incorporación de las ideas básicas de la *nueva reforma apostólica* (NRA), introducida en las innovaciones de los megaministerios que surgieron a comienzos de los ochenta. Las innovaciones consistieron en la aparición de parejas pastorales y la ampliación de funciones de las iglesias, “a través de la oferta de servicios parecidos a los de las instituciones de la sociedad envolvente (el mundo)”, como asistir, educar, entretener, “pero separadas por una frontera axiológica y doctrinal” (Wynarczyk 2009, 149). De ahí que las iglesias pentecostales comenzaran a formar capellanes para involucrarse y participar en cárceles, hospitales y fuerzas de seguridad, en el marco de un nuevo tipo de relaciones con el Estado argentino. Actividades como estas “canalizan la pulsión evangelizadora de las congregaciones pentecostales y evangélicas al tiempo que procuran consolidar, en contextos de encierro, el prestigio de las iglesias frente a la sociedad civil y el Estado” (Wynarczyk 2009, 150)⁷.

Para las iglesias evangélicas, las capellanías carcelarias legitiman sus prácticas y discursos frente al Estado argentino, pues significan la posibilidad de contar con un dispositivo pacificador de las relaciones violentas producidas dentro del servicio penitenciario. Para el Estado argentino, la función de los evangélicos en el sistema carcelario fue la de “cimentar una cultura que contenía la violencia entre los presos” (Wynarczyk 2009, 150)⁸. Para el Servicio Penitenciario, la pacificación intramuros transformó las estrategias de gobernabilidad de los reclusos que habitan los

6 El “neopentecostalismo” exagera las ideas centrales del pentecostalismo. Desarrolla prácticas y teologías no académicas “alrededor de la lucha con el demonio, los trances extáticos, la sanidad interior como resultado de la expulsión de los demonios, la prosperidad divina, el estado continuo de ‘iglesia en campaña’” (Wynarczyk 2009, 52). En el caso argentino, su particularidad estará determinada por la enfatización de “la sanidad, la liberación y la prosperidad, y como consecuencia de estos tres elementos, por una mayor orientación hacia el mundo” (Frigerio 1994, 13).

7 En el caso del Servicio Penitenciario Bonaerense, es a partir de 1983, con la presencia del pastor Zucarelli en la unidad n.º 1 de Olmos, que comienza a crecer la presencia evangélica en las cárceles (Algranti 2012b; Brardinelli 2012).

8 Los casos más significativos del papel de las capellanías evangélicas como instancias de pacificación fueron el motín de Sierra Chica (provincia de Buenos Aires), en 1996, y la denominada “masacre de Coronada” (provincia de Santa Fe), en el 2005. En ambos casos se vio que los pabellones evangélicos no se plegaban al conflicto o detenían la violencia intramuros (Wynarczyk 2009).

pabellones evangélicos. Debido al “clima de orden y relativa seguridad que se vive en los pabellones pentecostales” (Brardinelli 2012, 10), el Servicio Penitenciario ha delegado algunas tareas de seguridad y control a los presos que ocupan posiciones jerárquicas en los pabellones evangélicos⁹. Los evangélicos fueron, entonces, “reconocidos y hasta promovidos por las fuerzas del Estado interesadas en mantener el orden no violento” (Wynarczyk 2009, 214), aunque dicho reconocimiento no alcance todavía el plano legal, como sí sucede con los capellanes católicos, que reciben remuneración y cuentan con espacios como oficinas o capillas dentro de la prisión (Algranti 2012a). Cabe agregar que, en el patio principal de la U3, hay una capilla de la Iglesia católica que es visitada semanalmente por un capellán y un grupo de monjas.

Dicha inserción implicó un nuevo ordenamiento social de los pabellones, acorde con las estructuras aplicadas por fuera de la prisión en las iglesias. Los pabellones-iglesia ocupan un lugar cada vez más relevante en la dinámica cotidiana de la prisión. Su organización implica una aceitada distribución de roles, funciones y relaciones de poder que inscriben a los detenidos en una duplicidad institucional y de autoridad.

El ordenamiento social de los pabellones religiosos

El dispositivo disciplinario en la prisión ha sido exhaustivamente descrito por Foucault (2004b) y no pretendo aquí profundizar en ello. Sin embargo, hay que considerarlo al momento de describir la estructura organizacional y de mando de los pabellones-iglesia de la U3, que actúa en perfecta correlación con la institución carcelaria. En lo alto de la pirámide jerárquica, se encuentran los *siervos*, aquellos presos que tienen a su cargo la totalidad del pabellón-iglesia. Deben velar por la integridad de todos sus habitantes y vigilar que se apliquen las normas de convivencia. Dentro de las funciones del siervo está la de dialogar con las autoridades del Servicio Penitenciario para definir quién puede ingresar o quién debe egresar del pabellón, hecho que le otorga un importante poder de injerencia sobre el destino de la po-

9 La pacificación de los pabellones evangélicos también implica, tal como lo han observado algunos autores (Andersen 2012; Daroqui 2009), la reducción de recursos que el Servicio Penitenciario destina a la vigilancia de los detenidos, ya que al permitir el autogobierno en los pabellones evangélicos el personal penitenciario puede destinarse a sectores de mayor conflictividad. Esto no significa la desaparición de la presencia del Servicio Penitenciario en tales pabellones, pero sí un importante reordenamiento institucional.

blación detenida. Asimismo, el siervo se encarga de presidir los rituales religiosos, función que en su ausencia cumplen los estamentos inferiores.

Luego de los siervos aparecen los *consiervos* o *líderes*, quienes ayudan al siervo y quedan a cargo del pabellón en los momentos en que este no está presente. Cumplen la función de vigilancia sobre el resto de los habitantes y se cercioran de que las actividades del pabellón sean desempeñadas estrictamente. Se los nomina *líderes* porque están calificados para “instruir en la palabra” o “enseñar lo que dice la palabra”¹⁰ a los integrantes de cada grupo a su cargo, es decir, a las *ovejas*. Siguiendo el estamento jerárquico, nos encontramos con los asistentes de los líderes, figuras mediadoras entre los líderes y las ovejas, que cumplen la función de asistir a los primeros en todo lo que necesiten y se hacen cargo de los grupos cuando los líderes no se encuentran en el pabellón o en la prisión. Por último, están las *ovejas*, que son quienes llevan poco tiempo en el pabellón o acaban de ingresar. Están encargados de ejecutar las actividades de limpieza, cocina, culto, entre otras. En la estructura organizacional de la iglesia, las ovejas corresponden al estamento más bajo y controlado. Serán estrictamente vigiladas y, a partir de ello, evaluadas para saber si pueden ser ascendidas de cargo.

Todos estos estamentos responden, en primera y última instancia, al *pastor*. Se trata de una figura que está fuera de la prisión y que es el líder principal de la iglesia pentecostal. Los pastores no suelen frecuentar la prisión, sino que lo hacen sus asistentes, que visitan a los siervos con cierta periodicidad. El principal papel del pastor es el de “dialogar” con las autoridades carcelarias para mantener o aumentar los “beneficios” de los habitantes de los pabellones religiosos.

Tanto dentro del dispositivo carcelario como del religioso, los sistemas de sumisión establecen ritualidades que definen qué se puede o no decir en cada circunstancia. Existe una clara estructuración y jerarquización de los lugares que los detenidos ocupan dentro de los pabellones-iglesia. La vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen dentro de la cárcel son reforzados por las autoridades religiosas (Foucault 2004b). Ese disciplinamiento implica aferrarse a la autoridad de Dios, los pastores y sus subsiguientes figuras en el orden jerárquico. Asimismo, a la autoridad de los guardias, los directivos del penal, los asistentes, los maestros y los médicos.

10 Frases registradas en las entrevistas y que se refieren a la actividad de enseñar los textos bíblicos.

La dimensión discursiva de los rituales religiosos

Como dijimos en otros pasajes de este artículo, el par sumisión-insumisión ocupa un lugar central en nuestro análisis. Sostuvimos que las insumisiones se producen “en el interior de sistemas complejos de restricción” (Foucault 2004a, 40), que definen quiénes están calificados para hablar en una situación de interacción social. En los procesos interactivos se inscribe la dimensión discursiva de los rituales, en cuanto puesta en escena que determina, para los sujetos que hablan, tanto “las propiedades singulares como los papeles convencionales” (Foucault 2004a, 41). Esta dimensión se reactualiza permanentemente en cada clasificación-calificación asignada a los detenidos. Por ejemplo, ser definido como “preso-hermanito” implica responder por la producción de una serie de enunciados, gestos, comportamientos, circunstancias y todo un conjunto de signos que deben acompañar al discurso —golpear o pedir permiso antes de entrar a ciertos espacios de la penitenciaría (guardia, sala de profesionales e, incluso, los propios pabellones), solicitar la inscripción a determinadas actividades o saludar amablemente a los directivos—. Se trata de enunciados con cierta eficacia, cierto “efecto sobre aquellos a los cuales se dirige” (Foucault 2004a, 40-41). En ese sentido, cuando el “preso-hermanito” se dirija a las autoridades del establecimiento, deberá utilizar palabras o proposiciones que provoquen efectos esperados por la institución —por ejemplo, la mención del cargo al comienzo o al final de la proposición (celador, director, jefe), el agradecimiento formal (“Muchas gracias, celador”) y la excusa por interactuar (“Perdone que lo moleste, director”)—. En fin, actos de deferencia que se usan “para dar la impresión de conformidad con las normas de los superiores” (Scott 2000, 49). Estos serán efectivos, en tanto la institución considere que dichas palabras expresan “respeto” por una disciplina carcelaria que reafirma, así, las posiciones jerárquicas en su interior.

En ese mismo sentido, la disposición espacial también definirá la dimensión discursiva de los rituales. El pabellón en el que se habita condicionará lo que se puede o no decir en determinadas circunstancias y ante ciertos actores. De allí que a cada emplazamiento colectivo se le asigne una calificación que estará determinada por los nombres fijados a cada pabellón. Definimos esta asignación como *coloquial* por generarse en la cotidianidad de la cárcel y no en las disposiciones formales de la institución. Veamos esto con un ejemplo. A los presos que viven en los pabellones A y B (ingreso) de la U3 se los denomina “cachivaches”, es decir, molestos y revoltosos, debido a los reiterados enfrentamientos con las autoridades. Este estigma limita las posibilidades de que sus reclamos sean atendidos. Quien viva en los pabellones A y B y realice una demanda deberá asumir que su pedido no será atendido

de inmediato y que habrá demora en la respuesta. Por consiguiente, si quiere expedir una queja o solicitar atención de profesionales o una audiencia ante los superiores, deberá poner en juego una *performance*, una “actividad total de un participante dado en una ocasión dada” (Goffman 1997, 27), que incorpore la perspectiva que los otros tienen de él, es decir, la de ser un preso molesto, insistente, revoltoso. Esa *performance* estará signada, entonces, por el uso excesivo de términos y nociones cuya carga valorativa resalta la maldad del locutor (acción autorreferencial) y la bondad del interlocutor: “Yo sé que soy molesto pero usted me va a entender, celador”, suele escucharse entre los pedidos a los guardias para permanecer un rato más en el patio o acudir al grupo de profesionales.

En lo referente a las dimensiones discursivas de los rituales religiosos, la identificación de presos-cristianos-religiosos o “hermanitos”, entre quienes habitan los pabellones 1 y 2, supone actos de silencio o gestos como el de “agachar la cabeza”. Ser nombrado “preso-hermanito” implica acceder a una posición determinada en el entramado carcelario (posición contrapuesta a la de los pabellones A y B), por lo que sus prácticas y discursos deben responder a tal posicionamiento. Si antes el preso había intentado responder a una agresión del guardia con otra agresión, ahora esa respuesta será un murmullo o el silencio seguido del acto de “agachar la cabeza”. Esa sumisión le permite mantener el privilegio que implica habitar un pabellón religioso y acelerar, o no retrasar, su salida de la institución. El umbral de egreso de la prisión es el contexto de esas tácticas de las que el preso dispone:

Por ahí te buscan la reacción ellos [los guardias], viste, pero una reacción ¿para qué? [...] Si total a ellos no les cuesta nada hacer una hoja [...]. Ellos vienen, te ven, si vos te portás mal, bueno, entra la guardia armada y listo; que me importa, no les importa nada a ellos; si total ellos son la autoridad acá, ¿uno qué puede decir? No puede decir nada, por eso es importante tener el respeto, ser obediente. (Gustavo, 25 años, pabellón 1)

El gesto de agachar la cabeza condensa la obediencia y la no-respuesta a una agresión por parte de cualquiera de los actores carcelarios. Ahora bien, ser calificado como “preso-hermanito” condensa también la enunciación de las causas que lo llevaron a un pabellón-iglesia. A partir de ellas son definidos como “refugiados”, si ingresaron allí por no poder vivir en otro pabellón (por conflictos interpersonales); como “giles”, por abandonar las prácticas que definen el “orgullo” carcelario (pelear, insultar a las autoridades, no atender a las órdenes); o como “voluntarios”, si procuran que sus condenas transcurran en un espacio de escasa o baja conflictividad¹¹, luego de una extensa trayectoria en el encierro. Sumado a

11 En los pabellones religiosos, no se permite la utilización de elementos cortopunzantes (facas, chuzas), y ante cualquier tipo de agresión físico-verbal (hacia los integrantes del pabellón o

esto, al ser los pabellones calificados como iglesias, los reclusos que allí residen son caracterizados como débiles, cobardes, falsos y giles. Tales calificativos se concretan en gestos de respeto ante las autoridades. Cuando un “preso-hermanito” asume la imagen que los otros tienen de él, inscribe en sus prácticas, discursos y gestos conductas sumisas, como mirar a los ojos a las autoridades, lentificar su paso y saludarlo con la frase “Dios lo bendiga”. El respeto a la autoridad de Dios se relaciona con el respeto y la deferencia tributados a la figura del guardia carcelario. La figura de autoridad, a pesar de su carácter mundano¹², evoca fuertemente el mundo espiritual, cuya expresión fáctica está determinada por la reverencia en el encuentro cara a cara o el silencio ante una agresión:

Construyendo etapas nuevas, duraciones nuevas, amistades nuevas y manteniendo el respeto hacia las autoridades, ¿me entendés? Yo rompí con muchas cosas de orgullo y no guardo rencor. Muchos tienen esa mentalidad vieja de que allá están los policías y acá estamos los choros, ¿viste? Eso te lleva a tener una identidad y la sociedad misma te rechaza. Pero uno es un ciudadano, uno tiene que tener una identidad distinta. Yo hoy tengo una identidad, soy un hijo de Dios. (Alejandro, 35 años, pabellón 1)

¿Sabés lo que tengo que hacer con los guardias? Nada, callarme la boca. Antes no me callaba, ahora sigo caminando y mostrando con mi manera de andar, de moverme, que realmente en mí hay un cambio. Pero, te digo, yo no cambié por ellos [las autoridades]. Yo cambié por mí. (Lucas, 29 años, pabellón 1)

Las razones o justificaciones para no retornar a viejas prácticas ayudan a los reclusos a encontrar la insumisión en la aceptación de la sumisión. Aceptar el silencio como “preso-hermanito” es la condición para poder dejar de ser “preso-hermanito” y, sobre todo, para dejar de ser preso. De ahí que reforzar la identidad religiosa dentro de la prisión signifique construir sentidos de pertenencia al grupo religioso y de no-pertenencia al dispositivo carcelario¹³. Como mencionamos, las insumisiones contradicen la lógica institucional mediante un mecanismo paradójico: el preso acepta

hacia las autoridades), el detenido que la realice tiene altas probabilidades de ser expulsado. En la prisión, los pabellones religiosos son los que registran menor cantidad de enfrentamientos y disputas personales, tanto entre detenidos como con las autoridades.

- 12 Esta dualidad, en la que se inscribe lo “mundano” como lo pecaminoso y lo “celestial” como lo bondadoso, funciona permanentemente en el discurso religioso de los detenidos, pero tiene lugar en las prácticas concretas con matices y desplazamientos (Spadafora, en Frigerio 1994) que entrecruzan ambas dimensiones.
- 13 Nury Concha dirá que “los internos pentecostales plantean una nueva cosmovisión, una nueva forma de vida y por tanto un rechazo a aquella identidad que anteriormente formaba parte de ellos, haciendo una relectura de este su pasado delictivo, y un fundamento para esta nueva forma de vivir la cárcel” (2009, 108).

las sumisiones institucionales porque en ese mismo gesto ejercita la insumisión. Y eso contradice la lógica institucional, porque lo que esta espera de ellos es que se rebelen frente a las arbitrariedades, que rechacen las clasificaciones, que respondan golpe por golpe ante las agresiones, en fin, que pongan en juego prácticas, discursos y gestos que reafirmen la imagen que estereotípicamente se tiene de ellos: la de ser sujetos peligrosos a los que la cárcel encierra para proteger a la sociedad. Por lo tanto, mientras más prolongada sea la estadía del preso en el dispositivo carcelario, mejor logrado el objetivo institucional. El preso reconoce esa misión, como también las calificaciones y cualificaciones que se le asignan en la cotidianidad del encierro. A partir de ello genera una “impresión bien calculada, pese a lo cual quizá no esté ni consciente ni inconscientemente dispuesto a crear dicha impresión” (Goffman 1997, 18). Las insumisiones son impresiones que aparecen en las interacciones cotidianas bajo la forma de pequeños gestos, prácticas y discursos que minan el discurso oficial y lo contradicen. El detenido se sustrae al yo oficial rebelándose mediante gestos de aceptación de las normativas que, en un mismo movimiento, son de rechazo de los objetivos institucionales.

Ahora bien, el dispositivo religioso configura realidades, discursos, prácticas, objetos, lazos, y toda una red de contención y pertenencia cimentada en el incremento de los recursos materiales y simbólicos que ayudan a enfrentar de mejor forma una situación adversa, como la del encierro. Aunque existe una contestación y adaptación simbólica al orden social que busca eludir sensaciones negativas, como la baja autoestima y la pérdida de la dignidad (Miguez 2012, 251), al mismo tiempo, esa adaptación supone la posibilidad de transformar el estado general de las cosas. Así, el detenido despliega el discurso religioso en tres dimensiones temporales: lo que era y no quiere volver a ser (“cachivache”); lo que es y quiere dejar de ser (“hermanito”), y, por último, lo que será para no volver a ser aquello que alguna vez fue (no-presos). Se trata, entonces, de una construcción discursiva que manifiesta pertenencia identitaria al pabellón religioso (reconocerse como “preso-hermanito”) y, a la vez, no-pertenencia al dispositivo carcelario (proyectarse como no-presos). Pertenecer a un espacio particular (el pabellón) para abandonar uno general (la cárcel).

Mariano, con treinta años de edad y habitante del pabellón 6, sostiene que “las cosas viejas pasaron”. En sus palabras se percibe la tensión entre el miedo de no poder modificar un pasado que, dentro de la prisión, lo definió alguna vez como rebelde o revoltoso y un futuro que comienza a estar asegurado por la incorporación de valores y normas disciplinarias, cuya relación temporal e identitaria se proyecta hacia el afuera. Estar en un pabellón-iglesia es condición de posibilidad para convertirse en un “otro” diferente: buen padre, buen marido, buen hijo, trabajador y estudiante. El miedo y la esperanza se engarzan y cambian de posiciones (Bodei 1995). La esperanza actúa sobre el eje de un presente proyectado hacia el futuro, de

modo que los presos piensan qué es lo que harán cuando estén fuera (estudiar, trabajar, cuidar a sus hijos, etc.). Al mismo tiempo, esa esperanza contempla al presente como pasado: “Yo no quiero volver más a lo que era antes”; “Ahora estoy tranquilo, antes estaba en cualquiera y ya no quiero eso para mi vida”; “Ahora es distinto, estoy en la palabra”. Los anteriores son algunos de los enunciados de los que puede inferirse la manifestación de un presente-pasado que, proyectado hacia el futuro, se materializa en el discurso de la esperanza. Así, el discurso religioso es una táctica de insumisión que se despliega dentro de la U3 tras cada oración, alabanza, saludo de “Buenos días” o respuesta de “Dios lo bendiga”.

Reflexiones finales

En el presente trabajo procuramos abordar el discurso religioso en su carácter táctico y en su inscripción dentro del sistema estratégico de la prisión. En dicho recorrido, identificamos la existencia de un doble disciplinamiento para los detenidos que habitan los pabellones religiosos: el de la prisión y el de la religión. Ahora bien, ¿es posible hablar de doble disciplinamiento o estos procesos refieren, más bien, a una alternancia disciplinar?, ¿es la alternancia disciplinar la figura más adecuada para pensar los efectos del dispositivo religioso en la U3? Reconocemos que las iglesias evangélicas-pentecostales “ofrecen valores que aumentan la autoestima [...], brindan una red de apoyo [...], permiten desarrollar la habilidad de liderar grupos, de hablar en público y de organización y movilización” (Frigerio 1994, 22), pero también consideramos que las particularidades del encierro provocan una reconfiguración de dichas condiciones adaptativas, al transitar el umbral de egreso de la prisión. Allí, las disposiciones tácticas son múltiples y en dicha multiplicidad identificamos el juego de la sumisión-insumisión, de la pertenencia-no-pertenencia, de los emplazamientos y los desplazamientos. En este contexto, las subjetividades no son pasivas con respecto a las disciplinas que las atraviesan, sino que forman parte activa de sus propias construcciones subjetivas.

Esto implica que el preso, luego de una extensa trayectoria en el encierro, pueda hacer una lectura del orden de la interacción en la cotidianidad carcelaria y, a partir de esa lectura, ejercite disidencias tras la aparente sumisión. Ese juego de apariencias y disidencias se presenta en el saludo formal a las autoridades (actos de deferencia), en soportar un insulto que busca una reacción, en reafirmar la pertenencia religiosa como manifestación de la no-pertenencia al dispositivo carcelario. El contexto de inscripción de las disposiciones tácticas del discurso religioso que

aquí analizamos es el umbral de egreso de la prisión, y eso es algo que no debemos perder de vista. Si bien el ordenamiento social de los pabellones religiosos puede identificarse también en prisiones con perfiles institucionales disímiles al de la U3, la dinámica que adquiere el discurso religioso en situaciones de egreso carcelario tiene particularidades que la diferencian. Estas están signadas por la cercanía del afuera, la permanente proyección de una temporalidad en transición y la disposición a escapar de los objetivos institucionales, no enfrentándose a los actores carcelarios, sino reconociendo las reglas del juego, aceptándolas, y reconfigurándolas —consciente e inconscientemente— en modos de interacción en los que prevalecen el respeto y la obediencia. Sin embargo, no debemos dejar de señalar el riesgo que esa dinámica relacional conlleva, en tanto que aceptar una agresión verbal puede configurarse como insumisión y, al mismo tiempo, dar inicio a una agresión mayor que ponga en riesgo la vida de los detenidos. El límite entre la reconfiguración táctica de los discursos religiosos y el exceso de arbitrariedades es sumamente lábil y sinuoso. Ante eso, debemos exigirnos una permanente vigilancia epistemológica sobre nuestros análisis, para que la dinámica de la sumisión-insumisión no se confunda con la justificación de un juego institucional perverso en el que los malos tratos y abusos hacia los detenidos sean naturalizados y, por tanto, aceptados.

Al finalizar este escrito, tal vez podamos darle sentido al título de este trabajo, que expresa la paradoja de la insumisión en la sumisión, de las condiciones de posibilidad en las imposibilidades (de movimientos, de decir, de hacer). Ese juego implica una reconfiguración táctica de los discursos, que habilita una lectura del fenómeno religioso en las cárceles como represión, pero también como producción. Nos aferramos a tal carácter productivo para pensar cómo las sumisiones son, en sí mismas, la condición de posibilidad de las insumisiones en un escenario como el de la U3 de la ciudad de Rosario, en donde las rejas, los guardias, los papeles desvencijados y las cruces forman parte del día a día.

Referencias

- Algranti, Joaquín.** 2012a. “¿Cuando ellos tengan dos mil años, hablamos!”. Sociología de los capellanes en las cárceles bonaerenses”. *Revista Question* 36. Consultado el 14 de febrero de 2013. <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewArticle/1596>.
- . 2012b. “La realidad carcelaria y sus variaciones religiosas. Un estudio sobre las

formas de habitar los pabellones evangélicos”. *Revista de Ciencias Sociales* 22: 27-43.

- Andersen, María Jimena.** 2012. “Los pabellones evangelistas en las cárceles del Servicio Penitenciario Bonaerense. Antagonismos entre las perspectivas micro y macrosociológica en el estudio de la prisión”. En *Seminario de estudios comparados sobre las estrategias del gobierno de la cárcel neoliberal en Argentina y en Francia*, editado por el Grupo de Estudios sobre Derecho Penal y Derechos Humanos

- (GESPyDH), 188-205. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Bastian, Jean Pierre.** 1997. *La mutación religiosa de América Latina*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2011. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa”. En *Creer y poder hoy*, editado por Clemencia Tejeiro, Fabián Sanabria y William Beltrán, 453-468. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bodei, Remo.** 1995. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brardinelli, Rodolfo Luis.** 2012. “De iglesias y pabellones inventados. Paradigmas carcelarios y ‘conversiones religiosas’”. *Revista de Ciencias Sociales* 22: 7-26.
- Concha, Nury.** 2009. “Libertad entre los cautivos: aproximación al proceso de construcción de la identidad carcelaria pentecostal en el Complejo de Cumplimiento Penitenciario en Alto Hospicio”. En *Voces del pentecostalismo latinoamericano: identidad, teología, historia III*, editado por Juan Sepúlveda et al., 101-120. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Daroqui, Alcira.** 2009. “‘Dios agradece su obediencia’: la ‘tercerización’ del gobierno intramuros en la cárcel de Olmos”. Ponencia presentada en el XXVII Congreso ALAS, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques.** 1998. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Foucault, Michel.** 2004a. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- . 2004b. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 2008. *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freston, Paul.** 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frigerio, Alejandro, ed.** 1994. *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Goffman, Erving.** 1997. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2001. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gouvêa Mendonça, Antonio.** 1989. “Un panorama de protestantismo brasileiro actual”. En *Cuadernos do ISER 22. Sinais dos tempos: tradições religiosas do Brasil*, 86-92. Río de Janeiro: ISER.
- “Iglesia cristiana Cristo, Rey de Gloria”.** En *Desarrollocristiano.com*. Consultado el 13 de diciembre de 2013. <http://www.desarrollocristiano.com/directorio.php?p=1&c=3>.
- Lalive D’Epinay, Christian.** 1968. *Refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Miguez, Daniel.** 2012. “Canonizaciones y moralidades en contextos de pobreza urbana. Las lógicas del orden y la transgresión en la Argentina de fines del siglo XX”. *Revista Cultura y Religión* 6 (1): 241-274.
- Scott, James.** 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México D. F.: Era.
- Stoll, David.** 1990. *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*. Cayambe (Ecuador): Abya-Yala.
- Willems, Emilio.** 1967. *Followers of the New Faith. Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Wynarczyk, Hilario.** 2009. *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*. San Martín: Unsam Edita.