

‘Instituciones Educativas e Identidades Marginales. Las Estrategias Reeducativas del Sistema Argentino de Minoridad en una Perspectiva Comparativa.’.

Míguez, Daniel; Roovers, Alejandra.

Cita:

Míguez, Daniel; Roovers, Alejandra (1999). *‘Instituciones Educativas e Identidades Marginales. Las Estrategias Reeducativas del Sistema Argentino de Minoridad en una Perspectiva Comparativa.’. Alternativas. Revista del Centro de Producciones Educativas, (XI), 103-116.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/16>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pmkS/YQE>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Instituciones Educativas e Identidades Marginales

Las Estrategias Reeducativas del Sistema Argentino de Minoridad en una Perspectiva Comparativa

Lic. Alejandra Roovers¹

Dr. Daniel Míguez

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone analizar las estrategias organizacionales del sistema argentino de minoridad destinadas a reeducar a menores con reiterados comportamientos contrarios a la ley penal. El análisis se realizará en una perspectiva comparativa entre instituciones que usualmente no son objeto de este tipo de aproximación. En concreto se compararán a las instituciones de minoridad con las iglesias pentecostales. Obviamente, la elección de dos instituciones aparentemente tan dispares requiere algún tipo de explicación.

Consideramos que existen al menos tres rasgos comunes que justifican un paralelo entre las instituciones de minoridad y las iglesias pentecostales. La primer dimensión es que ambas organizaciones tratan con integrantes del mismo sector social. Tanto las iglesias pentecostales como las instituciones de minoridad atienden a una población proveniente de los estratos más pobres de la sociedad. Incluso, ambas tratan con personas que dentro de los sectores pobres asumen ‘conductas desviadas’ (alcoholismo, drogadicción, violencia familiar, criminalidad) de acuerdo a los parámetros socialmente establecidos. Además de esta coincidencia existe otra: al igual que las instituciones de minoridad las iglesias pentecostales se proponen reeducar a los sectores con conductas desviadas para lograr su adaptación al estilo de vida socialmente predominante (Mariz, 1994; Míguez, 1998). Un punto de contraste llamativo, que justifica aún más la perspectiva comparativa, es que las iglesias pentecostales suelen lograr un éxito mayor en la reeducación y readaptación social de personas con conductas desviantes que las

instituciones de minoridad². Este último hecho da lugar a una de las preguntas que guiará nuestra investigación de aquí en más: ¿qué es lo que explica este éxito diferencial entre las instituciones de minoridad y las iglesias pentecostales?

Antes de avanzar más en la comparación propiamente dicha se hacen necesarias algunas advertencias teóricas. Este artículo abordará a las instituciones de minoridad y a las iglesias pentecostales como instituciones educativas. Esto se debe a que consideramos a la educación desde una perspectiva antropológica. Es decir, consideramos como procesos educativos a todos aquellos que implican la transferencia intergeneracional de la cultura. Este proceso conlleva siempre la construcción de un individuo socialmente competente; es decir, portador de un saber y unos hábitos y prácticas sociales que lo hacen capaz de vivir integradamente dentro del cuerpo social del que proviene (Spindler, 1993; García Castaño y Pulido Moyano, 1994). En síntesis, consideramos que los procesos de reeducación y readaptación social conducidos dentro de las instituciones de minoridad y de las iglesias pentecostales son procesos educativos, al menos en el sentido amplio que hemos otorgado al término aquí.

Nuestro interés por aprovechar avances teóricos en el campo de la sociología de la religión nos obliga a hacer aquí una aclaración complementaria. Consideramos que las conductas desviadas de las personas son solo el emergente o la manifestación externa de una constitución social más profunda que conceptualizaremos con la noción de identidad social. De forma tal que consideramos que las acciones desviadas de las personas en general y de los menores en particular son la expresión de su identidad social. Consecuentemente, los intentos de reeducación llevados adelante en las organizaciones mencionadas implican necesariamente un intento

¹ Agradecemos a la Fundación Antorchas el apoyo económico brindado para la concreción de la presente investigación.

² Las dificultades del sistema argentino de minoridad para lograr la readaptación de los menores queda demostrado por las estadísticas actualmente disponibles. Aproximadamente el 50% de los menores salidos del sistema de minoridad reinciden en el delito (Larrandart y Otano 1992:89) y aproximadamente el 70% de los mayores actualmente presos estuvo anteriormente en algunas de las instituciones de minoridad. Como contrapartida, una

por transformar la identidad de las personas. Como se verá en la sección siguiente, la articulación entre las nociones de identidad, conducta y reeducación nos permitirá conectar la problemática bajo análisis con cuestiones vinculadas al poder social, y también aprovechar importantes contribuciones teóricas hechas por la sociología de la religión a los procesos de educación y reeducación, o de construcción identitaria y cambio de identidad. Luego de esta discusión teórica podremos abocarnos al ejercicio comparativo propuesto.

Identidades y Estrategias Organizacionales de Reeducación

El concepto de identidad tiene una genealogía relativamente extensa que será imposible recorrer aquí en toda su variedad. Nos contentamos, simplemente, con marcar algunas de sus características principales. Según reconoce Jenkins (1996), el concepto de identidad tiene su origen en los trabajos de Mead y, sobre todo, en los desarrollos que sobre las ideas de este autor hicieron los representantes de la sociología fenomenológica. En general estos autores han definido la identidad social como la pertenencia grupal que posee un individuo, y que determina su comprensión de la realidad, de sí mismo dentro de ella, incidiendo por eso sobre sus prácticas sociales (Berger y Luckman, 1983; Larrain, 1994; Jenkins, 1996). En este sentido puede decirse que la identidad es resultado de procesos educativos, tanto de procesos de orden escolarizado como no-escolarizado que es el que corresponde al tipo analizado en este trabajo.

El concepto de identidad, en la percepción de Jenkins, ha estado destinado a resolver un problema de vieja data: el de cómo pensar lo social como producto combinado de procesos objetivos y subjetivos, de condicionantes estructurales y de la agencia humana. En el planteo clásico de Berger y Luckman ya puede notarse cómo su definición de identidad da cuenta del planteo precedente.

cantidad muy significativa de estudios etnográficos sobre el pentecostalismo muestran su capacidad para generar

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

Esta claro en el párrafo anterior que las identidades sociales son producto de un determinado orden social, pero que a su vez son un dispositivo subjetivo relativamente autónomo que incide de la constitución de ese orden. Así, el concepto de identidad permite pensar al orden como condicionante de la acción de los sujetos sociales, pero también como producto de esa acción. El tema que está tal vez ausente del planteo anterior es el de la diversidad de identidades sociales presentes en una sociedad y cómo la diferenciación de identidades esta vinculada al problema del poder y el orden³.

Varios autores han señalado que posiciones diferenciadas en la estructura social dan lugar a identidades diferentes y, en algunos casos, opuestas. La constitución del orden social implica que algunos sectores logran imponer sus propias prácticas y representaciones como legítimas mientras otras permanecen como ilegítimas. Las instituciones que analizamos aquí justamente son instituciones que intentan la imposición de prácticas y representaciones funcionales al orden; actuando, además, sobre personas portadoras de identidades que rompen con ese orden -- los menores marginales. Lo que nos interesa conocer son los mecanismos reeducativos de es-

la readaptación (Martin, 1990; Canales *et al.* 1991; Brusco, 1995; Cox, 1995).

³Hay dos líneas diferenciadas dentro de las cuales se ha reconocido estos hechos. Por un lado, autores posmodernos han planteado la dilución de las identidades afirmando que la pluralidad de perspectivas de la realidad y la velocidad de las transformaciones sociales en la sociedad actual vacían de sentido a la idea de identidad (Giddens, 1984; 1990 Lyotard, 1984). Otros autores, como Bourdieu (1990) o Larraín (1994), plantean la idea de

tas instituciones utilizados para inducir la nueva identidad. Esto nos permitirá percibir también cuáles son los mecanismos mediante los que se proponen educar para la integración armoniosa al orden social, en qué grado logran esto y en qué medida son exitosamente resistidas.

Un enfoque productivo sobre este problema ha sido desarrollado en la sociología de la religión en el tratamiento del proceso de conversión religiosa que ha sido definida, justamente, como una ‘transformación de la identidad’ (McGuire, 1992). Greil y Rudy (1983), han analizado diversas teorías sobre los procesos de conversión en lo que ellos denominan *Identity Transformation Organizations* (Organizaciones para la Transformación de la Identidad, de ahora en más OTI). El concepto de OTI de los autores es atractivo para nosotros porque justamente toma la noción de que la conversión como transformación de la identidad no es propia de instituciones religiosas solamente. Existen diversos tipos de instituciones, seculares y religiosas, cuya finalidad es la ‘conversión’. Así, el concepto de OTI puede aplicarse perfectamente para comparar juzgados de menores e iglesias pentecostales.

Greil y Rudy (1984) toman la noción de Berger y Luckman (1983) de socialización, que refiere a procesos educativos y particularmente el concepto de ‘alternación’ que refiere a la resocialización o reeducación en una nueva perspectiva de la realidad. Basados en esta idea proponen que en toda organización dedicada a la conversión (que en nuestro caso podemos entender como reeducación) existe un mecanismo de rechazo de la identidad anterior (prácticas y representaciones de la realidad previas), además de procedimientos que instituyen la nueva identidad en el individuo. Los dos componentes fundamentales de esta resocialización son, por un lado, una base social (que puede identificarse con la noción de que las identidades van acompañadas de redes sociales que las sostienen Stark y Bainbridge, 1984) y, por otro

que hay una fuerte incidencia de los condicionamientos sociales en la constitución de la percepción de la sociedad y de las prácticas; esto involucraría en la visión de estos autores al desarrollo de las relaciones de poder.

lado, una base conceptual. Es decir, nuevas definiciones de realidad y un grupo social portador de esas definiciones con el que el individuo pueda interactuar. Estos elementos constituyen la ‘estructura de plausibilidad’ que permitirá que el individuo acepte las nuevas definiciones de realidad propias de su nueva identidad.

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

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

Es notorio como pese al análisis exhaustivo del proceso de conversión que han hecho Greil y Rudy, no han reparado en la utilidad de la teoría sobre los ritos para interpretar esta última etapa de la reeducación. Si bien no hay espacio para analizar esto exhaustivamente aquí, si queremos hacerlo al menos someramente. La acción ritual ha sido definida como aquella que contiene una cualidad formal, que sigue secuencias estructuradas y estandarizadas realizadas en forma repetitiva en ciertos tiempos y lugares y que están imbuidas de unos significados particulares (Turner, 1983). Como fue originariamente establecido en la tradición durkheimiana, los ritos colaboran en el establecimiento de la cohesión grupal. Este efecto cohesivo proviene del hecho de que los ritos ligan al individuo con una comunidad de otros significantes a través de la representación simbólica y emotiva de concepciones compartida de la realidad (Kertzer, 1988: 63). Es decir, que los ritos refuerzan la pertenencia grupal mediante la puesta en escena, por actuación conjunta y coordinada, de los sentimientos colectivos. Estos sentimientos permiten, además, una comprensión compartida de la realidad. En síntesis, ‘los ritos son el punto de contacto entre la coerción moral externa de orden grupal y los sentimientos internos e imaginación del actor individual.’ (Munn, 1973: 583).

En conclusión podemos afirmar que las identidades sociales son formas particulares de percibir la realidad inducidas mediante un proceso educativo o reeducativo. En las sociedades modernas existe una pluralidad de identidades sociales, dentro de esta pluralidad algunos tipos de identidad introducen tal grado de contraste con la cultura dominante que implican una amenaza al orden social. Estas son las identidades marginales, para nuestro caso la identidad de menores con causas penales. En su afán de mantener el orden social, el estado genera instituciones que, utilizando la teoría de Greil y Rudy podríamos denominar Organizaciones Transformadoras de Identidad que consideramos aquí como instituciones educativas. Estas organizaciones están caracterizadas por poseer algunos mecanismos destinados a la reeducación identitaria. Nuestro objetivo en el presente trabajo es comparar dos instituciones pensándolas

como organizaciones educativas transformadoras de identidad y, justamente, adelantar algunas hipótesis de por qué unas son más eficaces que otras en este proceso. Esto lo haremos incluyendo algunas descripciones someras del tipo de mecanismo que opera en cada una de ellas.

Instituciones de Minoridad e Iglesias Pentecostales

Si nos aproximamos a una iglesia pentecostal desde la mirada propuesta por Greil y Rudy pueden observarse los distintos pasos que la institución implementa para lograr la transformación de la identidad. Generalmente el proceso de conversión comienza cuando una persona se acerca a una congregación en busca de ayuda debido a algún problema personal (generalmente este tiene que ver con crisis familiares, de salud o económicas). Cuando la persona llega en estas circunstancias a la iglesia comienzan a funcionar rápidamente lo que Greil y Rudy han llamado el proceso de encapsulamiento. Por un lado, miembros de la congregación comienzan a visitar frecuentemente al potencial nuevo miembro, invitándolo a reuniones y actividades. Este tipo de procedimientos induce a un aislamiento físico de sus anteriores contactos sociales, debido a lo demandante de la vida congregacional. Por otro lado, en el discurso pentecostal el origen de los males que el creyente experimenta es normalmente atribuido al mundo (identificado como todo contacto social o actividad desarrollada fuera de la congregación). Este tipo de discurso tiende a hacer ideológicamente refractario al potencial creyente de sus anteriores percepciones de realidad y a discursos o propuestas alternativas a las que presenta la propia iglesia. Normalmente durante la primer etapa de la vida de un converso, la construcción de explicaciones sobre el problema que lo aqueja, y de las actividades y elementos doctrinarios con los que entra en contacto son expuestos por un miembro de la congregación que se vuelve afectivamente cercano al nuevo converso. Se dan así las primeras etapas descriptas por Greil y Rudy.

Una vez cumplida esta primer etapa de incorporación afectiva y cognoscitiva a la congregación comienza una segunda instancia. Esta instancia implica el surgimiento de explícitas demandas de adhesión por parte del nuevo miembro. En general estas se manifiestan en exigencias que van desde requerir el apoyo económico hasta pedir que participe activamente en la organización de actividades. La etapa final consiste en inducir al nuevo miembro a recibir el ‘bautismo por el espíritu’. Este bautismo implica un acto ritual, generalmente celebrado al final del servicio religioso, en el que el creyente incorpora ritualmente al Espíritu Santo en su cuerpo, acto que se acompaña usualmente con experiencias de glosolalia. El bautismo en el espíritu constituye, además del rito de pasaje por excelencia de los pentecostales, un núcleo doctrinario fundamental ya que desde el punto de vista de las verdades fundamentales del pentecostalismo la recepción personal del Espíritu Santo es la señal divina de la salvación. Esta experiencia, emocionalmente muy poderosa, marca entonces la adhesión del creyente a su nueva identidad religiosa; pero también la incorporación emotiva de las verdades doctrinales. Este tipo de rito es repetido en cada celebración religiosa dominical, de manera tal que la pertenencia identitaria es reforzada cotidianamente en la experiencia del creyente.

Realizada esta somera descripción del proceso de incorporación identitaria en una congregación pentecostal, pasemos ahora a observar que ocurre en las instituciones de minoridad. Una de las primeras diferencias entre lo que sucede en una iglesia pentecostal y una institución de minoridad se vincula al carácter coercitivo de unas instituciones en contraste con otras. La incorporación a una comunidad pentecostal implica siempre un acto voluntario por parte del converso; en tanto, la incorporación a instituciones de minoridad es consecuencia de una determinación ajena al individuo y de competencia exclusiva, para casos penales tanto como asistenciales, del fuero de menores. Por esto asume características coercitivas y en nada deriva de la tensión identitaria del sujeto y una búsqueda vital para resolverla.

Hasta ser internados, y aún durante su internación (ya sea de modo transitorio hasta tanto se concluyan los procedimientos judiciales correspondientes, o bien luego de las disposiciones que devengan de ese proceso) el menor se incorpora a la institución entrando en contacto, por una parte, con funcionarios de diversas jerarquías: peritos y, además, en caso de estar internado, con miembros de los equipos interdisciplinarios de los establecimientos internativos y con los técnicos de minoridad que estarán a su cuidado en la vida cotidiana dentro del establecimiento.

Estos funcionarios institucionales tienen injerencia en la vida del menor por ser socialmente definidos como portadores de un saber técnico que los habilita para esto. De manera tal que las relaciones sociales que se entablan entre estos funcionarios y los menores están mediatizadas por vínculos de autoridad basados en una supremacía moral y cognoscitiva que la sociedad otorga a estos agentes socializadores de instituciones de menores. Esta distancia afectiva se manifiesta también como distancia cognoscitiva, el vocabulario, las categorías analíticas, la caracterización de las relaciones familiares, de pares, etc. provenientes del conocimiento técnico efectuada por los agentes del sistema suelen ser poco apelativas para el mundo cognitivo en el que habitan los menores. Esta doble distancia, afectiva y cognitiva, afecta también la eficacia de los procesos tendientes a la necesaria inducción a percibir la propia identidad social como una identidad 'inadecuada' (recordemos aquí que el ingreso del menor a la institución no resulta de su expresa voluntad, basada en la percepción de tensiones identitarias).

Por otra parte, las relaciones sociales de mayor proximidad afectiva, las cara a cara, se entablan entre los técnicos de minoridad y los otros menores alojados en el establecimiento. El primer tipo de contacto, que en general se basa en procedimientos discursivos que intentan dismantelar en los menores su anterior visión de la realidad interiorizada subjetivamente, compite todo el tiempo con el estilo de vida cotidiano que se desarrolla horizontalmente entre los menores. Estos, alejados de las miradas de los adultos, conviven sobre la base de las reglas

interiorizadas tempranamente en su medio social de procedencia. Esto implicará que la relación de identificación afectivo-cognitiva sea más próxima con su grupo de pares (portadores de la identidad disidente) que de los agentes profesionales que intentan transmitir la nueva identidad.

La vida cotidiana en estos establecimientos esta organizada sobre la base de “reglas” (régimen de vida o convivencia) impuestos por la institución, cuyo cumplimiento presupone la adhesión de los menores al contenido cognitivo, social y cultural que esas reglas representan; y un conjunto de procedimientos y técnicas de socialización tendientes a instituir en la subjetividad de los menores una nueva perspectiva respecto de la realidad, centrada en el orden social hegemónico. En esto consiste básicamente el proceso de formación y reeducación que se instrumenta en establecimientos internativos de este tipo, en pro de la transformación identitaria. La manifestación fehaciente de la adhesión a las reglas --a través de comportarse como las reglas lo indican--, es la medida de la que toma cuenta el establecimiento para evaluar el proceso de acercamiento del menor a la externación. Esto, sin observar, para cada caso, si se trata de una verdadera reasignación de sentido respecto de los diversos componentes presentes en la realidad subjetiva --incluida la identidad-- o bien una forma adaptativa para evitar sanciones y afectar, por el retraso, el proceso de externación o egreso del establecimiento. De donde, la etapa final del proceso, etapa de preegreso, no representa para todos los casos el transito del sujeto de su condición de ‘miembro probando’ de una nueva identidad social a ‘miembro pleno’ de ese tipo de identidad social.

Además de lo precedentemente expuesto, creemos que la permanencia de los menores en estos establecimientos tiene otros dos problemas: primero, no implica la participación de los menores en procesos de importante compromiso afectivo; segundo, no siempre se alcanza una duración en el tiempo lo suficientemente amplia como para permitir al establecimiento desplegar todas las técnicas pedagógicas necesarias a la inducción de una nueva identidad. Este

proceso es interrumpido, en ocasiones por la propia fuga del menor; en otras por los reiterados traslados de los menores entre diversos establecimientos, de modo que el proceso es siempre un continuo comenzar; a veces por el egreso prematuro del menor con su grupo familiar de referencia, etc. Esto resulta un problema fundamental si recordamos que, según lo que planteamos, para que un proceso de reconversión identitaria sea eficaz deben producirse condiciones afectivas semejantes a las de la socialización primaria. En ella los mediatizadores de la realidad a interiorizar se constituyen en ‘otros generalizados’ con los cuales el individuo se identifica haciendo del mundo de esos otros su propio mundo y referenciando su identidad con relación a la identidad que estos otros le asignan.

Establecidas estas características de uno y otro grupo, podemos avanzar en la elaboración de conclusiones.

Conclusión

De lo expuesto hasta aquí se desprenden una serie de elementos que permitirían aventurar algunas conclusiones, por ahora tentativas, que explicarían el diferencial de eficacia entre iglesias pentecostales e instituciones de minoridad con relación a los procesos de reeducación. Un primer elemento diferenciador es que la condición de los sujetos que se acercan a las iglesias y las instituciones de minoridad es distinta. Generalmente quienes se acercan a las iglesias pentecostales suelen experimentar algún grado de tensión con su identidad. Si bien esto tal vez suceda en casos aislados con relación a los internados en el sistema de minoridad, no sucede en la mayoría de ellos. La diferencia es significativa para explicar el diferencial de eficacia. En un caso existe cierta predisposición a aceptar que la identidad anterior no es adecuada y por lo tanto a reemplazarla por una nueva, en el otro caso esta percepción no está instalada y debe partirse de una etapa anterior: es decir, debe inducirse esta percepción.

Una segunda diferencia es que los pentecostales logran rápidamente establecer otros significantes que viabilizan el proceso reeducativo. Las instituciones de minoridad no poseen mecanismos que integren a los menores con las autoridades oficiales. Por este motivo quienes definen la experiencia son otros menores aún portadores de la identidad marginal, así se dificulta la posibilidad de una redefinición adecuada a una identidad más socialmente aceptable que es la que buscan las instituciones oficiales. Esta observación se complementa con otra, menos patente en la descripción anterior, pero que de todas formas debería ser incluida aquí. Esto es que a diferencia de las iglesias pentecostales, las instituciones de minoridad no parecen poder articular en forma discursiva los contenidos de la nueva identidad a transmitir, ni haber establecido los recursos de legitimación de la nueva perspectiva y aniquilación de la visión anterior. Esto es, en el caso de las instituciones de menores, el nuevo tipo de identidad social se formula solo como una definición jurídica: identidad no delictiva. Pero no se explicitan ampliamente otros aspectos de la identidad social del menor marginal. Así, podemos preguntarnos que posibilidades existen de que puedan formularse claramente los contenidos de la nueva; cuál es el cuerpo conceptual por el que se intentan aniquilar la realidad antigua y cuál la colectividad educativa o estructura de plausibilidad que la mediatizará para el menor marginal.

En esta misma línea puede descubrirse otro factor diferencial, el de la carencia de elementos rituales en el caso del comportamiento oficial de las instituciones de minoridad, y la relevancia de estos en las iglesias pentecostales. Los rituales coadyuvan a definir el pasaje de identidad, escenifican el compromiso con la nueva perspectiva del mundo, con los nuevos roles a jugar en él, y el abandono de la identidad pasada y sus roles. La falta de actos rituales limita la eficacia de una organización en la transmisión de una nueva realidad cultural, minando la capacidad reeducativa de la institución.

BIBLIOGRAFIA

Bainbridge, William; Stark, Rodney. (1980) 'Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects.' *American Journal of Sociology*. Vol. 85, No. 6.

Berger, Peter; Luckman, Thomas (1983) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, etc.: Amorrortu.

Brusco, Elisabeth (1995) *The Reformation of Machismo*. Austin: University of Texas Press.

Canales, M.; Palma, S.; Villela, H. (1991) *En Tierra Extraña*. Santiago de Chile: Amerindia.

Carranza, Elías; García-Mendez, Emilio (1992) 'El derecho de menores como derecho mayor'. En: Carranza, E.; García-Mendez, E. (comps.), *La condición jurídica de la infancia en América Latina*. Buenos Aires: Galerna.

Cox, Harvey (1995) *Fire From Heaven*. New York, etc.: Addison-Wesley Publishing Company.

García-Castano, J. ; Pulido-Moyano, R. (1994) *Antropología de la Educación*. Madrid: Eudema.

García-Mendez, Emilio (1997) *Derecho de la infancia-adolescencia en América Latina*. Colombia: Forum Pacis.

Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge, etc.: Polity Press.

Greil, Arthur; Rudy, David (1983) 'Conversion to the world view of Alcoholics Anonymous: A refinement of conversion theory.' *Qualitative Sociology*. Vol. 6, No. 1.

Greil, Arthur; Rudy, David (1984) 'What have we learned from process models of conversion? An examination of ten case studies.' *Sociological focus*. Vol. 17, No. 4.

Greil, Arthur; Rudy, David (1984) 'Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations.' *Sociological Inquiry*. No. 54.

Jenkins, Richard (1996) *Social Identity*. Londres, etc.: Routledge

Kertzer, David (1988) *Ritual Politics and Power*. Berkeley: University of California Press.

Larraín, Jorge (1994) *Ideology and Cultural Identity*. Oxford, etc.: Polity Press.

Mariz, Cecilia (1994) *Coping with poverty. Pentecostals and christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.

Martin, David (1990) *Tongues of Fire*. Oxford, etc.: Blakwell

McGuire, Meredith (1992) *Religion. The social context*. Belmont: Wadsworth publishing company.

Míguez, Daniel (1998) *Spiritual Bonfire in Argentina. Contrasting current theories with an ethnographic account of pentecostal growth in a Buenos Aires' suburb*. Centre for the Study and documentation of Latin America.

Munn, Nancy (1973) *Symbolism in Ritual Context: Aspects of Symbolic Action*. En: John Honigmann (comp.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally.

Otano, Graciela (1992) 'Desarrollo de los tribunales de menores en Argentina: 1920/1983.' En: Carranza, E.; García-Mendez, E. (comps.), *La condición jurídica de la infancia en América Latina*. Buenos Aires: Galerna.

Raffo, H.; Rodriguez, M.; Vazquez-Berrosteguieta, J. (1986) *La protección y formación integral del menor*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Spindler, G.D. (1993) 'La transmisión de la cultura'. En: *Lecturas de Antropología para Educadores*. Buenos Aires: Trotta.

Turner, Victor (1983) *The Ritual Process*. New York: Cornell University Press.