

RELIGIÓN Y DESVIACIÓN: UNA TEMÁTICA OLVIDADA.

Míguez, Daniel.

Cita:

Míguez, Daniel (Diciembre, 2004). *RELIGIÓN Y DESVIACIÓN: UNA TEMÁTICA OLVIDADA*. VII Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad Nacional de Córdoba, Villa Giardino, Córdoba.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/28>

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



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>.

RELIGIÓN Y DESVIACIÓN: UNA TEMÁTICA OLVIDADA

COMISIÓN DE ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
VII CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Daniel Míguez
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional del Centro
de la Provincia de Buenos Aires
Correo Elec.: dsmiguez@arnet.com.ar
Tel.: (02293) 430142

1.-Introducción

Religión y desviación no son usualmente asociadas. Tradicionalmente las ciencias sociales han tratado a la religión como justamente aquello que se opone a la desviación. En el sentido político, la religión ha sido pensada como aliada del *status quo*, como esencia del orden social, y por lo tanto como opio, como instrumento que adormece la conciencia impidiéndole concebir el cambio como algo históricamente asequible. Ocasionalmente se ha aceptado que la religión puede canalizar la protesta social, como en los movimientos utópicos y milenaristas, pero en general se interpretan estos movimientos como estallidos ocasionales que finalmente, a modo de catarsis, solo expresan el disenso para facilitar la continuidad del orden. Si bien estas discusiones son relevantes, no representan el foco de lo que aquí intentamos discutir. Además de plantear la cuestión de las relaciones entre religión y orden social, las ciencias sociales han, en ocasiones, analizado el rol de las religiones desviantes no en un sentido político sino cultural: Aquellas que por sus ritos y doctrinas se apartan de los modelos culturales dominantes, van a contrapelo del substrato cultural de las religiones hegemónicas en una sociedad determinada. También ocasionalmente las ciencias sociales han abordado las relaciones entre religión y delito, entonces ya no pensando en la desviación cultural como sería el caso anterior, sino directamente en la desviación como transgresión normativa. El presente trabajo se propone reconstruir las estructuras conceptuales centrales utilizadas

para pensar las relaciones entre religión y desviación particularmente en estos últimos dos casos, mostrando que hay una serie de prácticas religiosas que quedan fuera de este espectro conceptual y que requieren nuevas nociones a desarrollar en el estudio de las relaciones entre religión y desviación. Para mostrar esto empezaremos sintentizando los planteos referidos a religiones culturalmente desviantes, y luego veremos como se ha tradicionalmente pensado las relaciones entre religión y delito.

2.-Sectas, Cultos, Comunidades Utópicas y Devociones Populares

En la tradición sociológica, las nociones de sectas, cultos y comunidades utópicas han sido las formas predominantes para pensar a la religión como desviación cultural. En este contexto, tal vez podrían pensarse a las devociones populares como una forma muy particular de ‘religión desviada’, que no ha sido tradicionalmente conceptualizada junto a las anteriores, pero que puede de alguna manera ingresarse a esa tipología. Veamos.

Retomando definiciones tradicionales ya propuestas por Troelsch, Stark y Bainbridge definen a las sectas como grupos que extremen el celo religioso, más allá de lo que lo hacen las religiones convencionales. Es decir, que su desviación no esta en que contravengan el orden moral propuesto por las religiones convencionales, sino en que promueven esos valores al extremo: Son desviantes en cuanto ‘demasiado religiosas’ (1996:104). Los cultos, por otro lado, son organizaciones religiosas que intentan substituir la cultura hegemónica por otra, que ha sido importada o creada por los líderes religiosos. Estos grupos pueden considerarse desviantes en cuanto su cultura es diferente de la que proponen las religiones establecidas dentro de la cultura de la que se trate. Es decir, que lo que puede considerarse un ‘culto’ en una sociedad puede dejar de serlo en otra. Así, un culto ‘importado’ no sería tal en su comunidad de origen. En la visión de Stark y Bainbridge no es claro que los cultos sostengan valores extremadamente conflictivos en relación a la sociedad de origen, en muchos casos sus doctrinas y prácticas son esencialmente inocuas e inofensivas (1996:105). Finalmente, las comunidades utópicas se asemejan bastante a las anteriores, solo que posiblemente el grado de separación o aislamiento en relación a la sociedad general es mayor, intentando usualmente establecer un santuario (en el sentido espacial, pero también en cuanto

sistema de relaciones sociales restringido) en el que la utopía propuesta por la doctrina religiosa pueda ser experimentada con el mayor grado de pureza posible.

Todas estas maneras en que la religión promueve o se asocia a la desviación, si bien rompen con varios de los estudios anteriores al mostrar que el único rol posible de la religión no es plantear la conformidad, dejan fuera un espectro de formas en que se asocian la religión y la desviación muy usuales en el caso Argentino, como lo son las devociones populares. Nos interesa resaltar dentro de las devociones populares algunos rasgos específicos que seguramente están más presentes en algunas de ellas que en otras. A nuestro entender, las devociones populares consisten en la emergencia de figuras religiosas que surgen independientemente de la consagración oficial por parte de religiones establecidas. Su consagración como figuras con poder sagrado esta dado por la creación de tradiciones, usualmente orales, que producen los sectores populares. De acuerdo a la tradicional visión de Oscar Lewis, emergen como resultado de la desconfianza y el descontento que los sectores con menor reconocimiento social tienen en relación a las iglesias establecidas. Siguiendo lo indicado por Frigerio (1999) estas devociones, la mayoría de ellas en la periferia del Catolicismo oficial, surgen como una manera de reestablecer la magia (la búsqueda de compensadores específicos) en contraposición a una doctrina oficial de índole más vale religiosa (se proponen compensadores genéricos). De esta forma las devociones populares construyen figuras a los márgenes de las religiones oficiales que intentan reestablecer como elemento central la posibilidad de que las fuerzas trascendentes intervengan en la vida cotidiana en problemas puntuales y específicos de sus fieles. Si bien esta ha sido casi una constante en el Catolicismo, podría verse un proceso análogo en la emergencia de los neopentecostalismos al interior del campo evangélico (Frigerio, 1999).

Además de estas características, las devociones populares suelen ser ámbitos en los que se afirman una estética y unas prácticas contrastantes con las de las figuras presentes en la religiosidad establecida. Adicionalmente, los valores afirmados en las devociones populares también suelen tener algún grado de disonancia con lo establecido. De manera tal que las devociones populares pueden considerarse manifestaciones religiosas desviantes en cuanto implican la constitución de figuras religiosas que desconocen la doctrina de las religiones oficiales, afirman una doctrina religiosa

alternativa rescatando la importancia de la magia que es menos considerada en la religiones establecidas y además suelen afirmar una estética y unos valores también distantes de la religión oficial. Un punto de diferenciación muy significativo entre esta forma de religión desviante y las sectas, cultos o comunidades utópicas es que las devociones populares no necesariamente conforman grupos o redes sociales estables. No están construidas dentro de un entramado de redes sociales primarias, y tampoco en muchos casos pueden decirse que formen parte de comunidades morales muy extendidas. De todas maneras, tampoco puede aseverarse totalmente que no haya ningún sistema de valores sostenido por las devociones populares o que no existan ninguna red o entramado social en el que estos se asienten. De forma tal, que sin llegar a tener la estructura social de una secta o de una comunidad utópica, las devociones también generan comunidades de personas que al menos en algunos aspectos de su fe religiosa se distinguen del conjunto de la comunidad. Recientemente han surgido en la Argentina algunas devociones que van más allá de una mera disidencia religiosa, y se vinculan más directamente a una 'cultura de la transgresión' o subcultura delictiva. Estas devociones superonen dos maneras de desviación, el apartamiento de las religiones oficiales sumado al apartamiento de la estructura legal. Poder avanzar sobre este terreno nos lleva a una nueva temática, la de las relaciones entre religión y delito. Veamos hasta donde el estado actual de la cuestión nos permite agregar algo sobre estos temas.

3.-Religión y Delito

Lo primero que debe decirse al ingresar a este terreno, es que salvo por una línea muy específica de trabajo de estudios cuantitativos, las etnografías acerca de la relación entre religión y delito son escasas si no nulas. Entonces, el único punto posible para comenzar a desandar terreno es esta serie de estudios cuantitativos que profundizaron acerca de las conexiones entre delito y religiosidad. Si bien existieron indagaciones y debates previos sobre los posibles efectos de la religión sobre la delincuencia (eg. Fitzpatrick, 1967), algunos incluso de influencia posterior (Middelton y Puttney, 1962), el punto marcante que articuló el debate posterior fue un estudio de Hirshi y Stark (1969) sobre las relaciones entre religión y delincuencia juvenil en California, en el que intentaban

establecer si la religión podía jugar un rol preventivo de la actividad delictiva. Las conclusiones de los autores fue que la creencia en el castigo divino o la asistencia regular a la iglesia no operaban como limitantes significativos del comportamiento desviante. En definitiva, afirmaban, quienes asisten a la iglesia es probable que también crean que ‘el éxito en los términos mundanos requiere, y por implicación justifica, romper normas morales.’(1969:205). Estas conclusiones tardaron unos cinco años en ser seriamente cuestionadas pero dieron, a partir de mediados de los setenta, lugar a una sistemática controversia sobre las relaciones entre religiosidad y delito. Aunque no pretendemos realizar una síntesis exhaustiva de los debates que se sucedieron a esta contribución inicial, parte de estos son relevantes a nuestro problema de investigación.

White y Burkett (1974) iniciaron la controversia al mostrar que la creencias en sanciones supraterrrenales tenían un efecto sobre ciertos tipo de transgresiones como el consumo de marihuana y alcohol, lo que llamaron delitos sin victimas (victimless crimes). Estos efectos diferenciales se producían por que estas formas de transgresión eran más fuertemente sancionadas por la moral religiosa que por la moral secular, mientras otro tipo de delitos como el robo, hurto, etc. recibían igual sanción en ambas. La conclusión a la que llegaron fue que la religión tiene un efecto inhibitorio allí donde sus prescripciones doctrinales contrastan más fuertemente con los valores de la comunidad en general (1974:460). Las observaciones de White y Burkett mostraron entonces que los efectos de la religión sobre el delito respondían a una compleja interrelación entre la moral secular de la sociedad mayor, los contrastes que la moral religiosa tenía con ella, y los tipos de delitos que implicaban transgresiones a unos códigos y no a otros. En el afán de analizar las complejas interrelaciones entre estos elementos, surgieron una serie de investigaciones que estudiaron los efectos de la religión sobre distinto tipo de delito (McIntosh, 1981), la posible disparidad de efectos disuasivos de distintas denominaciones (Jensen y Maynard, 1979; Hadaway et al., 1984; Cochran et al., 1988), los efectos diferenciados de la religión en adultos y juveniles (Grasmick, et al., 1991; Evans et al., 1995) y, sobre todo, lo que nos interesa aquí prioritariamente, la interrelación entre contexto y los efectos preventivos de la religión. Sobre esta cuestión se produjeron en realidad las primeras contribuciones significativas: Higgins y Albrecht (1977) al explorar las relaciones entre religión y desviación en Atlanta, Georgia encontraron que la

capacidad disuasiva de la religión era elevada. Sus conclusiones fueron que en lugares donde la religiosidad forma parte de la cultura en general, la efectividad de las creencias y asistencia a la iglesia es mayor, allí donde la religión no tiene relevancia cultural la efectividad decrece. De esta manera la diversidad de climas religiosos entre California y Georgia explicaba las discrepancias entre los trabajos de Hirshi y Stark y los de Higgins y Albrecht. En una segunda contribución Albrecht *et. al.* (1977) agregaron algunas sugerencias significativas, particularmente de orden metodológico. Según ellos un punto débil presente en las investigaciones precedentes había sido su concentración en ‘actitudes’ sin tener en cuenta la posible disociación entre estas y las conductas. Para superar este problema propusieron un modelo de medición de ‘consistencia contingente’, que supone que la asociación entre actitudes y conductas es mayor cuando existen contextos sociales condicionantes: cuando las expectativas de otros significantes (padres y pares) se condice con las actitudes promovidas por la religión, y entonces el estatus de una persona en su comunidad depende de ‘comportarse’ de manera consistente con los valores religiosos.

Estas contribuciones desplazaron claramente el eje de la discusión, ya no se trataba de saber si la religión tenía un efecto disuasivo sobre la delincuencia, sino en qué *contextos* los tenía. El peso de este consenso fue y aún es tan significativo que el propio Stark (1980; 1982; 1996) fue cambiando de posición. Incluso, estudios que se centraron en otros aspectos del problema, como los efectos diferenciales entre denominaciones, no pudieron escapar a la lógica que imponía la discusión sobre el contexto, concluyendo por ejemplo que las religiones ortodoxas eran mas eficaces no por que proscribieran en mayor grado la conducta desviante, sino por que conformaban comunidades más estrechas en las que el control social informal era mayor (Hadaway et al., 1984). Pese a este consenso general sobre la cuestión del contexto existía una diferencia, ya sugerida por los trabajos referidos, sobre la consideración de cuáles contextos eran más eficaces. El trabajo que Albrecht realizó con Higgins consideraba que la mayor efectividad de la religión se producía en comunidades con valores religiosos sostenidos por la mayoría de sus habitantes. Mientras que el modelo de consistencia contingente recortaba el sistema de influencias a las redes sociales inmediatas, a un sistema de relaciones primarias.

Quienes siguieron la primer línea de razonamiento promovieron la tesis conocida como de las ‘comunidades morales’ (Stark *et. al.*, 1980; 1982; Stark y Bainbridge, 1996). Esta posición fue claramente resumida por Stark *et.al.* (1982:7) quienes afirmaron: ‘religión only binds people to the moral order if religious influences permeate the culture and the social interactions of the individuals in question.’ Pero la posición de Stark fue rápidamente cuestionada (Evans, 1995:199). La crítica la llevaron adelante quienes, más en consonancia con la ‘consistencia contingente’, señalaban que la efectividad de la religión no se vinculaba a una suerte de ‘clima moral’ presente en la sociedad en general, sino a las influencias más directas de la red de relaciones inmediatas de una persona: la ‘vergüenza’ (shame and embarrassment) que impone la red religiosa (religious network) sobre una persona es el tipo de sanción informal que más previene la desviación. Son las redes sociales primarias en las que participan los miembros regulares de las congregaciones religiosas las que otorgan ‘realidad’ a las sanciones informales a la transgresión. (Grasmick *et al.*, 1991^a; Evans *et al.* 1995:211). Este punto de vista fue inicialmente establecido por Tittle y Welsh (1983; Welsh, *et. al.* 1991) quienes indicaron que, contrariamente a lo sostenido por Stark, la religiosidad era más efectiva allí donde los controles seculares estaban debilitados o ausentes. Es decir, que la influencia religiosa se hacía más evidente y cobraba un efecto independiente como disuasivo de la desviación allí donde contrastaba más claramente con el (des) orden secular. En contextos en los cuales la moral religiosa y la secular coincidían en su contenido los efectos específicos de la religión se volvían menos perceptibles. Como sostuvieron varios autores, es posible que en estos contextos la religión actuara en concordancia o a través de otras fuerzas del control social. Por ejemplo, contribuyendo a la estabilidad familiar, o favoreciendo la integración a un grupo de pares no desviantes (Elifson, *et al.*, 1983; Bainbridge, 1989). En otros casos también se afirmó, siguiendo en parte lo ya establecido por Burkett y White, que los contextos introducían efectos diferenciales de la religión sobre los tipos de desviación, es decir que solo tenía efectos disuasivos en aquellos aspectos en que contrastaban y, además, que por eso mismo distintas denominaciones podían tener efectos diferentes ya que daban lugar a contrastes diferenciados (Jensen y Ericson, 1979; Cochran, 1988; 1991; Gramick *et al.*, 1991b; Pettersson, 1991).

La controversia entre quienes sostenían la tesis de la ‘comunidad moral’ y quienes promovían más la cuestión de la ‘consistencia contingente’ tal vez exacerbó las diferencias reales entre las dos tesis más de lo necesario. Stark y Bainbridge sugieren una clara y sencilla solución al problema:

The idea here is that religion is empowered to produce conformity to the norms only as it is sustained through interaction and accepted by the majority as a valid basis for action. [...]

Let us qualify our position slightly. Even in ecological settings where religious indifference is rife, if religious persons are part of a very isolated and internally integrated subgroup of believers, then religious effects on conformity should appear among them. (1996:72).

Es decir, que la capacidad disuasiva de la religión siempre se incrementa cuando es apoyada por un entorno social cuyas expectativas de comportamiento y sistema de sanciones informales están informadas por un clima moral religioso. Solo que estos contextos pueden ser de dos tipos: un consenso comunitario extendido en la sociedad o un núcleo pequeño de relaciones sociales primarias en un contexto sin convenciones morales mayores. Ambas alternativas pueden ser efectivas. Si bien estos debates permitieron hallazgos importantes, al menos dos temas aparecen soslayados, aunque no totalmente ausentes, en esta discusión. Uno es el tema de la diacronía: ¿las comunidades morales que la religión promueve no sufren transformaciones, no tiene historicidad; los efectos de la religión no podrían ser cambiantes? Otro es el tema de la posible ‘promoción’ de la desviación que la religión puede inspirar. Peek *et. al.* vinculan ambas cuestiones de manera interesante:

The general absence of longitudinal data has discouraged research from examining how changes in religiosity are associated with changes in delinquency, and has also prevented disentangling the impact of religiosity on delinquency from that of delinquency on religiosity. Theoretical considerations of the religiosity/delinquency association over time have been hindered by the use of what Becker called a ‘simultaneous model’ of behavior. (1985:121).

Peek et al, tal como lo habían hecho en realidad Tittle y Welch antes, indican un problema metodológico a la vez que teórico: la mayoría de los estudios correlacionan la

religiosidad presente con la actividad delictiva en el pasado, con lo cuál invierten el orden causal que sus hipótesis suponen. Si intentan medir la manera en que la religiosidad *previene* la delincuencia, deberían relacionar la religiosidad pasada con la actividad delictiva presente y no a la inversa (Tittle y Welch, 1983:656). Esto impide ver una segunda cuestión: que el fervor religioso en el pasado a veces magnifica a futuro la transgresión, por que los individuos intentan ‘resarcirse’ o ‘ponerse al día’ de las limitaciones ascéticas sufridas anteriormente (Peek *et al.*, 1985). Pero las posiciones de Peek o Tittle y Welsh soslayan todavía una cuestión más, esto es que los cambios de influencia no se dan solo al nivel de las biografías particulares, sino que también los climas morales y las comunidades religiosas tienen historicidad y pueden por momentos favorecer la transgresión. Cuando Stark y Bainbridge (1996), en la segunda parte de su libro, abordan la cuestión de ‘la religión como desviación’ ilustran en parte estos procesos. Según los autores, las sectas y los cultos serían las formas predominantes que asumen las religiones desviantes. En la exploración de diversos ejemplos y casos, queda claro que las formas y niveles en que sectas y cultos se desvían de la cultura hegemónica esta fuertemente influida por la relación entre el endogrupo y la sociedad circundante, y que estas relaciones tienen historicidad. Es decir, que como lo resumió bien Bainbridge ‘the effect of religion changes with the social context, and social context may vary drastically over time [...]’ (1989:295).

Ahora, todo este sofisticado debate innegablemente esclarece un conjunto notorio de problemas al pensar las relaciones entre religión y desviación, sin embargo contienen para nosotros una limitación. En general, las posiciones reseñadas conceden tan solo dos posiciones a la religión: u opera como opuesta a la desviación o, como en el caso de las sectas, cultos y comunidades utópicas, lo hace como desviante pero promoviendo formas menores de transgresión. En este último caso, además, las transgresiones siempre son justificadas por una moral alternativa que explica el desconocimiento o vulneración de la moral común por la búsqueda de un bien superior. De esta manera, en ninguno de los dos casos, la religión aparece como directamente ligada al delito. Como indicamos, esto es un déficit en tanto y en cuanto se dan manifestaciones actuales en las que delito y religión van de la mano sin cortapisas.

4.- La Religión como Socia del Delito

En la Argentina, donde durante muchos años no podía decirse que existiera una verdadera subcultura delictiva, han aflorado nuevas manifestaciones que muestran su reciente aparición. Entre otras cosas han aparecido devociones que sí articulan directamente religión y delito. Un ejemplo clásico y evidente es la devoción del Frente Vital. Un joven muerto por la policía, a quienes sus congéneres le atribuyen milagros, particularmente el de salvar de las balas policiales y favorecerlos en la comisión de delitos. De la misma manera, la tradición afrobrasileña de la Umbanda también ha sido apropiada por los jóvenes delincuentes aprovechando algunos de sus espíritus para pedir protección y apoyo en la vida delictiva. Incluso, en nuestro trabajo etnográfico se manifiesta la participación de Pais de Santo dentro de bandas delictivas y dirigiendo ceremonias religiosas en los pabellones carcelarios. Entonces pueden verse en estos órdenes que la religión no aparece simplemente como asociada al orden, o como una promotora de desviaciones menores relacionadas a nuevos órdenes morales. Se trata de una religiosidad que abiertamente y conscientemente desafía a la ley, no en pro de valores superiores, sino en un mundo amoral o de una moralidad lábil.

No parece casual este estado de cosas, ya que las tradicionales discusiones generadas en torno a la noción de ‘subcultura’ de la primer Escuela de Chicago, culminó justamente en una percepción según la cual el orden moral contenido en ella se caracterizaba por su labilidad (Matza, xxxx). Es decir, por personas que fluctuaban, flotaban o quedaban a la deriva (flow) entre mundos morales contrastantes: el convencional y el que se opone y sostiene al delito. Las devociones que surgen en la cultura delictiva parecen articularse con este estado de cosas. Pero llegados a esto punto, en donde encontramos fenómenos religiosos que se asocian a la desviación sin intentar combatirla, y sin proponerse representar un orden moral superior al común se plantean una serie de interrogantes que no son fácilmente contestables desde los paradigmas reseñados antes. Por ejemplo, si podemos suponer una cierta homología entre la moral secular del mundo delictivo y la de los seres santificados en las devociones, puede plantearse que alcanza esta consonancia simbólica para entender el fenómeno. Preguntado de otra forma: ¿La comprensión de este fenómeno se agota en esta función simbólica? ¿Podríamos pensar en que hay otras funciones que estas devociones cumplen,

como por ejemplo la de ofrecer protección espiritual a quienes ejercen oficios riesgosos como el delito, sin que ello implique un origen del poder en una encarnación valorativa mayor? ¿Hay también un componente relacionado a funciones clásicas de la religión como permitir mantener lazos con lo trascendente, con el mundo de los compañeros idos? (tantos y tan jóvenes). ¿Podría pensarse además en funciones legitimadoras de este orden alternativo por parte de la religión? O sea, la conformación de comunidades morales (o si se quiere amorales, inmorales, contramorales, pero expresando órdenes alternativos). Y si esto fuera así, y teniendo en cuenta que generalmente se ha pensado a la religión como legitimadora de órdenes buenos: ¿cómo habría que redefinir o matizar los paradigmas desde los que tradicionalmente se han interpretado las relaciones entre desviación y religión?

5.- Bibliografía

Albrecht, Stan; Chadwick, Bruce; Alcorn, David. 1977. 'Religiosity and Deviance: Application of an Attitude Behavior Contingent Consistency Model' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 16 (3), pp. 263-274.

Bainbridge, Williams. 1989. 'The Religious Ecology of Deviance.' *American Sociological Review*. 54, pp. 289-295.

Beccaria, Luis et. al. 2002. *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los Noventa*. Buenos Aires: Biblos/ Universidad de Gral. Sarmiento.

Burkett, Steven; White, Mervin 1974. 'Hellfire and Delinquency: Another Look' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 13 (4), pp. 455-462.

Cloward, Richard; Ohlin, Lloyd. 1960. *Delinquency and Opportunity. A Theory of Delinquent Gangs*. Nueva York: The Free Press of Glencoe.

Cochran, John. 1984. 'The Effect of Religiosity on Secular and Ascetic Deviance.' *Sociological Focus*. 21 (4), pp., 293-306.

----- 1989. 'Another Look at Delinquency and Religiosity' *Sociological Spectrum*. 9 (1), pp., 147-162.

Cohen, Albert. 1955. *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*. Nueva York: The Free Press.

Elifson, Kirk; Petersen, David; Hadaway, Kirk. 1983. 'Religiosity and Delinquency.' *Criminology* 21 (4), pp. 505-527.

Evans, David; Cullen, Francis; Dunaway, Gregory; Velmer, Burton. 1995. 'Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion Secular Controls, and Social Ecology on Adult Criminality.' *Criminology*. 33 (2), pp. 195-225.

Fitzpatrick, Joseph. 1967. 'The Role of Religion in Programs for the Prevention and Correction of Crime and Delinquency.' The Presidents's Commission on Law Enforcement and Juvenile Justice. Task Force Report: Juvenile Delinquency and Youth Crime. Wahsington DC.: Government Printing Office.

Frigerio, Alejandro. 1996. 'Las Religiones Afrobrasileñas en Argentina: Cosmovisión y Prácticas.' Soneira, Jorge (comp.), *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Fundación Hernandarias.

-----, 1999. 'El Futuro de las Religiones Mágicas en Latinoamerica.' *Ciencias Sociales y Religión*. 1, pp., 51-88.

Frigerio, Alejandro; Carozzi, María Julia. 1993. 'Las Religiones Afrobrasileñas en la Argentina.' *Cadernos de Antropologia*. 10, pp. 39-68.

Grasmick, H.; Bursik, J.; Cochran, J. 1991 a. ' "Render unto Caesar what is Caesar's": Religiosity and Taxpayer's Inclinations to Cheat.' *The Sociological Quarterly* N° 32:251-266.

Gramsick, H.; Kinsey, K.; Cochran, J. 1991 b. 'Denomination, Religiosity and Compliance with the Law: A Study of Adults.' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30 (1) pp., 99-107.

Hadaway, Kirk; Elifson, Kirk; Petersen, David. 1984. 'Religious Involvement and Drug Use among Urban Adolescents.' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 23 (2), pp., 109-128.

Higgins, Paul; Albrecht, Gary. 1977. 'Hellfire and Delinquency Revisited.' *Social Forces*. 55 (4).

Hirshi, Travis; Rodney, Stark 1969. 'Hellfire and Delinquency.' *Social Problems*. 7 (2) pp 204-213.

Hobsbawn, Eric. 1976. *Bandidos*. Buenos Aires: Ariel.

Isla, Alejandro; Lacarrieu, Monica; Selby, Henry. 1999. *Parando la Olla. Transformaciones Familiares, Representaciones y Valores en los Tiempos de Menem*. Buenos Aires: Norma/FLACSO:

Isla, Alejandro; Valdez Morales, Cecilia. 2003. 'Los Malvados. Reflexiones desde la Perspectiva de los Ladrones.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Años Noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias/FLACSO.

Jensen, Gary; Maynard, Erickson 1979. 'The Religious Factor and Delinquency: Another Look at the Hellfire Hypotheses.' En: Wuthnow, Robert (comp.), *The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research*. New York: Academic Press.

Kessler, Gabriel. 2002a. 'Entre Fronteras Desvanecidas. Lógicas de Articulación de Actividades Legales e Ilegales en los Jóvenes.' En: Kessler, G.; Gayol, S. (comps.), *Violencias, Delitos y Justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial/Universidad de Gral. Sarmiento.

-----, 2002b. 'De Proveedores, Amigos, Vecinos y "Barderos": Acerca de Trabajo, Delito y Sociabilidad en Jóvenes del Gran Buenos Aires.' En: Beccaria, Luis et. al. *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los Noventa*. Buenos Aires: Biblos/ Universidad de Gral. Sarmiento.

Kobrin, S. 1962. 'The Chicago Area Project.' En: Johnston, N (comp.), *The Sociology of Punishment and Correction*. New York.

McIntosh, A.; Fitch, S.; Wilson, B.; Nyberg, K. 1981. 'The Effect of Mainstream Religious Social Controls on Adolescent Drug Use in Rural Areas.' *Review of Religious Research*. 23 (1), pp., 54-75.

Middelton, Russel; Puttney, Snell. 1962. 'Religion, Normative Standarts, and Behavior.' *Sociometry*. 25, pp. 141-152.

Míguez, Daniel. 2002a. 'Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes.' *Religião e Sociedade*. 22 (1), pp., 21-57.

----- 2002b. 'Rostros del Desorden. Fragmentación Social y la Nueva Cultura Delictiva en Sectores Juveniles.' En: Kessler, Gabriel; Gayol, Sandra (comps.), *Violencias, Delitos y Justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manatíal/Universidad Gral. Sarmiento.

Míguez, Daniel; Isla, Alejandro. 2003. 'Conclusiones. El Estado y la Violencia Urbana. Problemas de Legitimidad y Legalidad.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Años Noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias/FLACSO.

Peek, Charles; Curry, Evans; Chalfant, Paul. 1985. 'Religiosity and Delinquency Over Time: Deviance Deterrence and Deviance Amplification.' *Social Science Quarterly*. 66 (1), pp., 120-131.

Pettersson, Thorleif. 1991. 'Religion and Criminality: Structural Relationships between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden.' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30 (3), pp., 279-291.

Prandi, Reginaldo. 1996. *Herdeiras de Axê*. San Pablo: Hucitec.

-----En prensa. 'Exu, de Mesageiro a Diabo. Sincretismo Católico y Demonização do Orixá Exu.' *Revista Universidad de San Pablo*.

Puex, Nathalie. 2003. 'Las Formas de la Violencia en Tiempos de Crisis: Una Villa Miseria del Conurbano Bonaerense.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Años Noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias/FLACSO.

Rossini, Gerardo. 2003. 'Vagos, Pibes Chorros y Transformaciones de la Sociabilidad en Tres Barrios Periféricos de una Ciudad Entrerriana.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Años Noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias/FLACSO.

Seman, Pablo. 2000. 'El Pentecostalismo y la Religiosidad de los Sectores Populares.' En: Svampa, Maristella (comp.), 2000. *Desde Abajo. La Transformación de las Identidades Sociales*. Buenos Aires: Biblos/Universidad de Gral. Sarmiento.

Shaw, Clifford; Mckay, Henry. 1942. *Juvenile Delinquency and Urban Areas*. Chicago: University of Chicago Press.

Stark, Rodney, Doyle, Daniel; Lori, Kent. 1980. 'Rediscovering Moral Communities: Church Membership and Crime.' En: Hirshi, T.; Gottfredson, M. (comps.), *Understanding Crime: Current Theory and Research*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Stark, Rodney; Lori, Kent; Doyle, Daniel. 1982. 'Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship.' *Journal of Research in Crime and Delinquency*. 19, pp., 4-24.

Stark, Rodney; Bainbridge, William. 1996. *Religion, Deviance and Social Control*. Londres: Routledge.

Svampa, Maristella (comp.), 2000. *Desde Abajo. La Transformación de las Identidades Sociales*. Buenos Aires: Biblos/Universidad de Gral. Sarmiento.

Tittle, Charles; Welch, Michael. 1983. 'Religiosity and Deviance: Toward a Contingency Theory of Constraining Effects' *Social Forces* 61 (3), pp., 653-681.

Welch, Michael; Tittle, Charles; Petee, Thomas. 1991. 'Religion and Deviance among Adult Catholics: A Test of the Moral Communities Hypothesis.' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30 (2), pp., 159-172.