

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

# Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

AÑO 5 / NÚMERO 8 / Enero-Junio 2019

## DOSSIER

### Etnografías del encierro. Estudios contemporáneos del campo penitenciario

Coordinan Andrea Natalia Lombraña  
y Natalia Soledad Ojeda

Escriben Mauricio Manchado, Luisina Castelli  
Rodríguez, Paolo Godoy Simeone, Mariana Matto  
Urtasun, Marcelo Rossal, María Eugenia Gómez,  
Carla Vargas Torices, Marina Liberatori, Agustín  
Villareal e Inés Oleastro

## ARTÍCULOS y RESEÑAS

Escriben Rosemary Coombe,  
Jessaca B. Leanaweaver, Paula Marina Reiter,  
Nicolás Viotti y Lucía Marina Pereyra



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN



## UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

Vicerrector: Alberto Carlos Frasch

Dirección General Ejecutiva Lectura Mundi: Mario Greco

## INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: José Garriga Zucal

## ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN: 2451-8050

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales

Roque Saenz Peña 832, Piso 6,

CABA (C1035AAP), Argentina.

<http://www.unsam.edu.ar/institutos/idaes/>

[etnocont@gmail.com](mailto:etnocont@gmail.com)

Teléfono: +54-11-2033-1456 int. 6204

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño de tapa: Ángel Vega

Revisión y composición: UNSAM EDITA

## Directora

Silvia Hirsch, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

## Coordinadora Editorial

María Soledad Córdoba, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

## Comité Editorial

Máximo Badaró, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Cecilia Ferraudi Curto, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

José Garriga, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Alejandro Grimson, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Valeria Hernández, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Axel Lazzari, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Silvina Merenson, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Gabriel Noel, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Laura Panizo, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Ramiro Segura, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Rolando Silla, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

## Consejo Editorial

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Marc Augé, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

María Lagos, City University of New York, EUA

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

George Marcus, University of California, EUA

Sherry Ortner, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

## Asistente Editorial

Elea Paola Maglia, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Andrea Silvina Hojman, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Lucía de Abrantes, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

Matías Paschkes Ronis, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Universidad de Buenos Aires. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina.

## DOSSIER

*Etnografías del encierro: estudios contemporáneos del campo penitenciario*

- 7 **Introducción**  
por Andrea Natalia Lombraña y Natalia Soledad Ojeda
- 13 **“No nos gusta que vengan a manejarnos ellos el pabellón”. Religiosidad, autonomías y desconfianza en la gestión del orden carcelario en Argentina**  
por Mauricio Manchado
- 35 **Diálogos ético-metodológicos sobre una experiencia antropológica en cárceles uruguayas**  
por Luisina Castelli Rodriguez, Paolo Godoy Simeone, Mariana Matto Urtasun y Marcelo Rossal
- 59 **Políticas “De Derechos”, Educación y Desigualdad Social: Notas etnográficas acerca de las clasificaciones de los jóvenes detenidos en un centro socioeducativo de régimen cerrado**  
por María Eugenia Gómez
- 83 **Sapiens y Demens. Complejidad, orden y caos en una cárcel michoacana**  
por Carla Vargas Torices
- 105 **Etnografiando el encierro: un análisis sobre el trabajo de campo en dos complejos carcerarios de Córdoba**  
por Marina Liberatori y Agustín Villareal
- 123 **Derechos a sentir. Visita íntima y sexualidades en cárceles de varones de la Provincia de Buenos Aires**  
por Inés Oleastro

## ARTÍCULOS

- 143 **La economía del conocimiento y sus culturas. Tecnologías neoliberales y reterritorializaciones en América Latina**  
por Rosemary Coombe
- 175 **Hacia una antropología de la ingratitud. Notas a partir de las relaciones de parentesco andino**  
por Jessaca B. Leinaweaver
- 201 **El poder de los documentos: ritualización y fetichismo del poder estatal en la cofradía mouride de Buenos Aires**  
por Paula Marina Reiter

## RESEÑAS

- 225 *Earth beings. Ecologies of practice across Andean Worlds*, de Marisol de la Cadena  
por Nicolás Viotti
- 229 *A Puro Golpe. Violencias, malestares sociales en la juventud cancionense*, de Frago Lugo  
por Lucía Marina Pereyra



DOSSIER

ETNOGRAFÍAS  
DEL ENCIERRO

ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS  
DEL CAMPO PENITENCIARIO

COORDINAN: ANDREA NATALIA  
LOMBRAÑA Y NATALIA SOLEDAD OJEDA

# Introducción

## *Etnografías del encierro: estudios contemporáneos del campo penitenciario*

POR ANDREA NATALIA LOMBRAÑA<sup>1</sup> Y NATALIA SOLEDAD OJEDA<sup>2</sup>

Pensar desde las ciencias sociales “la cárcel” y los discursos que se construyen en torno a su existencia, impone reconocerlos como resultado de una serie de circunstancias históricas, económicas, sociales y políticas que, como se ha estudiado extensamente en la literatura especializada, están ligadas al fortalecimiento del sistema de producción capitalista en la Europa de los siglos XVII y XVIII (Daroqui *et ál.*, 2006; Foucault, 1988; Marx, 1983; Melossi y Pavarini, 1985). Claro está que el espacio carcelario existía como institución con anterioridad a este período, pero sólo como un lugar de custodia transitoria donde el detenido aguardaba un proceso que podía resultar en cargos pecuniarios, vergüenzas públicas o castigos corporales de distinto tipo que incluso podían incluir la muerte (Melossi, 1992). De hecho, como señala Caimari (2004), durante un largo tiempo la cárcel coexistió con otras formas de castigo que de a poco fueron cediendo su lugar a la pena privativa de la libertad, de la mano de las ideas enunciadas por los reformadores del sistema penal como Beccaria, Bentham y Brissot, elaboradas sobre nuevas concepciones del hombre y de la sociedad.

“El arte de gobernar” comenzaba a sedimentar sus bases, a partir de al menos tres elementos fundantes: la transferencia de las voluntades individuales a un poder soberano, la relevancia del aparato estatal y la presencia de un conjunto de técnicas para conducir a los hombres (Foucault, 1991). Nació el gobierno en tanto arte del manejo, cuidado y control de la población como producto de la articulación de una serie de disciplinas o saberes que buscaban la transformación de sujetos legales en seres vivientes. El escenario de esta transformación es la gestión de los cuerpos, la salud, la reproducción y la sexualidad; es decir que el objetivo estratégico del gobierno será la vida en sí, accesible y sensible a nuevos dispositivos de control y vigilancia (Deleuze 1990), donde el derecho y los mecanismos de castigo ganan universalidad y profundidad (Rodríguez Fernández 2010).

Sin embargo, no es hasta el siglo XIX que se incorpora a la cárcel la dimensión técnica de intervención sobre la conducta o “pena útil”, basada en la programación de un conjunto de actividades (religiosas, laborales y de disciplinamiento) destinadas a la transformación de la población presa, que originaron la función pedagógica

---

1. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM).

2. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM).

de la prisión e inauguraron lo que denominamos “lo penitenciario” (Daroqui, *et al.*, *op cit.*). En el ámbito nacional en particular, este proyecto se materializó con la aprobación del Código Tejedor (1866) y la construcción de la Penitenciaría Nacional (1877), que resultaron en la identificación del sistema penitenciario como “la técnica de tratamiento de los delincuentes de la sociedad argentina moderna” (Caimari, *op cit.*, :46).

El paradigma de progresividad de la pena es la modalidad a través del cual se busca propiciar la «reinserción social» de los internos en el sistema penal argentino (principio de rango constitucional a partir de la reforma de la carta magna de 1994). De este modo constituye el eje central sobre el que se estructura la dinámica institucional, tanto en lo que atañe a la organización espacio-temporal de detenidos y trabajadores penitenciarios, como a las relaciones establecidas entre ellos hacia el interior de la cárcel contemporánea (Lombraña, 2017). Ahora bien, no hay evidencia empírica alguna a favor de pensar que la extensión de la estadía en prisión o el recrudescimiento de las condiciones de detención, sea capaz de producir efecto persuasivo alguno o mejorar las expectativas de la reincidencia. Esta situación nos pone frente al debate de replantearnos el funcionamiento de las prisiones y sus llamados “programa de tratamiento” de modo integral; como así también reflexionar en torno a los modelos de abordaje que, desde las ciencias sociales, ofrecemos tanto al estudio de estas instituciones como a la elaboración de propuestas concretas de intervención.

Con todo, los estudios sobre el encierro y el campo penitenciario no deberían divorciarse de la sociedad o de la realidad misma en la cual se inscriben como tales. Muy por el contrario, la cárcel señala los márgenes estatales a través de la porosidad de sus límites e implica particularidades que necesariamente se articulan con la vida extra-muros, expandiendo de este modo las posibilidades analíticas de quienes las observamos (Ojeda, 2013).

Las indagaciones que abrieron el campo a los estudios penitenciarios a nivel regional, provienen mayoritariamente del ámbito del derecho penal. Como lo ha planteado Míguez (2008) este tipo de trabajos constituye un esfuerzo por refinar paradigmas doctrinales con miras a la modificación de situaciones injustas, a las que se ven expuestos aquellos sujetos en conflicto con la ley. Las investigaciones sociales, influenciadas fuertemente por esta tradición y enfrentadas a la imperiosa necesidad de denunciar las violaciones a los derechos humanos, el uso de la violencia, la tortura, y la selectividad del poder punitivo, han producido versiones mayormente carcelo-céntricas (Ferrecio, 2017) al tiempo que se han especializado en mostrar evidencias de las acciones negativas que el sistema penal ejerce sobre los sujetos a su cargo, develando principalmente la voluntad disciplinadora del Estado en torno a ellas (Clemmer, 1940; Sykes y Matza, 1957; Sykes, 1999). Así, la violencia institucional en cárceles ha sido extensamente analizada a nivel local y ha ido delimitando la conceptualización de la prisión como el exclusivo y el excluyente lugar del castigo, el aislamiento y la consecuente generación de códigos internos, donde se llevan a cabo prácticas de “secuestro institucional” (Daroqui, 2002) y la producción de espacios “ofuscados/de ofuscación” (Chies y Barros, 2009). Si bien estas perspectivas resultan necesarias, dejan fuera del análisis otros aspectos del problema



que tienen mucho que aportar a la reflexión sobre la violencia y el encierro.

Los aportes de las investigaciones empíricas realizadas en distintos países de la región que se presentan en este dossier, reconocen que la frontera carcelaria continúa siendo una unidad de análisis, pero en la medida que proporciona el contexto para el estudio de las relaciones sociales locales y la experiencia de los individuos que viven tras los muros. Destacan esta institución dentro del entramado comunitario, y advierten que la separación entre el mundo interno y externo a la cárcel está plagada de comunicaciones. Presentan, en su conjunto, a la institución carcelaria como una particular constitución cultural en la que el orden social adquiere formas contextuales y específicas, produce representaciones nativas, como así también prácticas y trayectorias que escapan a las estructuras tecnocráticas y permiten modificar su funcionamiento; a la vez que evidencian la creatividad de los grupos e individuos que actúan dentro de estas redes en el espacio prisionizado.

Uno de los temas centrales dentro de los estudios de la prisión se relaciona con la posibilidad y la accesibilidad al campo, y las cuestiones éticas que interpelan al investigador. Los artículos de Liberatori *et al.* y Castelli *et al.* ponen de manifiesto las implicancias metodológicas y subjetivas de realizar trabajo de campo en contextos de encierro. Liberatori *et al.*, a partir de dos experiencias etnográficas en complejos carcelarios de la Provincia de Córdoba, muestran aquellos escollos y serias dificultades con las que nos enfrentamos los investigadores sociales en estos espacios; así como los roles diversos y estrategias que asumimos para acceder a esa realidad: como visita común, como docentes, como funcionarios o como investigadores. En este último caso, sorteando una gran cantidad de permisos a otorgar, generalmente por Ministerios o Secretarías que dependen de los ejecutivos de los lugares donde decidimos realizar nuestra labor de trabajo de campo.

Reconocer estos roles y estrategias de accesibilidad al campo nos pone frente a lo que Liberatori *et al.* denomina las “formas diferenciadas de control institucional sobre los cuerpos visitantes”. Cualquiera sea la forma en que accedemos reconocer y poner de manifiesto el cómo nos obliga a reflexionar sobre este proceso que nos llevara a formas específicas y diferenciales en la construcción de los datos de investigación porque tal como lo dicen los autores las sensaciones y emociones que atravesamos, pese a las diferencias de nuestros ingresos, nos permite reflexionar sobre cómo el control institucional traspasa las fronteras físicas y simbólicas del encierro.

En este sentido Castelli *et al.*, desde el estudio sobre el usos y circulación de sustancias psicoactivas en cárceles uruguayas, indagan acerca del orden ético en relación al quehacer etnográfico y se preguntan: ¿cómo participar y comprender el “espacio del otro” cuando está profundamente signado por violencias estructurales, cotidianas, de género e institucionales? ¿Cómo pensar un espacio relacional en el cual los interlocutores -incluidos nosotros- ocupan posiciones de poder tan asimétricas? En concordancia con Liberatori *et al.* -y el resto de los artículos- evidencian la necesidad del registro y las implicancias del «estar ahí» que experimentamos los investigadores sociales. Así sensibilidades morales, éticas, decisiones en el transcurrir del trabajo de campo y hasta el género dan cuenta de las posibilidades y las limitaciones de un campo donde la violencia, la desigualdad y el

sufrimiento son un común denominador. Por otro lado, y una vez expuestas estas posibilidades y limitaciones del campo, es que finalmente los investigadores sociales describimos, analizamos y pretendemos realizar un aporte a nuestros campos disciplinares.

Los trabajos de Vargas Torices, Manchado y Oleastro comparten una clara mirada sobre la cárcel: indagar en la complejidad y las paradojas, encontrar sentidos en las supuestas contradicciones y superar los límites de la mirada simplista del «adentro- afuera» antes mencionado.

Vargas Torices en su estudio sobre cárceles signadas por el crimen organizado, desfocaliza las perspectivas tradicionales que suelen abordarlas a partir de la barbarie y la crudeza que establecen como forma de vida estas organizaciones delictivas; dando paso a mirar y analizar también la vulnerabilidad de las personas allí detenidas, sus espacios solidarios, de creatividad y reflexividad.

Manchado nos muestra cómo es posible pensar en formas específicas de construcción del orden social carcelario. *No nos gusta que vengan a manejarnos ellos el pabellón*, habla de las (re)configuraciones del gobierno carcelario en las prisiones de la provincia de Santa Fé a partir del análisis del dispositivo religioso evangélico pentecostal: territorios, lugares materiales y simbólicos e interacciones entre los actores centrales de la trama cotidiana de la prisión—autoridades, presos y guardias— dinamizan dicho orden social siempre en disputa y construcción permanente.

Oleastro en su análisis sobre la visita íntima y el desarrollo de las sexualidades en cárceles de varones de la Provincia de Buenos Aires, evidencia los múltiples sentidos que acompañan estas prácticas: la “preferencia de verse a solas” sin necesidad de rodearse de otras familias en una sala común, o bien la búsqueda de ingresar y compartir algún elemento que se encuentra prohibido de entrar a la cárcel (como drogas, celulares u otros recursos materiales), conviven junto con otras motivaciones en un diversidad no necesariamente conflictiva.

Por último, el artículo de Gómez sobre las clasificaciones de los jóvenes detenidos en un Centro Socioeducativo de Régimen Cerrado en la Ciudad de Buenos Aires, nos enfrenta a la reflexión sobre el rol de Estado en las instituciones de encierro. En el caso presentado por la autora, los jóvenes detenidos son significados y clasificados a través de una pluralidad de prácticas concretas en las que intervienen diversos agentes estatales como “infractores o presuntos de la ley penal”, “menores de edad”, “sujetos de derechos y obligaciones”, “estudiantes de nivel medio o nivel primario”, “jóvenes con bueno/mala conducta” que vive “en situación de calle” o “analfabetos”. Reflexiona en particular sobre los procesos de reconocimiento/desconocimiento de los actores sociales que habitan una institución como la descrita, y las formas en que se organizan las pertenencias de los que gobiernan y de los que son gobernados, materializadas a través de rituales y rutinas concretos de gobierno, que están incrustados en las instituciones reales.

En los últimos treinta años, signados por la simbiosis entre el neoliberalismo y la globalización, el proyecto de alcanzar cierto orden social a través de la inclusión se ha tornado políticamente cada vez más irreal (Pavarinni, 2006). En este contexto “la cárcel” como institución se ha puesto al servicio de las exigencias del gobierno de la “población excedente” (Bauman, 1998), al tiempo que es atravesada por los

discursos del “riesgo y la inseguridad” (Castel, 2013) que demandan más severidad en los castigos penales y la profundización, en general, de las prácticas represivas. Así, el declive de los ideales correccionalistas signa la prisión contemporánea (Garland, 2001), tanto a nivel mundial como local. Repensar críticamente tanto la genealogía de la cárcel, los discursos sociales que la sostienen y le dan sentido, como los modos en que las pensamos y analizamos desde el saber especializado, resulta una tarea ineludible. La compilación que presenta este dossier espera contribuir a ese esfuerzo, destacando por sobre todo, la fortaleza de la etnografía para acceder integralmente a la complejidad fenómeno del encarcelamiento, sus instituciones, actores y prácticas.

### Bibliografía citada

- BAUMAN, Zygmunt (1998). *La globalización, consecuencias humanas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CAIMARI, Lila (2004). *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- CASTEL, Robert (2013). “Políticas del riesgo y sentimientos de inseguridad”, en: CASTEL, Robert; KESSLER, Gabriel y otros (2013). *Individuación, precariedad, inseguridad ¿Desinstitucionalización del presente?* Buenos Aires, Paidós.
- CHIES, Luiz Antônio Bogo y Ana Luisa Xavier BARROS (2009). “A prisão dentro da prisão: síntesis de uma visão sobre o encarceramento feminino na 5ta. Região penitenciária de Rio Grande do Sul”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, Vol. 17, no 79, pp 01-14.
- CLEMMER, Donald (1940). *The prison community*. Boston, Cristopher Publishing Co.
- DAROQUI, Alcira (2002). “La cárcel del presente, su ‘sentido’ como práctica de secuestro institucional”, en: KESSLER, Gabriel y Sandra GAYOL (comps.) *Violencias, secuestros y justicias en la Argentina*. Buenos Aires, Manantial.
- DAROQUI, Alcira; FRIDMAN Daniel, MAGGIO, Nicolás; MOUZO, Karina y otros (2006) *Voces del encierro. Mujeres y jóvenes encarcelados en la Argentina*. Buenos Aires, Omar Favale Ediciones Jurídicas.
- DELEUZE, Gerard (1990). “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en: *Conversaciones*. Valencia, pre-Textos, pp. 277-286.
- FERRECCIO, Vanina (2017). *La larga sombra de la prisión. Una etnografía de los efectos extendidos del encarcelamiento*. Buenos Aires, Prometeo.
- FOUCAULT, Michel (1988). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI.
- (1991) “La gubernamentalidad”, en: *Espacios de poder*. Madrid, La Piqueta.
- GARLAND, David (2001). “Una historia del presente”, en: *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 31-70.
- LOMBRAÑA, Andrea (2017) “También es una cárcel esto, aunque más tirando a lo terapéutico: prácticas, discursos y sentidos penitenciarios en torno a los servicios psiquiátricos del SPF”, *Vox Juris*, N°33,1, pp.53-68.
- MARX, Karl (1983). “La acumulación primitiva”, en: *El Capital*, Tomo I, Sección VIII. México,

Editorial Cartago.

MELOSSI, Darío (1992). *El estado del control social*. Méxic, Siglo XXI.

MELOSSI, Darío y PAVARINI, Massimo (1985). *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario*. México, Siglo XXI.

MIGUEZ, D. (2008) *Delito y cultura: los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*, Buenos Aires: Biblos.

OJEDA, Natalia (2013). *La cárcel y sus paradojas. Los sentidos del encierro en una cárcel de mujeres*, docuemtno electrónico: <http://ri.unsam.edu.ar/greenstone/collect/coltesis/index/assoc/HASHo198.dir/TDOC%20IDAES%202013%20ONS.pdf>, acceso marzo de 2019.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Gabriela (2010). “Lo cotidiano del control en la gubernamentalidad liberal del siglo XXI: una lectura desde Foucault 30 años después”, en: FERNÁNDEZ BESSA, Horacio; SILVEIRA GORSKI, Cristina, y otros (Eds.) *Contornos bélicos del estado securitario: control de la vida y procesos de exclusión social*. Barcelona, Anthropos.

SYKES, Gresham (1999). *The society of captives: a study of a maximun security prision*. Princeton, Princeton University Press.

SYKES, Gresham y MATZA, David (1957). “Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency”, *American Sociological Review*, Vol. 22, Nro. 6.

# “No nos gusta que vengan a manejarnos ellos el pabellón”

*Religiosidad, autonomías y desconfianza en la gestión del orden carcelario en la Argentina*

POR MAURICIO MANCHADO<sup>1</sup>

## Resumen

El presente artículo tiene como objetivo examinar cómo en el dispositivo religioso evangélico pentecostal (DREP) en prisión se configuran procesos de autonomía y regulación en el marco de las interacciones entre habitantes del DREP y autoridades carcelarias, procesos inscriptos en una continua negociación que aporta a la construcción integral de la seguridad interna de la prisión. Partiendo de la hipótesis de que dicho orden carcelario se estructura en base a la tensión entre la generación de autonomías relativas y la desconfianza como afectividad predominante de las relaciones entre los actores involucrados (presos, directivos y guardias), procuramos describir de qué modo estas interacciones son un cristal a través del cual observar las (re)configuraciones del gobierno carcelario en las prisiones de la provincia de Santa Fe (Argentina). *Palabras claves: religión; cárceles; autonomía; desconfianza; gubernamentalidad.*

Abstract. “We don’t like it that they come to boss up around in the Ward” Religiosity, autonomies and mistrus in the management of prison order in Argentina

The purpose of this article is to examine how within the Pentecostal evangelical religious system (DREP) in prison the processes of autonomy and regulation are configured in the framework of the interactions between inmates of the DREP and prison authorities. These processes are part of a continuous negotiation that contributes to the integral construction of the internal security of the prison. Taking into account the hypothesis that prison order is structured based on the tension between the construction of relative autonomies and mistrust as the predominant affectivity of relationships between the actors involved (prisoners, managers and guards), we try to describe how these interactions are a lens to observe the (re) configurations of prison government in the jails of the province of Santa Fe (Argentina). *Keywords: religion; jails; autonomy; distrust; governmentality.*

---

1. CONICET-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Rosario

recibido 29 de agosto 2018  
aceptado 19 de febrero 2019

“El hombre es el ser fronterizo  
que no tiene ninguna frontera”.  
(Simmel, 1998: 34)

## Introducción

La principal obra de Gresham Sykes, *La sociedad de los cautivos: estudio de una de cárcel de máxima seguridad* (2017), 60 años después de su publicación original en Estados Unidos, adquiere una singular potencia analítica fundada no sólo en la descripción de los *sufrimientos del encarcelamiento*, sino a lo que el autor define -cual declaración epistemológica y metodológica- como la necesidad de reconocer la “configuración filosófica de la prisión” (Sykes, 2017: 63). Con esos términos, Sykes pone en escena una advertencia referida a la importancia de comprender, más allá de las particularidades que pueda asumir cada prisión, las lógicas y sentidos que la sostienen - a pesar del fuerte desprestigio que poseen (Caimari, 2005)- como forma predilecta de castigo en nuestras sociedades (pos) modernas.

Analizar, desarmar y singularizar esa configuración filosófica permite esgrimir interrogantes en torno a cómo se construye el orden interno de la prisión, y fundamentalmente, al papel que cumplen las interacciones entre los principales actores de la cotidianidad de la prisión: los presos -cautivos- y sus custodias -guardias-. Esa relación diádica claramente excede los límites propios de los agentes directos de la relación e, inclusive, los límites de la materialidad definida por los muros de la prisión, no sólo por la porosidad que expresan las “relaciones entre el sistema social de la cárcel y el conjunto de la sociedad” (Sykes, 2017: 59) -echando por tierra las tajantes delimitaciones adentro/afuera-, sino porque su enunciación despliega aspectos característicos de las dinámicas carcelarias contemporáneas: la fragilidad como argumento de la ambivalencia punitiva y la necesaria (re) negociación del orden interno en clave de reciprocidades (Miguez, 2007) y transacciones intra (Brardinelli, 2013) y extra carcelarias (Ferrecio, 2017). En ese esquema de regulaciones que exceden los marcos formales y burocráticos de la institución, la relación diádica -y sus excesos- entre presos y guardias resulta tan fundamental como insuficiente. Fundamental porque es allí donde las palabras se disputan, donde los modos tratamentales adquieren matices borrosos -entre la corrección, la incapacitación y la negociación-, donde el castigo se inscribe en todos los cuerpos -el del vigilado y el vigilante-, y donde los mecanismos de adaptación-resistencia (Crewe, 2007) resultan esquemas posibles de supervivencia a la opacidad carcelaria.

La propuesta epistemológica y metodológica de Sykes resulta trascendental para abordar los fundamentos filosóficos de la prisión pero también para comprender la estructuración de su orden interno. Más allá de que nos distanciamos -para pensar la prisión contemporánea- de aquella afirmación del sociólogo norteamericano referida a que la cárcel es un sistema social autónomo del conjunto social, remitir

inicialmente a sus definiciones son una puerta de entrada para tensionar numerosos estudios que insisten en analizar las dinámicas de la prisión sólo destacando su carácter despótico (Chauvenet, 2006) o represivo (Daroqui, 2006 y 2009). Con esto no queremos señalar la inexistencia o escasa importancia de esa dimensión constitutiva de la cárcel, sino más bien trascenderla para lograr visualizar un campo de problematizaciones que discutan el poder total de las autoridades de la prisión. Precisamente, una de ellas remite a uno de los acontecimientos más significativos de la historia carcelaria en Argentina luego de la recuperación democrática en 1983: la inserción del evangelismo -más particularmente el pentecostalismo- como expresión de nuevos modos de vinculación e interacción entre los actores que conforman la trama de la prisión. Esta enunciación pretende trascender, o al menos no limitarse a comprender, dicho acontecimiento como *tercerización de la violencia intracarcelaria* (Daroqui, 2009; Andersen, 2012 y 2015)<sup>2</sup>, y abordar al dispositivo religioso evangélico pentecostal (DREP) como táctica de gubernamentalidad, de conducción de las conductas de los otros (Foucault, 2014), para el servicio penitenciario.

Gobernar la cárcel es implementar acciones que buscan determinar “la conducta de alguien” a partir de un “conjunto de relaciones de poder” y de “las técnicas que permiten el ejercicio de estas” (Foucault, 2014: 255-256). Por tanto, la palabra *gobierno* remite aquí a la dimensión de su praxis (qué se hace con los presos, dónde se los encierra, etc.) y a la simbólica (qué estatus se les asigna, qué discursos intervienen en su definición, etc.). En ese sentido, la gestión del orden intramuros se define, primordial pero no exclusivamente, por lo que los estamentos penitenciarios deciden sobre la vida del detenido; esquema de relaciones de poder asimétricas que caracterizan a la prisión donde “el ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ y en arreglar las probabilidades” (Foucault, 1988:15), y donde la última *ratio* sobre el decurso de las trayectorias vitales de los cautivos es potestad del servicio penitenciario.<sup>3</sup> Sin embargo, esto no debe impedir analizar las pujas inscriptas en dichas relaciones de fuerza donde el poder absoluto de los directivos y los guardias son puestos en cuestión, y en el que las interacciones carcelarias son parte del marco de negociaciones de un orden carcelario tan constante como frágil, tan disciplinario como regulador (Foucault, 2007), tan arbitrario como transaccional,

2. Enfoque teórico que centra su mirada en pensar cómo el gobierno de los sujetos encerrados está orientado por las coordenadas del orden interno y la seguridad, subordinando este aspecto a cualquier otra intención de la prisión (resocialización, reintegración, etc.). De este modo, “se gestiona en clave de (...) conservación del orden y la seguridad a través de la demarcación espacial, el cercenamiento de la acción y la construcción de obediencias intramuros” (Daroqui y López, 2012: 169-170). Sin desconocer que la prisión actúa gestionando la violencia para mantener su seguridad interna, intentaremos dar cuenta de cómo las transacciones intra-carcelarias son constitutivas de un entramado prisional que lejos de ser unívoco en lo referido a sus ejercicios de poder, se inscribe en una dinámica fuertemente controversial, polémica y polisémica.

3. En ese sentido, resultan importantes los informes de organismos de Derechos Humanos referidos a cómo diversas formas de violencias son parte del programa de gobernabilidad penitenciaria. Estos se expresan en términos de traslados impulsivos, malos tratos, torturas, deficientes condiciones materiales, falta de acceso a los Derechos básicos (salud, educación, trabajo), por mencionar sólo algunos. Para una profundización de estos aspectos ver CELS (2017).

sumido entre los tensos equilibrios y los estallidos desequilibrantes.

El presente artículo tiene como objetivo examinar cómo en el dispositivo religioso evangélico pentecostal (DREP) en prisión se configuran procesos de autonomía y regulación en el marco de complejos procesos de interacción entre los habitantes del DREP y las autoridades carcelarias; procesos inscriptos en una continua negociación que aportan a la seguridad interna de la prisión. Partiendo de la hipótesis de que dicho orden carcelario se estructura en base a la tensión entre la generación de autonomías relativas y la desconfianza como afectividad predominante de las relaciones sociales en prisión,<sup>4</sup> procuraremos observar una dimensión de las (re)configuraciones del gobierno carcelario en Argentina. Para ello, examinaremos primero, desde una perspectiva histórica, la emergencia de los pabellones-iglesias a mediados de la década de los 80 en la provincia de Santa Fe, para centrarnos luego en las singularidades que asumen en relación a otros espacios de la cárcel y a la red de negociaciones y acuerdos entablados con las autoridades de la prisión. Reciprocidades no exentas de tensiones donde las demarcaciones promueven obligaciones e intervenciones recíprocas, tanto de los *presos hermanitos* como de las autoridades carcelarias. Dicho abordaje es resultante de un trabajo de campo abocado a analizar al DREP como táctica de gubernamentalidad del servicio penitenciario (SP), en el que durante más de 5 años participamos en la cotidianidad de los espacios religiosos<sup>5</sup> de cárceles santafesinas<sup>6</sup> y realizamos más 60 entrevistas en profundidad con los diferentes estamentos involucrados (presos, directivos, guardias, profesionales). En constante diálogo con producciones locales y regionales que problematizan este campo de estudios,<sup>7</sup> dicho abordaje nos ofreció una clave de lectura para pensar cómo las interacciones entre los actores centrales de la trama cotidiana de la prisión dinamizan los pabellones-iglesias y de qué manera aportan a la construcción de un orden –siempre frágil, reinventado y posible- de la prisión.

---

4. El abordaje de las emociones y las afectividades han sido, en Argentina, escasamente trabajadas en el campo de estudios sobre la prisión. Entendemos el abordaje sobre las emociones “como el ojo de una cerradura: como aquello que permite asomarse a relaciones sociales [y como] herramientas puntuales para avanzar en reflexiones diversas, en el contexto de campos empíricos también heterogéneos” (Sirimarco y Spivak L’ Hoste, 2018: 10). En ese sentido, consideramos fundamental contemplar la desconfianza en términos de emoción/afectividad para complejizar el fenómeno bajo estudio. Entre las producciones locales sobre afectividades en instituciones de encierro se destacan los trabajos de Ojeda (2013) y Lombraña (2015).

5. Observaciones de campo centradas en la participación activa en los pabellones-iglesias, fundamentalmente de las instancias litúrgicas realizadas (estudios bíblicos, pactos y cultos).

6. Las Unidades Penitenciarias bajo estudio están ubicadas en el sur de la provincia de Santa Fe (Argentina), principalmente en el Departamento Rosario (UP n° 3 y 6 de Rosario y UP n° 11 de Piñero).

7. En el presente artículo nos centraremos en el caso de la provincia de Santa Fe, pero es importante tener presente las producciones científicas que, tanto en Argentina (Algranti, 2012; Andersen, 2012; Daroqui, 2009) como en otros países latinoamericanos, han reflexionado sobre el papel del evangelismo en prisión (Lenita Scheliga, 2005; Nunes Dias, 2005; Ordoñez Vargas, 2012; Rodrigues, 2005; Concha, 2009; Marín Alarcón, 2016; Restrepo Zapata y Moreno Baptista, 2011).



## La conquista religiosa del encierro. Origen y crecimiento del pentecostalismo en cárceles santafesinas

Todo trabajo genealógico que se precie de tal, más allá de las discusiones y críticas en torno al origen como hecho monumental o trascendental (Foucault, 1992), recurre inevitablemente a una serie de personajes, fechas y hechos que, con la advertencia de no asumirlos en su carácter totalizante, nos permiten entender el escenario presente. Recurrir pero no limitarnos a ellos daría cuenta, con mayor claridad, de las tensiones, avances y retrocesos, disputas y negociaciones que configuraron el pasado y articulan el presente del DREP en el Servicio Penitenciario Santafesino (SPS).

En ese sentido, resulta pertinente dar cuenta de tres etapas que caracterizaron a la inserción del DREP en prisión: a) rechazo absoluto; b) aceptación relativa y c) cooperación/coordinación. Etapas que con los matices propios de cada servicio penitenciario pueden reconocerse en los *orígenes* del pentecostalismo en cárceles tanto a nivel nacional (Brardinelli, 2013; Algranti, 2012) como provincial (Acebal, 2009). Particularizando en Santa Fe, se destacan algunos personajes ineludibles a la hora de emprender una reconstrucción histórica. Por un lado, los nombres de Eduardo Rivello y Oscar Sensini, ambos pertenecientes a iglesias pentecostales ubicadas en el Departamento Rosario (Santa Fe) que iniciaron sus tareas a mediados y finales de la década de 1980 en la Unidad Penitenciaria n° 1 de Coronda. De manera informal, asistemática, predicando los fines de semana en condición de visitas a un reducido grupo de presos y soportando prácticas de hostigamiento por parte del SPS, dieron los primeros pasos a pesar de los gestos expulsivos del cuerpo general. Aquel rechazo inicial se fundaba, principalmente, en la distinción entre agentes del cuerpo penitenciario por un lado, y actores civiles por el otro (Manchado y Narciso, 2011). Así, todo factor externo a la órbita penitenciaria sería visto y calificado como un elemento a expulsar o a no dejar ingresar. Por tanto, escenario inicial del retorno democrático en Argentina que sería interpelado por una política penitenciaria orientada hacia el fortalecimiento de un lenguaje de los derechos en las cárceles (Hathazy, 2015) y un programa político que ponía énfasis en “establecer límites para el uso del poder penal” (Sozzo, 2011: 17). En ese entramado se inscribieron los primeros efectos reconocidos al trabajo de los pastores pentecostales:

Hubo resultados muy importantes que se sucedieron de gente que tomó el evangelio como un cambio de vida, como un nuevo estilo de vida (...) y esos resultados de alguna manera llamaron la atención porque muchos de ellos llegaron a trabajar adelante por la faz de confianza en los casinos, a salir a limpiar adelante donde está la Jefatura (...) eso llamó la atención entonces un día de uno de los Directores, en aquel momento de turno, me llama, sorpresivamente (Rivello, pastor, abril de 2016, comunicación personal).

Rivello relata que desde aquel llamado del Director de turno a comienzos de la década de 1990, y ante el reconocimiento de los efectos positivos de su presencia durante los días de visita (domingos de 10 a 12 hs), se le asignaría un día más

(sábado) para predicar en la sala de una de las escuelas. Este gesto expresaba un reconocimiento luego del rechazo inicial, pero también una excepcionalidad, ya que la unidad penitenciaria (UP) n° 1 disponía sólo un día para que todo credo religioso no católico ejerciese su práctica en un espacio y tiempo rigurosamente delimitado. En aquel entonces otra iglesia evangélica ya ocupaba ese lugar y ahora lo integraría también la de Rivello, generando esto que el credo evangelista fuese el único que predicase dos veces en la semana y con dos iglesias distintas.

Esta lógica de conquista territorial carcelaria encontrará su máxima expresión cuando a comienzos del año 2001 se estableció el primer pabellón-iglesia de la UP n° 1. En aquel entonces se distinguía una aceptación relativa ya que todavía perduraban los resabios de una institución que observó al pentecostalismo como elemento externo y extraño a la esfera penitenciaria, pero también a la religiosa: el catolicismo, con sus capellanes y capillas a costas (Algranti, 2012), pertenece legalmente a la estructura del SPS. Relativismo que sería fuertemente interpelado luego de uno de los sucesos más trascendentes de la historia penitenciaria de la provincia de Santa Fe: la *Masacre de Coronada*.<sup>8</sup> Fue durante aquel episodio que los pabellones-iglesias tuvieron un papel significativo en la regulación del conflicto, fundamentalmente, evitando un espiral de violencia colectiva que podría haber generado un motín en toda la cárcel. En los años subsiguientes a la *Masacre de Coronada*, empieza a notarse un crecimiento de los pabellones-iglesias en la UP n° 1 y luego en el resto de las cárceles santafesinas; gesto que puede leerse inicialmente como aceptación del SP ante sus efectos pacificadores. Actualmente, los datos referidos a la cantidad de pabellones-iglesias en las principales cárceles santafesinas dan cuenta de ello: más del 60 % de la población de la UP n° 1 adscribe a la religión evangélica pentecostal (sobre una población total que supera los 1100 presos); en la UP n° 3 dos de sus diez pabellones (que albergan a más de 80 detenidos de un total de 270) se definen como espacios religiosos; la UP n° 6 cuenta con siete pabellones (sobre un total de once) definidos como iglesias, la UP n° 11 tiene cinco pabellones religiosos de 24 y finalmente, la UP n° 16 cuenta con la mitad de sus espacios de confinamiento con esa condición (dos de cuatro pabellones).<sup>9</sup> Estos datos empiezan a delinear la actual etapa de cooperación/coordiación. Para el SPS, el DREP ya no es visto con el recelo de sus comienzos sino con cierta complacencia, a punto tal de haberse convertido, los pastores externos, en consultores informales de acciones políticas penales. Esto se refleja, por ejemplo, en decisiones sobre cómo poblar una nueva prisión o asumir redefiniciones espaciales y habitacionales en las ya existentes:

Cuando se abrieron esas cárceles [UP n° 6 y n° 16] justamente un pedido de la Dirección General es que nosotros ocupáramos los espacios para las iglesias porque siempre saben que estando la iglesia, cero problema, no solamente adentro de la iglesia, hoy hasta afuera de la iglesia, tal es así que cuando se inauguró

---

8. En abril de 2005, internos de dos pabellones de la UP n° 1 se *enfrentaron* ocasionando la muerte de 14 detenidos, en la que fue conocida como la peor tragedia de la historia del SP santafesino.

9. Datos propios construidos durante el trabajo de campo.

ahora la última [la UP 16] , el Director General nos consignó dos pabellones de los cuatro, dos pabellones, bajamos 120 de Coronda y otro grupo de comisaría para establecer dos sectores cristianos (Rivello, pastor, abril 2016, comunicación personal).

De esta forma, se dio un significativo crecimiento y avance del DREP en las prisiones santafesinas y un marcado interés del SPS por potenciar aquellos espacios que, a fin de cuentas, lograban que las novedades penitenciarias poco tengan que ver con los conflictos internos: “En este sentido, los funcionarios penitenciarios son indiferentes a la tarea de la reforma, no porque la rechacen como objetivo organizacional legítimo, sino porque tiende a ser un sub-producto teórico, distante, y en cierto modo, irrelevante de un desempeño exitoso de las tareas de custodia y mantenimiento del orden interno” (Sykes, 2017: 91). Más allá de algunos matices que podamos introducir a esta definición de Sykes, fundamentalmente a la afirmación extrema del desinterés por la resocialización en el caso de las cárceles santafesinas, nos interesa destacar la prevalencia de la no-conflictividad como objetivo central de la gestión intramuros. Allí los avances del DREP son observados tanto con admiración como recelo por una institución con pretensiones centrípetas, pero objeto de transformaciones que la volvieron más porosa, interpelable. Estos movimientos, al tiempo que son destacados por sus efectos, inquietan ser revisados a los fines de que aquel avance no se traduzca en la pérdida absoluta del control; el crecimiento de los pabellones-iglesias lleva a interrogarnos sobre cómo se inscriben, en y a partir de él, modos de habitar la prisión que pretenden conservar los órdenes terrenales y espirituales.

#### Los límites de los pabellones-iglesias. Autonomías y desconfianza como modalidades de regulación del encierro

Ya han sido varias las preguntas que intentamos desandar, en trabajos previos, al indagar de qué manera el dispositivo religioso -evangélico pentecostal- se configura como táctica de gubernamentalidad para el servicio penitenciario de la provincia de Santa Fe. En ese sentido, los interrogantes giraron en torno a cuál era el ordenamiento social que estructuraba a los pabellones-iglesias, cuáles los modos de organización de dichos espacios y qué jerarquías se establecían para sostener el orden interno (Manchado, 2014; 2015a y 2016). Sumado a eso, nos preguntamos de qué modo los dispositivos culturales del pentecostalismo construían narrativas que consolidaban la idea de la muerte de un viejo hombre ligado a los vicios (consumo de drogas, prostitución, robos, etc.) por uno nuevo; en cómo el lenguaje de las prosperidades –sanitarias, económicas y penales- eran posibilitadoras de un recorrido diferencial en la prisión y más allá de ella (Manchado, 2017). Asimismo, nos interrogamos sobre las diferentes modalidades de habitar un pabellón iglesia: desde refugio para quienes no pueden convivir en otros espacios de la prisión a dispositivo de adscripción en el que emergen nuevos modos de relacionamiento, tanto entre presos como con autoridades carcelarias. Allí, el análisis sobre los ajustes

primarios y secundarios (Manchado, 2017a) habilitaron formas de comprender los mecanismos de adaptaciones y resistencias (Manchado, 2017b) de los presos y sus custodias para soportar el entramado disciplinar cotidiano; mecanismos que trascienden el plano de la racionalidad e incorporan la dimensión afectiva y emocional.

En ese esquema de reflexiones, la propuesta es situarnos ahora en una tensión característica de los modos en que se configuran las relaciones de poder en los pabellones-iglesias: entre la construcción de autonomías por parte de los detenidos y la desconfianza de los actores del SP –centrándonos en las figuras de directivos y guardias- como modalidades de interacción para la gestión del encierro. Por tanto, queremos apostarnos en un *entre*: entre el análisis de quienes pretenden construir autonomías en una institución tutelar e infantilizante (Segato 2003 y 2007) y quienes perciben los espacios religiosos en términos de seguridad y regulación del encierro. Por tanto, inscripción de un juego paradójico que legitima y al mismo tiempo refuerza las asimetrías del poder carcelario, estableciendo límites que buscan restituir autoridades suspendidas o perdidas (Manchado, 2017a). De ese modo, buscaremos examinar las tensiones entre cooperación y coerción desplegadas en el funcionamiento de los pabellones-iglesias reconociendo allí cuáles son los límites, separaciones, distinciones, que los detenidos construyen con el SP al transitar el dispositivo religioso evangélico pentecostal, y las limitaciones que el servicio penitenciario articula para establecer las fronteras de su ejercicio punitivo.

#### Los adentros y los afueras intramuros. Dicotomías falaces y analíticas del espacio carcelario

La recurrente dicotomía adentro/afuera para explicar las singularidades de lo sucedido en la vida carcelaria no es más que una diferencia analítica que permite distinguir de qué modo el encierro –y los efectos del ejercicio del poder carcelario- configura subjetividades ligadas a su docilidad política y utilidad económica (Foucault, 2004), en actores responsabilizados sobre el esquema de la culpa penal (Mathiesen, 2013) o en residuos depositados sobre vertederos humanos (Bauman, 2008), por mencionar algunos ejemplos. Así, el esquema adentro/afuera permite, metodológicamente, singularizar un campo que podríamos denominar de *estudios sobre la prisión*. Sin adentrarnos en discusiones epistemológicas que excederían los objetivos de este artículo, nos interesa dejar por sentada una verdad de perogrullo para el abordaje analítico de la prisión: el adentro carcelario no es más que la expresión intensificada de lo sucedido en el orden social en su conjunto, no hay nada que “en el mundo carcelario, con los errores y excesos de todos sus actores, que no haga parte del mundo de aquí afuera” (Segato, 2003: 1). Pero este es nuestro punto de partida y no de llegada; sobre ese argumento fundado en estudios que reconocen las continuidades entre procesos de exclusión y subjetivación previos al secuestro institucional, consolidados por la prisión y extendidos más allá de ella (Ferrecio, 2017), nos interesa recuperar su dimensión analítica para pensar los *adentros y afueras del adentro carcelario*; expresión engorrosa y hasta incomprensible que no busca más que ser un modo de introducir una suerte de topografía

donde los límites –cuál si fronteras axiológicas- asumen peculiaridades en la existencia cotidiana de los pabellones-iglesias:

Yo lo primero que planteo es por los que están pasados, las tarjetas de los chicos que necesitan pero después no hay...ellos establecen algo de la reja pa acá [la entrevista se desarrolla en la ante guardia del pabellón], después de allá pa allá nosotros, o sea no nos gusta que vengan a manejarnos ellos el pabellón porque yo soy el que corro riesgo de que te digan cosas, se levanten las personas (...) porque ahí nosotros somos los que estamos todo el día ahí adentro, y no me gustaría que vengan ellos [en referencia a los guardias] y digan es así, así, porque nosotros... ellos cumplen su función, se los honra, el interno tampoco tiene que faltarle el respeto ni nada por el estilo, nosotros estamos para eso, para honrarlos a ellos, pero siempre y cuando ellos también reciben honra viste, y eso tiene mucho que ver, la honra. (Claudio, pabellón 10, UP n° 6, comunicación personal).

Quién referencia aquí una delimitación espacial de los *adentros* y *afueras del adentro carcelario* es siervo principal<sup>10</sup> de uno de los 7 pabellones-iglesias con los que cuenta la Unidad Penitenciaria n° 6 de la ciudad de Rosario.<sup>11</sup> Su referencia sobre cuáles son los espacios de intervención de los detenidos y de los guardias está anclada en la necesidad de delimitar grados de autonomía, habilitados por el SP en tanto contribuyen a la seguridad interna de la prisión. Su justificación se funda –desde ambas partes- en que reducen significativamente los niveles de conflictividad entre los detenidos y con los guardias, y en el reconocimiento de que los niveles de autonomía suelen ser regulados bajo un esquema de limitaciones institucionales; allí es donde emerge la prevalencia de una emoción que caracteriza las interacciones entre los actores involucrados, la desconfianza: “Yo creo que tampoco hay que confiarse porque creo que...porque si bien están en la ayuda de Dios, ellos tenían una vida antes, quien dice que su temperamento no salte en algún momento y se descontrole...” (Francisco Gómez, Guardia-cárcel UP n° 6, octubre 2017, comunicación personal). Así, la desconfianza se inscribe en términos de umbralidad (Camblong, 2003) cuando los parámetros del control son objeto de reacomodaciones, de relajamientos propios de una dinámica diferenciada con los pabellones comunes; reconocimiento de que los límites fundados en pretensiones de autonomía por parte de los presos tienen el correlato de la co-gestión o

10. Al líder del pabellón-iglesia se lo define como siervo, en el marco de una estructura verticalista compuesta de la siguiente forma: siervo, con-siervo, líderes, asistentes de líderes y ovejas. El siervo es la figura homóloga del delegado en los denominados pabellones comunes.

11. La Unidad Penitenciaria n° 6, perteneciente al Servicio Penitenciario Santafesino (SPS), está ubicada en una zona periurbana de la ciudad de Rosario (Santa Fe, Argentina). Es calificada de mediana seguridad y cuenta con un total de once pabellones, divididos en 3 con capacidad de 100 personas cada uno, y otros 8 distribuidos en un formato de H (así se lo define coloquialmente) con pequeños edificios, bajos, de ladrillos, con capacidad para 40 personas cada uno. Dicha Unidad Penitenciaria fue inaugurada como tal en octubre de 2014, donde antes funcionó la Alcaldía de Policía perteneciente a la Unidad Regional II de la Policía de la Provincia de Santa Fe. Es una cárcel de varones cuya población total asciende, actualmente, a los 450 detenidos.

auto-regulación en lo que a situaciones conflictivas refiere. De allí que la intervención de los guardias en la dinámica cotidiana de los pabellones-iglesias sea mínima y su accionar se despliegue cual Estado gendarme (Castel, 2008), ocupándose sólo de generar las condiciones para la autoregulación de los esquemas disciplinarios del pabellón-iglesia:

M [entrevistador] - ¿Y ustedes cómo ven esto de que ellos establezcan normas propias para el espacio?

G2- Creo que de acá para allá es ellos –la entrevista se realiza en la guardia-, y está bien que se manejen, que haya una estructura

G1- A nosotros nos beneficia, imagínate que viene uno quilombero o algo, y acá eso no le va a quedar otra que calmarse y no fumar, sino te va a durar un día o dos y los echan porque es una población grande, porque no puedes...no hace nada uno sólo que entra sino...te la aguantas o no te la aguantas o sino bueno... (Diego Perez [G1]; Carlos Miranda [G2], Guardia-Cárceles pabellón 10, UP n° 6, septiembre 2017, comunicación personal)

Que exista una *estructura*, tal como referencia uno de los guardias del pabellón-iglesia, remite no sólo a un ordenamiento social definido por prescripciones propias del espacio religioso como no fumar, consumir estupefacientes y/o bebidas alcohólicas, portar elementos cortopunzantes, no agredirse entre detenidos o con las autoridades, no hablar de las causas penales y participar activamente de las instancias litúrgicas dispuestas en dicho espacio (estudios, pactos y cultos)<sup>12</sup>, sino también de un modo de organización cuyo efecto principal es restituir ciertas certidumbres frente a las incertidumbres de la cárcel contemporánea (Crewe, 2007). El DREP en prisión genera esquemas de certidumbre donde el poder carcelario refuerza esquemas de variabilidad. Así, de situaciones que implican agresiones físicas directas con riesgos de muerte (golpes, cortes, heridas de arma blanca, etc.) se pasa

---

12. Los cultos, pactos y estudios bíblicos son parte de la liturgia evangelista pentecostal. El primero es la ceremonia colectiva más importante; allí se realizan prédicas y alabanzas, y cada integrante de la iglesia ocupa un rol definido ya sea liderando la ceremonia, cantando o agitando banderas con un carácter fuertemente festivo. El pacto es una oración colectiva compuesta por prédicas y mini-prédicas en las que se ruega a Dios, entre otras cosas, por sanidad, liberación y prosperidad, tanto propia como de la familia, con la particularidad de que en prisión se solicita también por la resolución de causas penales. Por último, los estudios bíblicos son reuniones de pequeños grupos en que los líderes seleccionan fragmentos de la Biblia para ser enseñados y analizados.

al registro de otras violencias<sup>13</sup> –materializadas en prescripciones y sanciones<sup>14</sup> definidas por el DREP– que no sólo se vuelven soportables para el gobierno de la prisión sino deseables; entre otras cosas porque la disciplina religiosa habilita modos de autonomías<sup>15</sup> que, paradójicamente, serán reguladas por el servicio penitenciario. Si bien ambos actores, tanto los presos como los guardias, sostienen que las intervenciones específicas sobre el día a día carcelario están construidas en el límite material del pabellón (de acá para allá ellos, de allá para acá nosotros), tales definiciones se vuelven inestables cuando las medidas de seguridad de la cárcel alcanzan también a los espacios religiosos, o cuando los Directivos determinan no ampliar el crecimiento de los pabellones-iglesias por considerar interpelada la autonomía carcelaria. Este gesto recuerda la asimetría punitiva y el ejercicio bio-político de la regulación (Foucault, 1996) a partir del cual la intervención de todo agente externo (pastores, docentes, médicos, talleristas, etc.) debe pasar por el tamiz de la seguridad. Dicha paradoja constitutiva del encierro encuentra su mayor cristalización en el funcionamiento de los pabellones-iglesias: límites que permiten configurar modos de convivencia diferenciales al resto de los espacios de encierro, fundados en una mayor o menor permisividad normativa de la iglesia, pero nunca escindido de las estructuras burocráticas de la prisión. En ese sentido, se reconocen emergentes de una gestión cooperativa del encierro entre distintos estamentos de la cárcel –presos, directivos y guardias–, donde la construcción de legitimidades –ancladas en la reducción de conflictos– y afectividades es fundamental. Así, los vínculos in-

13. En el caso del Servicio Penitenciario Bonaerense algunos trabajos (Andersen, 2012 y 2015) han señalado que los estamentos inferiores están obligados a realizar el diezmo –a sus superiores– con la entrega de parte de la mercadería recibida en las visitas familiares. En el caso de la provincia de Santa Fe no hemos registrado esa práctica, aunque sí un fuerte señalamiento por parte de los guardias de que la *colecta* es una práctica coactiva de los estamentos superiores hacia los inferiores. La colecta es un modo de recolección de dinero (aportado por el peculio recibido en cada cuenta interna) para compras conjuntas que realizan los presos en los diferentes pabellones. Las colectas mensuales, en la UP n° 6, las concretan sólo tres pabellones de los cuales dos son iglesias (el cinco y ocho). El resto de los pabellones hacen colectas esporádicas donde, en algunas circunstancias, pueden juntarse hasta 20 mil pesos. En los pabellones-iglesias una parte importante de esa colecta es destinada para refacciones edilicias y es uno de los puntos en el que los guardias manifiestan reconocer focos de conflicto por acusaciones hechas al siervo de no hacer las inversiones correspondientes. Manifestar explícitamente esta situación por parte de los presos hermanitos suele llevar a la sanción y/o expulsión del detenido que aparece como denunciante (Registro de campo, UP n° 6, 2017). De este modo, las violencias adquieren múltiples formas instalando a la amenaza como un mecanismo de coacción más sutil pero no por ello menos peligroso, sobre todo considerando que si el preso es expulsado del pabellón iglesia puede pasar varios días en celdas de castigo –buzones– hasta encontrar una reasignación de espacio para su reclusión.

14. En el caso de los pabellones-iglesias analizados, las sanciones van desde el rezo aislado y solitario durante dos horas en la propia celda, hasta la posibilidad de la expulsión.

15. Autonomías que suelen registrarse, con variada intensidad, en los distintos estamentos de la estructura jerárquica del pabellón iglesia, excepto en las *ovejas*. Tales prácticas pueden ir desde crear normativas específicas –por ejemplo, la prohibición de dormir siesta– en el caso de los siervos, los consiervos omitir su participación en instancias litúrgicas obligatorias sin riesgo de sanción, o tener autonomía para incorporarse libremente a actividades laborales, culturales y deportivas por parte de los líderes sin que estos sean advertidos por los estamentos superiores, por mencionar sólo algunas.

terpersonales se mantienen ancorados no en la confianza pero sí en una suerte de *performance moral* (Liebling, 2011) donde la tarea religiosa es aceptada como *buenana* o *positiva* para los esquemas correccionales de la prisión (Sozzo, 2009). Así, el funcionamiento de los pabellones-iglesias permite reducir los umbrales del sufrimiento carcelario o mutarlos en otro tipo de padecimientos ligados no a la muerte directa sino a sumisiones que clasifican, cualifican y prescriben. Sumisiones que, no podemos dejar de señalar, inscriben en su mismo revés discursivo las condiciones de su insumisión (Manchado, 2014; 2015).

Por tanto, los sufrimientos o dolores del encarcelamiento señalados por Sykes (2017) encontrarían aquí una materialidad difusa en lo referido a la privación de la autonomía provocada por la estructura burocrática de la prisión, porque esa pérdida estará en relación con los modos diferenciales de habitar el DREP en prisión (Algranti, 2012a) y a la posibilidad de construir ciertos grados de autonomía en el funcionamiento general de la cárcel. De allí que podemos caracterizar al DREP como detentador de *autonomías relativas y reguladas* para comprender “una restringida capacidad para efectuar elecciones” (Sykes, 2017: 127)<sup>16</sup>, combinada con la existencia de márgenes que habilitan un tránsito menos riesgoso -en algún sentido más humanizante- e incierto de la vida en prisión. Por tanto, emerge un entramado religioso donde no sólo se define un adentro y un afuera materializado en los muros del pabellón, sino también nuevos modos de relacionamiento, afectividades, compromisos y arbitrariedades que permiten situar a los pabellones-iglesias como espacios específicos en el diagrama de las prisiones santafesinas.

En ese sentido, los pabellones-iglesias son espacios negociados por la pasión del miedo (Bodei, 1995) que estructura una gramática de imprevisibilidades donde la desconfianza está siempre en el centro de la escena; desconfianza mutua entre presos y guardias, pero preminente de los últimos hacia los primeros por ser la lógica securitaria la prevaleciente en la construcción de los vínculos e interacciones. Así, se produce la habilitación de algunas prácticas diferenciales pero también el refuerzo de las limitaciones institucionales fundadas en la necesidad de construir un lazo que nunca pierda su densidad punitiva:

Y eso no, porque ya son normas que traspasan al pabellón, las normas de seguridad. Si hay un muchacho que sale al servicio médico y me dice “mira, salgo extramuros no me saque esposado” y... [cara de resignación] yo las medidas de seguridad las tengo que usar, está todo bien, yo sé que vos te portas bien pero yo salgo, viene un superior y ¿qué hace sin esposa? Y el que va a pagar el pato soy yo, entonces está todo bien, lo esposas, lo vas hablando, vas haciendo una charla para que...pero lamentablemente no, en ese tema no... (Carlos Miranda, Guardia-cárcel, UP n° 6, septiembre 2017, comunicación personal).

Finalmente, los pabellones-iglesias también son espacios polisémicos por las

---

16. Restricciones que debemos distinguir de acuerdo a las posiciones jerárquicas ocupadas en el pabellón iglesia y a los perfiles diferenciales de los espacios de acuerdo a la iglesia externa a la que pertenecen.



contradicciones propias del andamiaje del DREP como táctica de gubernamentalidad en la prisión. El SP requiere, alienta y fomenta la existencia de dichos pabellones pero reconoce que su expansión ilimitada generaría escenarios donde el dispositivo religioso y el penal se confundirían hasta el punto de su indistinción; en esos casos no podríamos hablar ya de *tercerización* del gobierno intramuros (Daroqui, 2009; Andersen, 2012) sino de su absoluta delegación. A fin de cuentas a la prisión puede resultarle interesante negociar el monopolio de las violencias carcelarias pero nunca poner en discusión el ejercicio de sus asimetrías:

Para nosotros es muy buena [la presencia de la religión en la cárcel], mientras sea para bien, nosotros lo que queremos es mantener todas las conductas en todos los pabellones es así, y si ellos aportan su granito de arena en que la gente se mantenga calma, bien, sin problemas, mucho mejor (...) [pero] no tenemos por qué tener consideraciones porque son personas de conducta, no podemos decir hagan lo que quieran porque esto...es una institución donde tienen que respetarlas, las normas de trato y convivencia son para todos iguales, y no podemos permitir que hagan (...) ni tampoco salir a todos lados sin cumplir con las normas que nosotros le ponemos. Manejo institucional como siempre, estás detenido tenes que cumplir con las normas de trato acá y adecuarte a lo que te decimos nosotros, vos tenes que salir con las esposas acá, vas a tener que ir allá, o sea la... si dejamos de hacer eso es una falta de control y puede llevar a tener problemas de riesgo la Unidad (Director UP n° 6, agosto 2017, comunicación personal)

Acá en la Unidad tengo dos pabellones evangélicos, tres, y a mí me dan resultados, o sea me responden con conducta, o sea me responden con buena convivencia, con respeto, se responde con eso, yo creo que el resultado es bueno de parte de ellos a nosotros, y si la respuesta es otra el resultado va a ser malo, y si el resultado es malo, no va a durar, no va a perdurar en el tiempo porque van a perder su oportunidad (...) Los resultados que ellos dieron fueron buenos, antes sacabas gente muerta, antes te prendían fuego un pabellón completo, y ahora no pasa y lo demostraron (...) [pero] Cuando se les va la mano con las cosas [a los pabellones evangélicos] ahí entramos nosotros (...) es más, le he sacado delegados a Rivello [pastor externo] en el sentido de decir no, ya está, yo la figura tuya no la respeto, acá la autoridad en la Unidad soy yo. Sí, ha habido gente que ha excedido el poder de delegado, de representatividad, y ya confundían las cosas. Ahí es donde nosotros le hacemos ver, vos sos un interno como el resto de los internos que por una situación de que seas delegado de un pabellón no quiere decir que vas a plantear cuestiones que no se tienen que plantear, o vas a exceder los límites que nosotros ya pusimos para todos los internos (...) No se puede perder la autoridad bajo ningún punto de vista (Director UP n° 11, noviembre 2017, comunicación personal).

Definición de fronteras bien claras en lo referido a modos de relacionamiento, orden y autonomías *internas* y restricciones *externas* por parte del SP. Demarcaciones

que sacan de *prima facie* la construcción de autonomía a secas para sumirla, cada vez más, en procesos de regulación que la relativizan. Disputas de fronteras que sitúan a las dinámicas del DREP en un umbral que “emerge instaurando la discontinuidad del límite (supone el continuo interrumpido) pero se abre al mismo tiempo un proceso entrópico de alteraciones imprevisibles” (Camblong, 2003: 24), en una espacialidad ubicada sobre el distópico juego (Foucault, 1984) de los *adentros* y *afueras del adentro carcelario*. Así, los pabellones-iglesias son vividos de forma diferencial tanto para los presos como para los guardias, sin descuidar por ello los puntos de contacto o intersección que habilitan su existencia y promueven su expansión. En ese sentido, en las percepciones y sensaciones construidas en torno a su cotidianeidad, conviven la flexibilidad del encierro más estricto –donde las regulaciones hacia el pabellón se diluyen–, y la reconstitución de las asimetrías del poder carcelario bajo la desconfianza como modalidad afectiva fortificante de los esquemas de seguridad. En esa convivencia, en esas tensiones, los márgenes de certidumbre construidos por los pabellones-iglesias puedan tornarse en nuevas incertidumbres difíciles de resolver.

Son importantes pero hasta acá llegamos. Legalidades, legitimidades y reconstitución autoritaria

Si hablamos de autonomías reguladas es porque partimos de un análisis institucional donde no omitimos la condición prescriptiva que, ontológicamente, define a la prisión como agencia punitiva del Estado. En ese sentido, la persona privada de su libertad es encerrada más allá de su voluntad y el tránsito por el espacio carcelario estará signado por un horizonte claro y definitivo: recuperar su libertad ambulatoria. Pero también sabemos que el recurrentemente señalado *poder absoluto* de la prisión en lo referido al control y regulación de la vida de los detenidos (Sykes, 2017) no funciona como tal en las cárceles vernáculas (Caimari, 2004; Sozzo, 2009); allí comienzan a dibujarse nuevos márgenes que nos permiten pensar los efectos productivos de la prisión -inclusive aquellos ligados a las modalidades más violentas y opresivas-, sin descuidar la aparición de esquemas interactivos que habilitan otros modos de transitarla. Esas interpelaciones al poder absoluto pueden manifestarse de forma directa a través de protestas, motines y grandes huelgas, inscribirse en modalidades más subrepticias de resistencia a la cotidianidad prisional (Manchado, 2015), o materializarse en diferentes modos de habitar la cárcel en espacios con normativas propias para la convivencia diaria -pabellones de conducta y/o iglesias-. Pero asignarles un carácter absoluto a dichas resistencias nos haría incurrir en el mismo error analítico -para pensar las cárceles argentinas contemporáneas- que analizan al poder carcelario en su carácter omnisciente y omnipresente (Foucault, 2004), absoluto (Sykes, 2017) o en términos de totalidad (Goffman, 2001). Sin desconocer dichas características del poder, también es importante destacar que su revés, las resistencias, adquieren un carácter heterogéneo, múltiple, variado y gradual. De allí que para analizar el funcionamiento del DREP en prisión resulte preciso pensar en procesos de autonomía que no son totales

sino reguladas, y de márgenes de libertad en el encierro que no son ilimitados sino demarcados de manera difusa, ambivalente y anclados en la desconfianza como emoción o afectividad reguladora de las relaciones sociales en prisión. Márgenes traducidos también en *dolores de la libertad* que crean confusión, ambigüedad, ansiedad (Shammas, 2014). Si bien habitar el DREP no supone una transición entre el adentro y el afuera carcelario, es posible observar cómo el crecimiento y fortalecimiento de cada espacio religioso habilita una lectura en clave de autonomías posibles. Sumado eso, en los *presos hermanitos*<sup>17</sup> no se reconoce la sensación de falta de límites sino que, por el contrario, la de una necesaria redefinición –negociación– de los acuerdos establecidos con el SP:

Yo me acuerdo acá adentro hice un proyecto del pan que tiraban, lo rayábamos, estaba con un chico que es de Colombia, no había tarjeta, nada, le digo, bueno...le compramos un celular con coso [se ríe] bueno, un celular con WhatsApp<sup>18</sup> para que se comunique con la familia porque sino ¿cómo se comunican? Le compramos entre todos un celular y le digo Ronald, vamos a hacer así, rayamos el pan, vamos y vamos, y con esto vos te compras las tarjetas y lo que necesites (...) Nosotros rayábamos acá, la máquina no nos la habían dejado entrar, lo rayábamos y lo mandábamos, y lo vendíamos, y después el IAPIP<sup>19</sup> y que se yo, protocolo y la higiene, no nos dejan, y o sea yo siempre mi mente está en proyectar, quizás la cárcel no me da una solución pero yo no me quedo me entendes, es como yo le hablé al juez yo me quiero reinsertar a la sociedad y la cárcel no me quiere...no me da muchas chances para reinsertarme me entendes , pero yo busco (Mauricio, preso, pabellón iglesia n° 5, UP n° 6, abril 2016, comunicación personal).

Por tanto, dejar hacer pero delimitar; habilitar proyectos fundados en las condiciones de vida bien percibidas de las autoridades penitenciarias sobre los pabellones-iglesias pero reinstalar incertidumbres penales en el marco de certidumbres emergentes, precarias, frágiles. De este modo, son autonomías relativas porque se inscriben en regulaciones que van moviéndose entre los sentidos de la legalidad y la legitimidad. Así, se construyen sentidos sobre los que la prisión aduce poseer una potestad infranqueable y que remiten al ejercicio del poder en clave autoritaria; necesidad imperiosa de reconstituir una autoridad que, desde la percepción de los directivos y guardias, se ve interpelada, puesta en cuestión, desdibujada. Allí la desconfianza, cual modulación de una pasión triste spinoziana (Spinoza, 1986), (re) activan las decisiones de instaurar límites que se suponían desdibujados o perdidos:

---

17. *Presos hermanitos* es la definición coloquial asignada a los detenidos que habitan los pabellones-iglesias en prisión.

18. Al momento de realizar la entrevista, los celulares estaban permitidos en la celda pero bajo las condiciones de que no posean cámaras ni la aplicación de mensajería virtual WhatsApp.

19. Instituto Autárquico Provincial de Industrias Penitenciarias.

D-Si hay algo que caracteriza a las iglesias es pedir las cosas bien, y que el trato sea distinto, y que sea todo pacifico, y que haya un entendimiento de partes. Han pasado casos que el delegado mismo me ha incitado a la población como para decir reclamamos tal cosa, a ver no, para, eso yo se lo puedo permitir a otro pabellón pero vos, no es lo que estás predicando tu pastor, y lo que estás predicando vos como delegado en un pabellón evangélico, si vos incentivas estas cosas no va y ahí directamente no hay diálogo ni con Rivello [pastor externo] ni con nadie, son las reglas que ponemos nosotros

M-¿Y eso no pone en riesgo, que vos cambies el delegado, el funcionamiento del pabellón?

D- Y te puede desestabilizar, pero ya eso...no se puede perder la autoridad bajo ningún punto de vista, en ese sentido por lo menos es...no se puede delegar con nadie, no se puede perder la autoridad (...) Los límites y las reglas de convivencia son para todos (Director UP n° 11 [D], noviembre 2017, comunicación personal)

Lo que expresan las palabras del Director de la prisión más poblada de la provincia de Santa Fe,<sup>20</sup> es la continua tensión entre las legalidades y legitimidades cimentadas en el vínculo con los pabellones-iglesias.<sup>21</sup> Los acuerdos y transacciones, que responden al orden de las reciprocidades, de las legitimidades, es decir, a todo aquello que excede el orden burocrático y formal de la prisión (Miguez, 2007), pueden verse amenazados al momento en que algunos de esos acuerdos previos son desmontados o desarticulados. Allí, la legalidad se funde con la legitimidad para hacer emerger unos límites claros –hasta entonces algo difusos e inciertos- respecto de qué actitudes, prácticas, discursos y movimientos de los *presos hermanitos* se soportarán. Configuración y restitución de una dimensión *legal* que prescribe no sólo las acciones sino las expectativas de los márgenes de libertad adquiridos, o supuestamente adquiridos.

Reconocemos entonces una continua convivencia y tensión entre la consolidación de autonomías relativas materializadas en la permisividad sobre ciertas

20. La Unidad Penitenciaria n° 11 es una cárcel de máxima seguridad inaugurada en el año 2006, ubicada en la localidad rural de Piñero -a unos 25 km. de la ciudad de Rosario-, que actualmente cuenta con seis módulos de cuatro pabellones cada uno y una población total de 1500 detenidos. De los 24 pabellones que posee, cinco de ellos responden a diferentes iglesias evangélicas externas.

21. Apelamos a la distinción entre legalidad y legitimidad para dar cuenta de la primera como el proceso ligado al campo del Derecho, de la formulación y aplicación de las leyes positivas, mientras que la segunda refiere a los procesos de reconocimiento y/o aceptación definidos por las prácticas o acciones ejercidas en determinados campos. Así pues, una cosa es legítima “cuando la gente conviene en que es de algún modo correcta, apropiada, o como debe ser” (Adams en Krotz, 2002:107). Legalidad y legitimidad pueden, en determinados procesos, converger y en otros ser altamente divergentes y hasta contradictorias. Para un análisis de las legitimidades construidas en las prácticas de las agencias penales, ver Garriga Zucal (2016).

acciones –acuerdos específicos que habilitan otros modos posibles de transitar la prisión- y prescripciones<sup>22</sup> institucionales que son continuamente reactualizadas sobre la base del temor. Acción fundada, principalmente, en la desconfianza como afectividad articuladora de la vida en prisión. Operación paradójica que hace emerger la legalidad –lo que se debe hacer- a partir de desplazamientos sobre las legitimidades construidas –como debe ser-, de los acuerdos y transacciones intracarcelarias (Brardinelli, 2013), cuyas características son tan definidas como frágiles:

(...) la paradoja exige una temporalidad del instante. Pertenece a una temporalidad intemporal, a una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar, establecer, aprehender, *prender*, más también lo que no se puede *comprender*,<sup>23</sup> lo que el entendimiento, el sentido común y la razón no pueden *begreifen*, agarrar, concebir, entender, mediatizar, por lo tanto, tampoco negar o denegar, incluir en el trabajo de lo negativo, hacer trabajar...” (Derrida, 2006: 78).

Por tanto, legalidad y legitimidad se sitúan en un umbral de alteraciones imprevisibles y fronteras móviles que instalan, nuevamente, la incertidumbre en aquellos estrechos márgenes de certidumbre generados por el DREP. El *deber ser* de los pabellones-iglesias es el de establecer diálogos con la autoridad y resolver los conflictos de una manera pacífica; cuando esos modos de habitar la prisión son desplazados, la legalidad emerge para instaurar el límite donde la arbitrariedad se restituye en términos iguales; restitución de una autoridad que, paradójicamente, pierde su carácter de tal al tener que apelar a la coerción o prescripción para lograr que alguien realice una acción (Kojève, 2006). La inscripción de la violencia en dichas relaciones –ya sea explícita o implícita, física o simbólica- supone, desde los esquemas clásicos de la gubernamentalidad carcelaria, una restitución de la autoridad perdida aunque, en términos estrictos, no es más que la reafirmación de su fracaso.<sup>24</sup> La necesidad de que el poder punitivo se afirme –establecer límites, demarcaciones-, no es más que la pretensión de resignificar los espacios que, como el DREP, se encuentran legitimados en prisión. Es preciso entonces que se combinen las autonomías con las regulaciones, los márgenes de libertad y la auto-regulación de los *presos hermanitos*, sin dejar de inscribir gestos prescriptivos que establezcan cesuras, cortes, distinciones: “de acá para allá ellos, de allá para acá nosotros” pero “hasta acá llegamos” dirá el SP; lo liminar como condición *sina qua non* de la gestión del encierro. Por tanto, polisemia de un enunciado que puede ser ubicado de los dos lados de la frontera y, en ambos casos, construido por una desconfianza cuya última *ratio* es la restitución de las asimetrías del poder carcelario. El gobierno

22. Si bien reconocemos las diferencias conceptuales entre la ley y la norma, nos valemos aquí de la conjunción de los términos para remitirnos a la dimensión prescriptiva de las prácticas penitenciarias. Si bien la ley trabajará sobre el eje de lo permitido/prohibido, mientras que la norma lo hará sobre lo desviado/corregido, entendemos que en la dinámica institucional de la prisión ambas dimensiones confluyen en la ley de ejecución de la pena privativa de la libertad como punto de partida para el esquema de normativización desplegado por el SP.

23. *Destacados en el original.*

24. Un abordaje más completo sobre los desplazamientos en torno a la noción de autoridad en los vínculos de los pabellones-iglesias con el servicio penitenciario, ver Manchado (2017a; 2017b).

carcelario puede ser delegado, cooperado, dialogado, pero nunca dispensado sin la intervención finalista del servicio penitenciario.

A modo de conclusiones. Sobre la polivalencia táctica de la prisión y el papel del DREP en la gestión del encierro

Si revisamos la frase que da título a este artículo, y a partir de las conclusiones parciales esbozadas en su desarrollo, podríamos incurrir en una duda inicial respecto de su autoría. Si no es porque en el segundo apartado remitimos a que fue enunciada por el siervo del pabellón iglesia n° 10 de la Unidad Penitenciaria n° 6 de Rosario, la duda se instalaría para mover los cimientos discursivos en torno a los roles y funciones que presos y penitenciaros, cautivos y custodias, ocupan en el entramado prisional. *No nos gusta que vengan a manejarnos ellos el pabellón* se nos presenta, en tanto discurso, como elemento o bloque táctico “en el campo de las relaciones de fuerza [donde] puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de una misma estrategia [y donde] pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas” (Foucault, 2008: 98). Este discurso se inscribe en procesos de umbralidad, de fronteras móviles, donde el DREP encuentra un terreno fértil para instalarse como táctica de gubernamentalidad. Por tanto, conducción de las conductas de los otros condicionada por las disputas espaciales –en sus diversos planos y sentidos, algunos de ellos abordados en el presente trabajo- donde las dimensiones de lo vivenciado, lo legal y lo legítimo se tejen en una trama cuyas variantes y materializaciones pueden ser múltiples.

Asimismo, el despliegue de las potencias de negociación de cada actor y actriz que interviene en la cotidianidad prisional construye escenarios de mayor o menor tensión en lo referido a la gestión del orden interno. Nada de permanencia puede reconocerse en las condiciones descritas en este trabajo y una de las razones de ello se funda en las asimetrías del poder carcelario. Desde la perspectiva del SP lo último que debe evitar perderse en prisión no es la dignidad sino la autoridad porque, a fin de cuentas, su inexistencia puede leerse como síntoma de debilidad o materialización de un *laissez faire penal* desbocado, descontrolado, fuera de los límites de las transacciones estipuladas; como en una suerte de campo minado donde las fronteras de los territorios se vuelven indistinguibles y, en consecuencia, inabordables. Así, en la configuración filosófica de la prisión contemporánea de las cárceles bajo estudio –latinoamericana, argentina y santafesina-, distanciada más de 60 años de aquella que abordó Sykes en Estados Unidos, y caracterizadas significativamente por el funcionamiento del DREP, resultaría al menos una omisión no contemplar su papel en la gestión del orden interno. Allí, es indispensable evitar las totalizaciones y bregar por enfoques etnográficos que permitan distinguir las singularidades de cada servicio penitenciario, y en ellos los perfiles y enclaves institucionales que cada una de las cárceles ocupa en el esquema integral. Esto no significa que no podamos establecer generalizaciones en torno al conocimiento de estas agencias penales, sino que la propuesta es partir de ellas para poder tensionarlas. Las dinámicas que asume el DREP en prisión resulta un interesante cristal

para pensar las múltiples reconfiguraciones que asume la gestión de un orden carcelario que lejos está de arrojar variables controlables. Polivalencia entonces que no será propiedad exclusiva de los discursos sino del conjunto de tácticas y estrategias que la cárcel despliega para el gobierno de los vivos; allí la religión se instalará como uno de los dispositivos posibles en los que el castigo adquirirá márgenes también polivalentes: entre lo divino y lo terrenal, entre el control y la regulación, entre la tutela y la autonomía, entre los límites instalados para ser franqueados, entre los adentros y afuera del adentro carcelario, entre la legalidad y la legitimidad, en fin, en el *entre*; en aquel espacio gris donde será indispensable que la meticulosidad genere interrogantes para desnaturalizar.

A fin de cuentas, lo que este artículo pretendió fue situar algunos interrogantes sobre las configuraciones subjetivas en disputa en el entramado prisional santafesino. Su trasfondo fue reconocer un orden interno siempre en construcción, donde los dispositivos que se enlazan en la maquinaria penal lejos están de ser estáticos, muy por el contrario, se mueven, confunden, instalan una red de incertidumbres donde las pequeñas certezas se sitúan como una suerte de oasis. Allí donde el castigo parece diluirse no hace más que redoblarase asumiendo múltiples formas; de la que aquí nos ocupamos es la religiosa pero el desafío será entonces reconocer qué otras existen y reinventan, constantemente, a la prisión contemporánea.

## Referencias bibliográficas

Acebal, Martín (2009). “La guerra espiritual en el penal Coronda: el rol de los sistemas semióticos en el proceso de conversión religiosa”, *Revista Question* n° 21, s/pp.

Algranti, Joaquín (2012). “‘Cuando ellos tengan dos mil años, hablamos!’ Sociología de los capellanes en las cárceles bonaerenses”, *Revista Question*, N° 36, pp. 1-15, documento electrónico: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1596>, acceso 13/11/2013

Algranti, Joaquín (2012a). “La realidad carcelaria y sus variaciones religiosas. Un estudio sobre las formas de habitar los pabellones evangélicos”, *Revista de Ciencias Sociales Segunda Época*, Buenos Aires, pp. 27 – 45.

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”, *Grupo de Estudios sobre Sistema Penal y Derechos Humanos. Seminario de estudios comparados sobre las estrategias del gobierno de la cárcel neoliberal en Argentina y en Francia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, pp. 188-205.

Andersen, María Jimena (2015). “Administrando la violencia, el miedo y la miseria en el gobierno de la cárcel. Los pabellones de ‘refugio’ o ‘resguardo’ como tecnología penitenciaria de gobierno neoliberal”, en Mesa 2 (Coord), *Sistema penal y Derechos Humanos*, II Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, Mendoza, Argentina.

Bauman, Zygmunt (2008). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Buenos Aires, Paidós.

Bodei, Remo (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México, Fondo de Cultura Económica.

Brardinelli, Rodolfo y Algranti, Joaquín (2013). *La re-invencción religiosa del encierro: Hermanitos*,

- refugiados y cachivaches en los penales bonaerenses*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Caimari, Lila (2005). "Usos de Foucault en la investigación histórica", *Serie Documentos de trabajo. Documento de trabajo n° 18*, Buenos Aires, Universidad de San Andrés.
- Castel, Robert (2008). *La inseguridad social ¿Qué es estar protegidos?*. Buenos Aires, Manantial.
- Centro de Estudios Legales y Sociales (2017). "Tortura en las cárceles. ¿Por qué no son efectivas las políticas de prevención de la violencia en Argentina", *CELS*, Buenos Aires.
- 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 Sepúlveda, Juan (ed.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano: identidad, teología, historia III*. Concepción, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, pp. 101-120.
- Chauvenet, Antoinette (2006). "Privation de liberté et violence : le despotisme ordinaire en prison", *Déviance et Société*, Vol. 30, pp. 373-388.
- Crewe, Ben (2007). "Power, adaptation and resistance in a late-modern men's prison". *British Journal of Criminology*, n° 47, pp. 256-275, documento electrónico: [http://www.ross.mayfirst.org/files/power-adaptation-resistance\\_o.pdf](http://www.ross.mayfirst.org/files/power-adaptation-resistance_o.pdf), acceso 03/02/2017
- Daroqui, Alcira (2006). *Voces del encierro: mujeres y jóvenes encarceladas en la Argentina, una investigación socio-jurídica*. Buenos Aires, Omar Favale Ediciones Jurídicas, documento electrónico: <http://gespydhiigg sociales.uba.ar/files/2014/11/Daroqui-et-al-Dios-agradece-su-obediencia.-La-tercerizaci%C3%B3n-del-gobierno-intra-muros-en-la-c%C3%A1rcel-de-Olmos.pdf>, acceso 13/11/2013
- 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, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Daroqui, Alcira y López, Ana (2012). "El gobierno en las instituciones de encierro", en Daroqui, Alcira, López, Ana y Cipriano García, Roberto (Coords.), *Sujeto de castigos. Hacia una sociología de la penalidad juvenil*. Buenos Aires, Ediciones Homo Sapiens, pp. 167-175
- Derrida, Jacques (2006). *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós.
- Ferreccio, Vanina (2017). *La larga sombra de la prisión: una etnografía de los efectos extendidos del encarcelamiento*. Buenos Aires, Prometeo.
- Foucault, Michel (1984). "De los espacios otros", *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5.
- Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3., pp. 3-20.
- Foucault, Michel (1992). "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", en *Microfísica del poder*. Buenos Aires, La Piqueta.
- Foucault, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata, Caronte.
- Foucault, Michel (2004). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014). *Obrar Mal, Decir la Verdad: Función de la Confesión en la Justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Garriga Zucal, José (2016). "El verdadero policía y el correctivo. Esbozos para una interpretación de la violencia policial", *Revista De Prácticas y discursos*. Universidad Nacional del Nordeste/ Centro de Estudios Sociales, año 5, núm 6.



- Goffman, Erving (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Guattari, Felix y Rolnik, Suely (2013). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires, Tinta y Limón.
- Hathazy, Paul (2015). "Castigar en democracia: la reconstrucción de los consensos punitivos de la pos-transición en los campos carcelarios de Argentina y Chile", *Seminario Internacional Política y penalidad. Debates y perspectivas contemporáneas*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral – CLACSO.
- Kójeve, Alexandre (2006). *La noción de autoridad*. Buenos Aires, Nueva vision.
- Lenita Scheliga, Eva. (2005). "Trajetórias Religiosas e Experiências Prisionais: A Conversão em uma Instituição Penal", *Revista Religiões e Prisões*, no 61, pp. 75-86.
- Liebling, Alison (2011). "Moral Performance, Inhuman and Degrading Treatment and Prison Pain", *Punishment & Society* 13 (5), pp. 530–50. Documento electrónico: <https://doi.org/10.1177/1462474511422159>, acceso 19/09/2018.
- Lombrana, Andrea (2015). "El caso de Luis: Moralidades, emociones y dispositivo penal de 'perdón'", *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 8, no 2, pp. 329-356.
- Manchado, Mauricio (2014). "La insumisión de las sumisiones: el discurso religioso en presos que pasan por situaciones de egreso carcelario", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 50, no 1, pp. 83-99.
- Manchado, Mauricio (2015). *Las insumisiones carcelarias: procesos comunicacionales y subjetivos en prisión*. Rosario, Río Ancho ediciones.
- Manchado, Mauricio (2015a). "Dispositivo religioso y encierro: sobre la gubernamentalidad carcelaria en Argentina", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, no 2, pp. 275-300.
- Manchado, Mauricio (2016). Reciprocidades y gubernamentalidad tras la inserción del dispositivo religioso en cárceles de mediana y máxima seguridad de la provincia de Santa Fe (Argentina), *Revista de Antropología Social*, 25 (1), pp. 35-60.
- Manchado, Mauricio (2017). "Las Prosperidades Restauradoras: el Papel de las Narrativas Pentecostales en las Estrategias de Gobierno del Sistema Carcelario Argentino", *DADOS Revista de Ciências Sociais*, vol. 60, no 1, pp. 173 a 208.
- Manchado, Mauricio (2017a). "Caretas y pecadores. Ajustes secundarios, gubernamentalidad y pentecostalismo en las cárceles santafesinas (Argentina), *Revista Sociedad y Religión*, n° 48, pp. 191-213.
- Manchado, Mauricio (2017b). "Morir al orgullo. Conformidad, insumisiones y gubernamentalidad en el dispositivo religioso evangélico pentecostal en prisión. El caso de la provincia de Santa Fe", *Revista Electrónica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*, vol. 2, n° 2, pp. 60-88.
- Manchado, Mauricio, Narciso, Lorena . (2011). "De la 'mística penitenciaria' al progresismo penal: Continuidades y discontinuidades en la propuesta de una política penitenciaria progresista en la provincia de Santa Fe", *Actas 11° Jornadas Rosarinas Antropología Sociocultural*, Rosario, s/p.
- Marín Alarcon, Nelson (2016). "Evangelismo carcelario en Chile: Análisis socioantropológico de comunidades religiosas en contextos de encierro", *Revista Polis Revista Latinoamericana*, n° 43.
- Mathiesen, Thomas (2003). *Juicio a la prisión*. Buenos Aires, Ediar.
- Miguez, Daniel (2007). "Reciprocidad y poder en el sistema penal argentino. Del 'pitufo' al motín de Sierra Chica", en Isla, Alejandro (comp.), *En los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el*

Cono Sur. Buenos Aires, Paidós, pp. 23-47

Nunes Dias, Camila Caldeira (2005). "Evangélicos no Cárcere: Representação de um Papel Desacreditado", *Debates do NER*, ano 6, no 8, pp. 39-55.

Ojeda, Natalia (2013). "Cárcel de mujeres. Una mirada etnográfica sobre las relaciones afectivas en un establecimiento carcelario de mediana seguridad en Argentina", *Revista Sociedad y Economía*, n° 25, pp. 237-254.

Ordóñez Vargas, Laura (2012). "Humanización Prisional y Religión. Reflexiones a partir del Método de Gestión Carcelaria APAC", *Revista de Ciencias Sociales*, año 4, no 22, pp. 65-88.

Restrepo Zapata, Diego Angelo y Moreno Baptista, Cesar (2011). "La conversión religiosa en centros penitenciarios: El caso de 'La Blanca' de Manizales", *Revista Virajes*, n° 13, pp. 237-255.

Rodrigues, Gilse. (2005). "Transgressão, Controle Social e Religião: Um Estudo Antropológico sobre Práticas Religiosas na Penitenciária Feminina do Estado do Rio Grande do Sul", *Debates do NER*, ano 6, no 8, pp. 9-20.

Segato, Rita (2003). "El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto 'Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel'", *Serie Antropología*, Brasil, s/pp.

Segato, Rita (2007). "El color de la cárcel en América Latina", *Revista Nueva Sociedad* N° 208, pp. 142-161.

Shammas, Victor (2014). "The pains of freedom: Assessing the ambiguity of Scandinavian penal exceptionalism on Norway's Prison Island", *Punishment & Society* 16(1), pp. 104-123.

Simmel, Georg (1998). "Puente y puerta" en *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Ediciones Península.

Sozzo, Máximo (2009). "Populismo punitivo, proyecto normalizador y 'prisión depósito' en Argentina", *Revista electrónica Sistema Penal y Violencia* n° 1, Porto Alegre, pp. 33-65

Sozzo, Máximo (2011). "Transition to Democracy and Penal Policy. The Case of Argentina", *Straus institute working paper* 03/11, pp. 1-66.

Sykes, Gersham (2017). *La sociedad de los cautivos. Estudio de una cárcel de máxima seguridad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Varela, Roberto (2002). "Naturaleza, cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad", en Krotz, Esteban (comp.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho*. México, Anthropos Editorial, pp. 69-113

Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos Mundos: El Movimiento Evangélico en la Vida Pública Argentina 1980-2001*. San Martín, UNSAM EDITA.

# Diálogos ético-metodológicos sobre una experiencia antropológica en cárceles uruguayas

POR LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ<sup>1</sup>, PAOLO GODOY SIMEONE<sup>2</sup>,  
MARIANA MATTO URTASUN<sup>3</sup> Y MARCELO ROSSAL<sup>4</sup>

## Resumen

Entre 2015 y 2016 un equipo de docentes, graduados y estudiantes de antropología social llevamos a cabo una investigación metodológicamente colaborativa en las siete cárceles de mayor población del Uruguay. El objetivo fue conocer sobre los usos y circulación de sustancias psicoactivas en esos espacios y las narrativas asociadas a “las drogas”. En el transcurso de la experiencia descubrimos que las condiciones de encierro nos colocaban interrogantes de orden ético en relación al quehacer etnográfico: ¿cómo participar y comprender el “espacio del otro” cuando está profundamente signado por violencias estructurales, cotidianas, de género e institucionales? ¿Cómo pensar un espacio relacional en el cual los interlocutores –incluidos nosotros– ocupan posiciones de poder tan asimétricas? En este artículo proponemos algunas reflexiones sobre el tiempo, las desigualdades, las violencias y las implicancias de “estar ahí”, a partir de distintas situaciones del trabajo de campo. Palabras clave: Etnografía, Cárceles, Éticas, Uruguay.

Abstract. Ethical-methodological dialogues about an anthropological experience in Uruguayan prisons

---

1. Doctoranda en Antropología Social en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Investigadora del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Integrante del Sistema Nacional de Investigadores. E-mail: castelliluisina@gmail.com

2. Estudiante de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. E-mail: paologosi@gmail.com

3. Estudiante de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. E-mail: marianamattourtasun@gmail.com

4. Dr. en Antropología por Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Investigador del Instituto de Educación y del Instituto de Antropología, por la misma institución. Integrante Sistema Nacional de Investigadores. E-mail: mrossal@yahoo.com

Between 2015 and 2016 a team of teachers, graduates and students of social anthropology carried out collaborative research in seven prisons with the highest inmate population in Uruguay. The objective was to learn about the use and circulation of psychoactive substances in those spaces and the narratives associated with “drugs”. In the course of the experience we found that the conditions of confinement posed ethical questions in relation to ethnographic work: how to participate and understand the “space of the other” when it is deeply marked by everyday structural, gender and institutional violence? How to think a relational space in which the interlocutors –including us– occupy such asymmetric positions of power? In this article we develop some reflections on time, inequalities, violence and the implications of “being there”, from different fieldwork situations. Keywords: Ethnography, Prisons, Ethics, Uruguay.

recibido 31 de agosto 2018

aceptado 13 de noviembre 2018

## Presentación

Este artículo retoma la experiencia de investigación de un equipo de docentes, graduados y estudiantes de antropología social en las siete cárceles de mayor población de Uruguay, que enfocó en las narrativas y experiencias de usos de drogas entre personas privadas de libertad. La propuesta fue impulsada en conjunto con el Observatorio Uruguayo de Drogas (en adelante OUD) de la Junta Nacional de Drogas de Uruguay, y requirió para el acceso a las cárceles la autorización del Ministerio del Interior, organismo gubernamental encargado de la gestión de los centros penitenciarios.

Contando con varios antecedentes de investigación conjunta entre el OUD y el equipo de antropología sobre usos de drogas (Rossal y Suárez, 2014 y 2015), acordamos combinar la aplicación de una encuesta sobre usos de drogas y delito, con una exploración etnográfica que incluiría observaciones y participación en distintos espacios carcelarios, entrevistas sobre trayectorias de vida y conversaciones informales con presos, operadores civiles, policías e integrantes de los equipos de dirección de las Unidades. Las razones para optar por este abordaje mixto fueron varias: por un lado, la encuesta permitiría elaborar datos estadísticos requeridos por las políticas públicas, mientras que la aproximación etnográfica aportaría comprensión sobre prácticas y discursos de sujetos fuertemente estigmatizados. La investigación buscó aportar información basada en evidencia a los organismos públicos encargados de la formulación de políticas focalizadas; y por último pero no menos importante, el abordaje colaborativo evitaba una sobre-intervención de una población ya intervenida por distintos dispositivos estatales.

En las cárceles más grandes del país, aquellas con una población mayor a cuatrocientas personas,<sup>5</sup> se seleccionó una muestra aleatoria y estadísticamente

---

5. Las Unidades en las que se trabajó fueron: N°3 (Penal de Libertad, Departamento de San José), N°4

significativa para efectuar una encuesta de forma individual, garantizando confidencialidad y anonimato a las y los participantes. La etnografía se desarrolló acompañando esta tarea, documentando las narrativas sobre los consumos de drogas previos y durante la privación de libertad, así como las experiencias y percepciones de la vida social intramuros.

El trabajo de campo se extendió entre octubre de 2015 y marzo de 2016, con un breve corte durante la transición de año. Concurrimos cada semana a dos o tres Unidades, permaneciendo entre cuatro y seis horas según sus posibilidades de recibirnos. Algunas, por la distancia geográfica de la capital, requirieron expediciones específicas (por ejemplo la Unidad N°12 en Rivera o la N°13 en Maldonado). La cantidad de personas a contactar fue proporcional a la población de cada Unidad, pero esto no significó pasar menos tiempo en las de menor población y más en las de mayor población; estos tiempos estuvieron sujetos, nuevamente, a las posibilidades de recibirnos, de movilizar recursos humanos en cada establecimiento y a las circunstancias cotidianas: la amenaza de un motín, la interrupción de una pelea o hecho violento, la visita de autoridades o la realización de un evento social o cultural. Íbamos en grupos de hasta cuatro personas (en el equipo éramos diez) pues las primeras instancias nos habían mostrado que por las propias dinámicas y condiciones de las cárceles (el nivel de seguridad, el personal escaso, la falta de lugares fuera de las celdas y la necesidad de evitar cruzar a personas que tenían conflictos entre sí) no era viable entrevistar a varios/as al mismo tiempo. El nivel de seguridad de cada establecimiento (máxima, intermedia o mínima) fue un aspecto que condicionó el tipo de encuentro que podíamos tener con nuestras/os interlocutores; en los de máxima los espacios y tiempos eran más reducidos y vigilados, mientras que en los de intermedia o mínima era más laxos. Algunos presos que el personal policial consideraba “muy peligrosos” eran traídos esposados o con grilletes, aunque luego, en la entrevista, se revelaran vulnerables. Como pauta de cuidado buscamos, siempre que podíamos, concurrir en subgrupos mixtos, no circular solas/os y estar atentos a las percepciones de las y los compañeros. Por determinadas circunstancias, o por el simple hecho de estar en espacios cuyo rasgo saliente es lo ominoso, el pasaje por las cárceles fue desestabilizante para nosotras/os; procesar la experiencia, hallar una postura para estar en el campo, buscar el modo de poner en palabras y luego en negro sobre blanco, fue parte necesaria del trabajo.

Cada etnografía es un producto único e irreplicable; debido a esta dinámica de trabajo y a las características de los espacios carcelarios, lo etnográfico cobró algunas particularidades que merecen mención. La conexión entre la observación

---

(Complejo Penitenciario Santiago Vázquez [COMPEN], Departamento de Montevideo), N°5 (Femenino, Departamento de Montevideo), N°6 (Punta de Rieles, Departamento de Montevideo), N°7 (Canelones, Departamento de Canelones), N°12 (Cerro Carancho, Departamento de Rivera), N°13 (Las Rosas, Departamento de Maldonado). Las Unidades N°5 y N°6 no alcanzaban una población de cuatrocientas personas al momento en que se realizó el estudio, pero fueron incluidas la primera para conocer la situación de las mujeres privadas de libertad y la segunda por considerarse “cárcel modelo” del sistema penitenciario uruguayo. En cada establecimiento la relación entre policías y operadores penitenciarios que tienen contacto con las personas privadas de libertad varía según el nivel de “seguridad” que tenga. Fuera de cada establecimiento existe un cerco perimetral integrado por soldados del Ejército.

participante con la aplicación de la encuesta a un grupo heterogéneo y localizado no sólo en distintas Unidades sino en diferentes sectores de cada Unidad, habilitó la interacción con múltiples personas privadas de libertad pero sin generar un vínculo duradero con ellas, pues salvo algunos casos (por ejemplo a quienes le propusimos realizar entrevistas, o quienes al estar en módulos de seguridad intermedia o mínima podían permanecer en los patios o pasillos por donde nosotros circulamos), no volvimos a encontrarnos. En cambio, sí se reiteraron los encuentros con algunos policías, operadores civiles e integrantes de las direcciones de cada Unidad.<sup>6</sup>

En nuestra investigación convergieron tiempos muchas veces contradictorios: el tiempo del cuestionario como herramienta diagnóstica y de obtención de información cuantificable, el tiempo necesario –o deseado– para la observación participante y el tiempo posible en los ámbitos carcelarios que es, a su vez, una conjunción de tiempos múltiples (el que demandan las personas privadas de libertad, el que habilita la guardia, el de las instituciones e incluso el nuestro como equipo). Todo esto ocurría en simultáneo, pero lo que nos interesa hacer notar es que, siendo la cárcel un espacio donde el tiempo es fuertemente regulado, en el cual planteamos articular abordajes diferentes (pero no excluyentes), las distintas temporalidades mantuvieron una tensión que atravesó el proceso de investigación.

La antropología, en tanto disciplina de y en los márgenes del Estado-nación (Das y Poole, 2004),<sup>7</sup> nos acerca a escenarios intrincados donde poner el cuerpo no siempre resulta fácil y donde presenciar circunstancias de opresión y violencia nos compele a tomar posición. Sin embargo, como señala Bourgois (1990: 48), podemos estar teóricamente preparados para lidiar con la comprensión de determinados acontecimientos o con las prácticas de los otros y, al mismo tiempo, encontrarnos inseguros sobre qué hacer en el encuentro más concreto. En este sentido, el sistema carcelario nos coloca en varias líneas ciertamente interpelantes: su sistema de castigos y recompensas; la producción de sentidos en torno al tiempo; la jerarquización de los espacios y de las actividades; el tratamiento de los cuerpos durante el encierro; el vínculo con el afuera y con los de afuera.

En este artículo proponemos reflexionar sobre las situaciones que interpelaron nuestras sensibilidades durante el trabajo de campo y la toma de posición del

---

6. En las cárceles uruguayas trabajan tanto policías como civiles, estos últimos bajo la figura de Operadores Penitenciarios (también llamados *pitufos* en jerga nativa, pues en los primeros años usaban un uniforme color celeste). Esta figura surge en el marco de la creación del Instituto Nacional de Rehabilitación (INR) en 2010 y su función es desarrollar un papel educativo y de reducción de conductas de riesgo; las y los operadores civiles trabajan principalmente en las Unidades de seguridad intermedia y mínima. Este cambio tiene como antecedente la creación de la figura del Comisionado Parlamentario en 2003 y la Ley de Humanización y Modernización del Sistema Penitenciario en 2005. Las cárceles en Uruguay pertenecieron a la órbita del Ministerio de Educación y durante el último período de autoritarismo político (años '70) pasaron al Ministerio del Interior. Con la creación del INR se dio un paso hacia el manejo civil de las cárceles, aunque aún bajo la órbita del Ministerio del Interior.

7. Das y Poole (2004) proponen que la antropología al ser considerada con frecuencia una disciplina de poco peso en la teoría política occidental y, a la vez, que se interesa por poblaciones marginalizadas, tiene potencial para ofrecer un punto de vista alternativo y situado en los márgenes para repensar al Estado de manera crítica.

equipo en un conjunto de escenarios configurados por violencias institucionales que se ensamblan con violencias estructurales, cotidianas, de género, entre otras.<sup>8</sup> En tanto espacios donde la violencia institucional alcanza su máxima expresión por su carácter de institución total (Goffman, 2001), nos interrogamos sobre las (im)posibilidades de etnografiarlo y sobre los límites de lo perceptible y de lo expresable, tanto del dolor de los otros como de las emociones de las y los investigadores.

Antes de avanzar creemos pertinente introducir algunos comentarios. La violencia no es una cuestión original para pensar las cárceles y ciertamente existen otras múltiples dimensiones a visibilizar.<sup>9</sup> No obstante, creemos que sigue siendo necesario denunciar las violencias, mostrar cómo se reproducen dentro del sistema carcelario como en las relaciones que mantienen hacia el afuera y cómo afectan la vida de las personas. Como uno de los ejes que estructuran la vida cotidiana intramuros las violencias institucionales, de género e interpersonales en el espacio carcelario no sólo están en constante negociación (solo por eso siguen siendo fuente de interés), sino que pautan diversos agenciamientos y también nos obligan a hacernos nuevas preguntas, puesto que impactan directamente sobre la metodología y la ética de la investigación, así como las posibilidades del ejercicio etnográfico. Indagar en estas tensiones es también preguntarse sobre las limitaciones de la propia antropología. Asimismo, las violencias no son escindibles de otras prácticas y sentidos que circulan entre las personas, por tanto, al abordarlas también nos estamos preguntando por las solidaridades, compañerismos y cuidados que acontecen de forma relacional a ellas. Subrayaremos pues el modo cómo estas circunstancias atravesaron la investigación y motivaron nuestras reflexiones sobre el “estar ahí”.

Por otra parte, en la escritura optamos por poner énfasis en los cuerpos como modo de abordar la experiencia encarnada de los sentidos y las prácticas, es decir, de visibilizar las emociones, actitudes y relaciones de las personas a través de su manifestación corporal. Esto nos pareció necesario frente al estudio de un espacio que, al igual que ocurre con el tiempo, procura el disciplinamiento de los cuerpos; pero este énfasis no significa que desconozcamos la dimensión de persona, por el contrario, entendemos que los vínculos entre el cuerpo y la(s) persona(s) son

---

8. La violencia es un fenómeno multidimensional e inherente a la vida humana. Aunque a los efectos del análisis con frecuencia hablamos de distintos tipos de violencia, estas se manifiestan más de forma articulada que individual sobre los cuerpos, vidas y vínculos entre las personas. Retomamos la conceptualización elaborada por Bourgois (2005) quien (en diálogo con Bourdieu y Scheper Hughes) distingue entre: 1- violencia política (administrada directamente y a propósito en nombre de una ideología, movimiento o estado político), 2- violencia estructural (entendida como organización económico-política de la sociedad que impone condiciones de sufrimiento físico y/o emocional), 3- violencia simbólica (aquella que trabaja la dominación a un nivel íntimo, mediante el no-reconocimiento de las estructuras de poder por parte de los dominados, quienes colaboran en su propia opresión cada vez que perciben y juzgan el orden social a través de categorías que hacen que éste parezca natural y evidente para sí mismo) y 4- violencia cotidiana (aquella que comprende a las prácticas y expresiones de agresión interpersonal rutinarias que sirven para normalizar la violencia a un nivel micro) (Bourgois, 2005: 12-13).

9. Agradecemos los comentarios de las/os revisores del artículo que nos permitieron llegar a una versión final más clara y consistente de nuestro trabajo.

indisolubles e indisociables, aunque no por ello son siempre unívocos. Las personas reciben un trato a través de su cuerpo y se vinculan y reaccionan, en tanto personas, a través de él.<sup>10</sup> La preocupación por el cuerpo también nos permite hacer uso del concepto de biolegitimidad (Fassin, 2010), e introducir algunas consideraciones acerca de cómo la heteronormatividad opera en estos espacios como modo de regulación de las masculinidades y castigo.

Por último, este es un producto realizado de manera colectiva entre varias/os de los que integramos el equipo de trabajo, por lo que la escritura sigue un formato de la primera persona del plural, con la excepción de los fragmentos de diario de campo que fueron redactados de manera personal y cuyo tiempo verbal hemos decidido mantener como forma de dar cuenta de matices entre nuestras perspectivas, propiciar el diálogo y también pues buena parte del encuentro con las personas que contactamos fue individual y las notas dan cuenta de ello.

### Entrar al campo, poner el cuerpo, tomar posición

Si como Sherry Ortner ha planteado, la postura etnográfica involucra una toma de posición intelectual y moral, un modo constructivo e interpretativo y un proceso corporal en el espacio y el tiempo (Ortner, 1995: 173), ¿cómo combinar estas dimensiones bajo las particulares condiciones de lo carcelario? y ¿cómo construir, o si es posible hacerlo, una postura etnográfica común entre los integrantes del equipo?

Antes de comenzar acordamos una presentación que permitiera dar cuenta de quiénes éramos, qué estábamos haciendo y por qué, aspectos elementales para iniciar un diálogo. De este modo la presentación sería la misma ante los diferentes interlocutores, más allá de sus posiciones en dicha trama: “somos antropólogos, estamos realizando un estudio sobre usos de drogas, la participación no es obligatoria, la información se maneja de modo confidencial...”. En general esto funcionaba con los operadores penitenciarios y con los policías, pero pronto pudimos ver que no significaban mucho para las personas privadas de libertad, pues viven en un lugar donde la desconfianza es una regla. Para ellos era importante saber, antes que nada, qué repercusiones traía aparejado participar en el estudio en sus respectivas causas penales, más aún en los casos en que se encontraban procesados pero no penados.<sup>11</sup>

A su vez, la información no siempre circuló como hubiéramos deseado; en algunos lugares hubo que presentarnos una y otra vez, incluso nuestra presentación fue tergiversada por desconocimiento, negligencia o como mecanismo de castigo:

Espero en uno de los pasillos para entrevistar allí, armé con dos sillas un espacio

---

10. Dice Mauss (1979: 342) “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”.

11. En 2017, 30,7% de las personas privadas de libertad tenía condena, el 69,3% restante había sido procesado. En 2015 y 2016 la relación era similar (Comisionado Parlamentario Penitenciario, 2017: 9).



apropiado para ello. La *pitufa* espera a mi lado,<sup>12</sup> “viene una muy problemática” dice, y metros adelante, junto a una policía mujer escoltándola, camina Leticia. El dilema ese día era si traer esposadas o no a las mujeres que habríamos de entrevistar, pues eran todas “presas peligrosas”. Por suerte Leticia viene sin esposas. Su cara está como desfigurada, me dirijo a ella para presentarme e invitarla a realizar la encuesta. Su cara desencajada y su expresión de desconcierto y rabia me intimidan. La habían despertado y no estaba de humor. El ambiente es tenso, la policía que la acompaña no se va y la operadora se pone nerviosa; ambas se quedan detrás de la pared pero sin que podamos verlas. Me presento y le hablo del estudio, cada palabra que digo la enoja más. Me dice a los gritos que la despertaron violentamente y la trajeron hasta ahí diciéndole que tenía cita con su abogada, que yo no soy su abogada, que para qué mierda la desperté, que me va a matar... Trato de explicarle serenamente que hubo un error, le pido disculpas por haberla despertado. Finalmente Leticia accede a sentarse. No sólo no me pegó sino que quiere conversar, está tranquila después de escenificar toda esa violencia. Escuchó atentamente la explicación y la disculpa nuevamente ofrecida así como la reiteración de que no está obligada a participar. Ella también vuelve a lamentarse por no ser yo la abogada a quien espera hace días. (Notas de Mariana, Unidad N° 5, Montevideo, 03/12/15).

Situaciones similares a esta se repitieron, convirtiéndonos en testigos y quizá incluso reproductores de violencias institucionales ciertamente evitables. Como antropólogos/as no éramos actores similares a otros (por ejemplo abogados), por lo que al comienzo fuimos difíciles de definir a los ojos de nuestros interlocutores, quienes nos confundieron con técnicos relacionados a lo sanitario o a lo judicial. Pero esto no impidió que cierto nivel de confianza pudiera instalarse a lo largo de las entrevistas una vez que se aclaraba nuestra posición, el uso de la información y nuestras competencias en el espacio carcelario, al igual que en otros estudios (Segato, 2003a: 3). El intercambio reflexivo pudo alcanzarse luego de sortear barreras institucionales, performatividades que escenifican el estigma que portan – por ejemplo que nos *tiraran las rejas encima* mostrándose como “presos pesados”, agresivos– y discursos prefigurados que suelen emerger al trabajar con poblaciones marginalizadas que han tenido o tienen distintos vínculos con instituciones estatales (Albano et al., 2014).

Pero también hay que reconocer que no siempre se logra empatía a pesar del imperativo etnográfico del *rapport*. En tanto instancia relacional, está por un lado el interés de las y los interlocutores y por otro nuestros prejuicios o limitaciones, no siempre reconocibles de antemano. Algunos presos rechazaron la petición para realizar el diálogo, otros (si bien en casos puntuales) solicitaron romper el formulario luego de haber contestado la encuesta y otros anunciaban que habían mentido en algunas preguntas que entendían muy comprometidas o que les resultaban obvias, a pesar de haberles informado sobre el anonimato (¿por qué estudiar el consumo de drogas y los niveles de violencia si son prácticas a todas luces evidentes?).

---

12. *Pitufu/a*, operador penitenciario.

Por nuestra parte, sentíamos aprehensión por las situaciones de las personas con trayectorias de marginación y podíamos comprender su desconfianza, pero la percepción cambiaba cuando se trataba de entrevistar a varones acusados por delitos sexuales o femicidios. Respecto a estas situaciones las y los integrantes del equipo compartimos una postura moral y ética, pero las mujeres ocuparon una posición de mayor exposición e implicancia emocional que los varones. Este es un punto donde las condiciones del campo confrontaron a nuestras moralidades, obligándonos, para continuar con la tarea, a suspender momentáneamente nuestras valoraciones, pues en general se trataba de sujetos predispuestos a conversar pero a quienes nos resultaba difícil acercarnos.

En última instancia, si bien no era nuestro propósito ahondar en estos delitos, la interlocución con ellos nos aportó elementos para comprender “el mandato que el género nos impone” (Segato, 2003b: 24).

El vínculo con los guardias también tuvo complejidades. Prácticamente todo el equipo había sufrido en carne propia o por transferencia generacional la violencia del “brazo gordo” del Estado durante la dictadura militar, como en el período de “democracia tutelada” y sus violencias en particular hacia los jóvenes (*razzias* de los años ochenta, por ejemplo [Aguiar y Sempol, 2014; Fraiman y Rossal, 2009]). El encarcelamiento y la tortura fueron en Uruguay los principales dispositivos del terrorismo de Estado, razón por la cual ingresar a las cárceles generó desplazamientos en la memoria, la resignificación (o reafirmación de significados de) los espacios y el reconocernos en una temporalidad de transferencia de narrativas traumáticas del pasado reciente (Jelin, 2002), en particular en el Penal de Libertad (Unidad N°3) y en Punta de Rieles (Unidad N°6), donde se encarceló a varones y mujeres respectivamente. Esta suerte de continuidad de la violencia estatal ofició como una incidencia ineludible a la hora de acercarnos al personal policial. De igual modo su resistencia hacia nosotros se hacía evidente: la presencia de *outsiders* en su territorio, extraños que vienen de afuera y que pueden “contaminar” (Eliás, 2003), distorsionando las dinámicas carcelarias o generando conflictos dado el interés por un tema en el que pueden verse involucrados, supuso expresiones de hostilidad o la demora en convocar a los presos a la entrevista. Eventualmente, sin embargo, logramos establecer diálogos en donde aparecían sobre todo críticas a la precariedad de sus condiciones de trabajo.

Por otro lado, más allá de conformar un equipo la toma de posición en el terreno carcelario no fue homogénea. La postura etnográfica (comprender, observar, respetar, escuchar, dialogar, no juzgar), volviendo a los términos de Ortner (1995), era compartida de manera general, pero se complejizaba al ponerla en relación a lo personal/corporal y a las éticas locales (Zigon, 2009) que se configuran en el campo carcelario.<sup>13</sup> En este sentido las percepciones, experiencias y diálogos variaron según la edad pero sobre todo según el género. Las vivencias de las mujeres fueron minadas por la alevosía de las miradas y las agresiones verbales sistemáticas (en el caso contrario solo fue anecdótico) cuando atravesábamos los patios. En el encuentro cara a cara, sin embargo, los varones performatizaban otra faceta de su

---

13. En el sentido de campo social, con particularidades que consideraremos más adelante.

masculinidad y en lugar de agresiones las mujeres éramos cuidadas o halagadas:

En las entrevistas conozco a Diego, un joven de veinte y pocos años. Nos sentamos en la entrada del módulo, pues en la única sala disponible hay una psicóloga. Diego no me deja cargar la silla, se me adelanta y carga ambas. “Dígame usted señorita por donde le parece”, me dice amable. Nos instalamos en un resguardo de sombra y Diego, observándome con gesto serio, se quita el gorro. (Notas de Luisina, Unidad N°7, Canelones, 22/01/2016).

Importa tomar en cuenta que las Unidades donde trabajamos fueron en su mayoría de varones y que en ellas pudimos observar que la heteronormatividad operaba como modo de disciplinamiento y control entre los propios presos. Los insultos o los intentos de deslegitimación –pero también el vínculo cordial-, casi siempre se sostenían en estereotipos de género, por ejemplo entre los hombres al llamarse *putos*, la permanente alusión a la violencia sexual (en particular la penetración) como mecanismo de sometimiento o el hecho de caer en descrédito si no te atreves a *pararte de manos* o a *pelear con corte*.<sup>14</sup> Pero también entre las mujeres las agresiones verbales más comunes apuntaban a socavar atributos que “obligatoriamente” debían presentar, como el ser “buena madre” o el no ser una *trola*. Siendo esa la norma no había razones para que nuestra presencia suscitara excepción.

Pero del mismo modo que reflexionamos sobre los riesgos y respetos que existieron en el ingreso a este campo, también hemos de mencionar las violencias, en el plano simbólico, que nosotros podíamos estar propiciando aunque no fuesen deliberadas. Nos referimos a que el encuentro entre investigadoras/es en general jóvenes, con estudios de nivel terciario y una posición socioeconómica de clases medias, con personas que están encerradas y que en general poseen un capital educativo y socio-económico menor,<sup>15</sup> también es fuente de malestares; así, detalles en apariencia irrelevantes como expresarnos de formas distintas, o en algunos casos la vergüenza y la culpa que les generaba estar encerrados y lejos de su familia, resultaban relevantes en el encuentro personal; del mismo modo que encontrándonos en su espacio también nosotros podíamos sentirnos por momentos perturbados, pues ellas/os tenían incorporadas reglas y modos de estar allí que nosotros recién estábamos aprendiendo. Si en todo encuentro etnográfico existen desigualdades, en éste se veían exacerbadas por el encierro. ¿Puede entenderse que ocupar distintas posiciones generaba violencia simbólica hacia nuestras/os interlocutoras/es aún cuando lo que intentábamos era propiciar un encuentro dialógico y comprensivo? La respuesta sería que sí, pues toda relación está mediada por poder, por sujetos que cuentan con distinto capital cultural y social y están constituidos por moralidades diversas, elementos todos que, a pesar del esfuerzo reflexivo,

---

14. Pelear con puños y con arma blanca respectivamente.

15. En Uruguay más de 9 de cada 10 personas recluidas son varones y 7 de cada 10 tienen menos de 36 años. Entre los varones casi un 10% declara no saber leer ni escribir y entre las mujeres llega al 3%. Presentan como máximo nivel educativo alcanzado Primaria incompleta casi el 13% de las mujeres y casi el 17% de los varones (Vigna, 2012).

se ponen en juego. Bourdieu (1999: 530) plantea la necesidad de una comunicación menos marcada por la violencia simbólica, para ello ofrece dos condiciones que no cumplimos en nuestro trabajo: “proximidad social” y “familiaridad”. Supimos cuán relevantes son estas condiciones cuando nos encontramos con alguna persona privada de libertad que cumpliera alguna de ellas. Cuando el antiguo compañero de clase escolar de una integrante del equipo apareció en el pasillo de la cárcel de mayor seguridad del país, pasada la sorpresa inicial, pudimos hablar con él de la cárcel con tranquilidad y deferencia, pero también de su propia experiencia allí, de las causas de su estancia en ese lugar y de sus relaciones en ese peculiar “campo” que es la cárcel: este muchacho, con estudios muy encima de la mayoría de las personas privadas de libertad, bien vestido, cuyas causas son por delitos vinculados al tráfico de sustancias en la frontera del país tiene buenas condiciones físicas para el combate cuerpo a cuerpo y un capital económico también superior a la amplia mayoría de la población carcelaria. Estos capitales le permitieron ocupar a este hombre joven una posición de privilegio en un lugar signado por la incomodidad y pudimos saber rápidamente de las condiciones de acceso a esa posición (algún nivel de confianza con los policías y respeto por parte de los internos) por el contacto de proximidad que tuvimos a partir del conocimiento personal con una integrante del equipo. En términos “nativos” la posibilidad de “caminar la cárcel” es causa y efecto de prestigio y poder. De todas formas, las condiciones de la cárcel hacen que el poder esté siempre en tensión y que nuestra presencia en la cárcel también permitiera una oportunidad para las personas privadas de libertad –como nos lo dijeron repetidas veces– de salir de su encierro y de poder hablar con personas distintas.

Entrar al celdario del Penal de Libertad y que comiencen a sonar furiosamente los barrotes de cada celda, recibir insultos o miradas alevosas al atravesar algún pasillo, entrevistar a presos que la guardia traía esposados o en celdas en las que quedábamos encerrados junto a ellos “por seguridad”; entrevistar a personas analfabetas o en una situación emocional sumamente frágil; reencontrarnos con compañeros de la escuela que estaban presos; los varones del equipo entrevistando mujeres encarceladas y sintiendo la incomodidad del “acoso” en carne propia, son algunas de las situaciones vividas en la aproximación etnográfica intramuros que generaron incomodidades de ambos lados. Nuestra experiencia pivoteó entre estas circunstancias, revelando que lo carcelario es múltiple, más allá de constituir un ominoso dispositivo de control.

Tomar, matar, devolver el tiempo

Con la utilización del concepto de campo carcelario hay cierta osadía:

Un campo no es únicamente una estructura muerta, o sea, un sistema de ‘lugares vacíos’ como en el marxismo althusseriano, sino también un espacio de juego que sólo existe como tal en la medida en que existan igualmente jugadores que participen en él, que crean en las recompensas que ofrece y que las persigan activamente (Wacquant, 1995: 25).

Si bien hay autores que utilizan el concepto (Sykes, 2007), es claro que también podemos entender que en la cárcel la reproducción social es más de orden funcional, como en el aparato militar, con una historia bastante *fría*, con un “tiempo quieto”, con agentes sociales que, generalmente, no desean participar de su juego social. Sin embargo hay historia en las cárceles, generalmente signada por alguna maximización de la violencia: un motín, una requisita violenta, un crimen ominoso intramuros, alguna autoridad corrompida; al igual que hay múltiples micro-historias, como trayectorias de maternidad y paternidad intramuros, vínculos amorosos, rupturas, desconsuelos, reencuentros, entre tantas otras. De estas cosas se habla en el “campo carcelario”, se teje una narrativa, a la vez que se interpelan las moralidades y se revisan las éticas. Para nuestro caso, enfocado en el mercado y los usos de drogas, esa narrativa versaba acerca del impacto del ingreso de la pasta base de cocaína al mercado de drogas en el país: las personas privadas de libertad expresaban ese impacto en forma clara y de alcance inmediato entre lo que ocurría en la calle y en la cárcel. Durante la crisis del año 2002, a la pauperización masiva de buena parte de los sectores populares uruguayos se le sumaba la aparición de una sustancia barata y de acceso masivo que produjo un mercado violento con consumidores pobres. Junto al acontecimiento de una crisis socioeconómica extrema el ingreso masivo de la pasta base de cocaína habría alterado los acuerdos de comportamiento al interior de las cárceles y los barrios populares, provocando una ruptura de “códigos”. Míguez (2007 y 2008), para el caso argentino, explica cómo luego de un motín se quebraron los códigos carcelarios y las jerarquías emergiendo nuevas prácticas que aumentaron las situaciones de violencia.

Si el campo no es una configuración dada sino construida mientras investigamos y la etnografía un producto irreplicable, sería erróneo quedar atados a una temporalidad etnográfica ideal. En su lugar cabe la pregunta acerca de qué temporalidades conviven en las cárceles. Los múltiples tiempos sociales, manifiestos a través de las penas contabilizadas en años, de las dinámicas semanales (los días de patio, los días de visitas) y de las esperas cotidianas que imponían los procedimientos dentro de las penitenciarías, fueron conflictivos pero a su vez posibilitaron distintas experiencias de campo. En los “territorios de espera” es decir en la conjunción de espacios y momentos intersticiales, de paso, de espera y con frecuencia de incertidumbre, que aparentan ser improductivos pero en los cuales se producen maneras diversas de habitar y de dar sentido (Vidal et al., 2016), nos dedicamos a observar, intercambiamos palabras con guardias y presos, convidamos objetos preciados tales como un tabaco; eran los momentos para oler, escuchar, intentar situarnos en la cotidianidad así como presenciar/observar rutinas o acontecimientos disruptivos: un traslado de módulo, una pelea con cortes, la hora de la medicación, un procedimiento policial o el peregrinaje de las familias los días de visita.

Pudimos tomar (o recibir) todos estos tiempos para escuchar las narraciones de nuestros interlocutores, tanto las guiadas por las temporalidades lineales del cuestionario, como por los acontecimientos en las Unidades. El cuestionario exigía precisión para hablar de usos de drogas y frente a él se desplegaban memorias que iban y venían en el tiempo sujetas a sus propios imperativos vitales: la familia, los hijos, el trabajo, la calle.

Otro tiempo que se hizo lugar fue el del “aguante” en lugares que resultaban inaguantables para nuestros sentidos domesticados en otros ámbitos, pero que ahora se enfrentaban a una alteridad olfativa, visual y sonora. En las cárceles, en tanto espacios liminales y de castigo, el tiempo que debe transcurrir se combina con lo impuro y escatológico: “en nuestra sociedad, lo impuro, lo sucio, lo escatológico y la basura se encuentran en un orden de significación que se relaciona directamente con la pobreza y la privación de libertad por conflictos o transgresiones a la ley” (Montealegre, 2016: 182). La manifestación más dramática de la organización de cuerpos en espacios signados por tiempos determinados es la celda. La *tranca* recluye a los presos a espacios de tres metros por dos,<sup>16</sup> en períodos que muchas veces superan los dos meses de encierro. En estos lugares, donde hay que “hacer pasar el tiempo” los cuerpos adoptan técnicas extremas para generar instancias de comunicación con el afuera de la celda, del módulo o, en el mejor de los casos, de la Unidad:

Vamos a uno de los módulos de “máxima seguridad”, está superpoblado, hasta en los patios hay personas acampando. A pesar del nivel de seguridad parece haber mayor permisibilidad para ciertas prácticas: un muchacho busca señal con un celular, otros entregan una pequeña cantidad de marihuana y otros que se comunican a los gritos consultando por la disponibilidad de algunos *porros*.<sup>17</sup> Para ver quiénes éramos o para hablar entre ellos pegan su cabeza a la reja y logran visualizar el corredor con un solo ojo. Para conectarse entre distintos sectores utilizan las “palomas”, pequeños objetos (botellas de plástico, paquetes de yerba, bolsas) que arrojan de un lado a otro sostenidos por cordones de trapo anudado, pudiendo de este modo transportar alimentos, mensajes o incluso prendas de vestir. Varios muchachos contorsionan su cuerpo para sacarlo por el *sapo*,<sup>18</sup> quedando la cabeza, el torso y los brazos colgando hacia afuera de la celda y las piernas hacia adentro. Algunos llegan a hacer pasar sus cabezas entre los barrotes de las rejas, técnica que no deja de ser osada puesto que disminuye significativamente la movilidad y las posibilidades de efectuar movimientos rápidos (Notas de Luisina, Unidad N°4, Montevideo, 26/02/2016).

Es preciso destacar la *espera* como lugar y tiempo estructurado socialmente, así como experiencia vivida individualmente. La espera es una manera de ejercer poder, por quienes hacen esperar sobre quienes esperan (Bourdieu, 1989). Para nosotros, luego de superar la frustración que supuso al comienzo, las esperas fueron *locus* etnográficamente productivos, pero nuestra mirada se contrapuso al sentido que le otorgan las y los presos y sus familiares; para ellos, que se esperan mutuamente, éste es un tiempo que tiene otro sentido, un tiempo que hay que soportar.

José tiene la pena máxima producto de un homicidio: “era él o yo”. Ahora cumple

---

16. *Tranca*, estar encerrado.

17. *Porro*, marihuana

18. *Sapo*, pequeña abertura rectangular en las puertas de las celdas.

su condena: “me comí treinta años”, dice. Tal vez por ser de nuestra generación, o por poseer cierto don del narrador (Benjamín, 2008), por su experticia o su larga estadía en el COMPEN, este diálogo me movilizó. Nos detenemos con José sobre una pregunta del cuestionario: “¿Qué hace en sus tiempos libres?”. Su respuesta fue rápida, “nos fumamos unas pitadas (de marihuana), y nos colgamos a ordenar la celda”, me explica antes de empezar a dudar. Su duda me sacó del ritmo del cuestionario aunque la misma pregunta la había hecho a otros presos decenas de veces sin sentirme interpelado. En su sonrisa irónica descubro el oxímoron: tiempo libre estando preso. Pero José no dudó en responder, aunque la duda le vino después al confesar que ejercía un tiempo aún más libre trabajando, trapeando los pisos de los pasillos. El trabajo no solo reduce la pena, sino que en su caso le permite compartir conversaciones con su compañero de trabajo, momentos que describe con disfrute. La oposición entre tiempo libre y tiempo de trabajo se diluye. El tiempo estando preso tiene otro valor, otro significado, otros espacios. El trabajo le ofrece la posibilidad de salir de su celda, salir del pasillo, hablar con otros, en definitiva, ser “un poco más libre” espacialmente: “Mi objetivo, cada día, es salir de la celda”, afirma José. (Notas de Paolo, Unidad N°4, Montevideo, 15/02/2016 ).

Las percepciones del tiempo en la cárcel están ligadas al control de las personas a través del encierro. Parecería que en los contextos de mayor *tranca*, donde no existen posibilidades de ocupar el tiempo en actividades curriculares porque pasan días enteros encerrados en su celda, el tiempo carcelario es en general un tiempo que “se mata” o “te mata”, como en el “era él o yo” de José. Nos dijeron muchas veces que el consumo de tabaco o de *canicas* son maneras de hacer pasar un tiempo que, debido al encierro y al ocio, se vuelve pesado y lento.<sup>19</sup> Esta anécdota, la sonrisa de José, puso en evidencia el sociocentrismo de nuestras herramientas metodológicas, pero también que el tiempo es seguramente una de las dimensiones difícilmente traducibles y comparables entre quienes están “privados de libertad” y quienes no.

Por lo dicho, el “tiempo quieto” e improductivo que transitan las y los presas/os en la cárcel es una categoría relativizable (Folle y Sapriza, 2016), pues la dinámica carcelaria es –también– pura ebullición. Los rituales, protocolos y “acontecimientos” (Sahlins, 1988) organizan un tiempo que lejos de quedar suspendido muestra una faceta dinámica para quienes no habitamos ese lugar. Los grandes acontecimientos en las vidas de nuestros interlocutores estructuran sus narraciones, pero una vez en la cárcel los acontecimientos dolorosos son resaltados por una crueldad ampliada e institucionalizada que prolonga, en general, trayectorias de vida ya signadas por una desigualdad social brutal. En este sentido, episodios traumáticos como son los encarcelamientos, los motines o las lesiones corporales (muchas veces autoinfligidas) marcan “épocas” en sus relatos.

El tiempo del afuera penetra la vida de las personas privadas de libertad de distintas maneras. Existe una reflexión sobre el pasado en la que aparecen los recuerdos,

---

19. *Canicas*, psicofármacos.

los remordimientos y las justificaciones, un presente del afuera sobre el cual poco o nada se puede hacer y un tiempo que se imagina, en general proyectado hacia el futuro. Estos distintos tiempos se enlazan en las experiencias de las personas de maneras complejas, pues el espacio social de cada persona siempre es más amplio que el espacio que habita materialmente:

Después de casi una década estando preso, José recibió una visita: “Un día vino mi vieja, hace cinco años, y ahí vi en ella cómo había pasado el tiempo. Había envejecido. Me *pegó*. Me hizo pensar mucho. Después senté cabeza.” El tiempo y su única visita dan vértigo al escuchar su condena cualificada en años, en décadas. “Por suerte tengo esto”, me dice mientras saca de la media una pastilla. Explica que se las dan desde que fue privado de libertad siendo menor de edad, que no necesita tomarlas pero sí para la yerba mate y otras cosas, es decir, es su moneda de cambio. Otros presos nos explicaron que eran muy valoradas para relajarse y poder dormir, para “matar” el tiempo. (Notas de Paolo, Unidad N°4, Montevideo, 15/02/2016 ).

Por último, parte de la reflexión del ejercicio etnográfico fue preguntarnos sobre la posibilidad de ofrecer un contra don a nuestros interlocutores; entonces ¿qué ofrecer a cambio? Tiempo de escucha, un chocolate si era posible, un tabaco. Salir de la celda cuando hace semanas o meses que no se tiene más interlocutor que a sí mismo o una pared, la guardia o los *fajineros*,<sup>20</sup> es ciertamente el único modo que encontrábamos para retribuir, simbólicamente, la asimetría con nuestros interlocutores. Brindar tiempo de escucha a un preso significaba algo en la lógica “retributiva” que el equipo pudo elaborar de forma improvisada. El tiempo fuera de la celda, fuera de la rutina, daba un otro tiempo en el cual la interlocución en sí era nuestra devolución. Paradójicamente, en este contexto donde tiempo es lo que sobra, pero formas de pasarlo dignamente faltan, el tiempo fue también lo que encontramos para dar, al sacarlos de sus celdas o tareas por algunos minutos. Y si bien pudimos intercambiar agradecimientos en muchas ocasiones, para nuestra sorpresa no faltó ocasión de que pidieran acelerar el procedimiento para terminar, pues no tenían deseo de hablar de su vida personal. En estas situaciones, claro está, finalizábamos la entrevista.

### Cuerpos encerrados

En la cárcel se clasifican los cuerpos-persona por conducta, grados de peligrosidad, por el delito cometido y su reiteración, o por la asignación sexo-genérica (en algunas Unidades, por ejemplo, hay módulos o sectores específicos para personas trans), pero a la vez se los agolpa en celdas donde sobreviven, generalmente, en condiciones de hacinamiento. En los cuerpos se encarnan las diversas formas de

---

20. *Fajinero*, preso que se encarga de tareas de limpieza fuera de la celda, en general considerados de confianza por la guardia.



la violencia institucional, como la violencia física, el encierro prolongado, la alimentación insuficiente o el trato indigno; también es la principal herramienta con la que se cuenta tanto para ejercer resistencias o reclamos –desde golpear los barrotes, gritar o autoflagelarse para salir de la celda, hasta coserse la boca para hacer huelga de hambre o hacerse pasar por loco para obtener algún beneficio– como para desahogarse, por ejemplo cortándose los brazos, tomando *canicas* o *escabio* o incluso intentando o concretando un suicidio.<sup>21</sup> En la cárcel el cuerpo sobrevive, al tiempo que constituye un instrumento sensible de vivencias extremas que en general dejan su marca. Es lo único con lo que el preso cuenta para disputar espacios de poder o pequeñas concesiones tales como atención médica. La reificación de la corporalidad en un contexto de extrema violencia interpersonal e institucional, hace del cuerpo el capital principal que el preso puede poner en juego.

La biolegitimidad, en términos de Fassin (2010),<sup>22</sup> cobra en este espacio una expresión exacerbada por el despojo de otros mecanismos. De acuerdo a este autor la vida, y por extensión el cuerpo, se ha convertido “en el valor más legítimo sobre el cual el mundo contemporáneo fundamenta el pensamiento de los derechos humanos” (Ibíd: 201) y en el escenario de la cárcel, el valor de la vida se manifiesta –no sólo, pero sí fuertemente– a través de técnicas corporales. El cuerpo es, en el contexto de encierro, tanto el terreno al que se recurre para hacer valer la vida como para desvalorizarla.

Las violencias autoinfligidas que en algunos casos son la única posibilidad de canalizar las emociones o de llegar a servicios de difícil acceso, se convierten en recursos para abrir espacios de negociación:

Me encuentro esperando a un compañero en la puerta de un módulo cuando aparece un joven que viene de Enfermería. Agarrándose el estómago, con el cuerpo medio doblado y con expresión sufriente, se recuesta contra la pared de la oficina policial que está en la entrada. Se acerca otro y le da un sermón: “¿qué estás haciendo *ñe?*,”<sup>23</sup> ¿qué te pasó?”, “me pinché otra vez”, “no, no hagas eso, tenés que estar bien acá adentro, tenés que cuidarte, yo sé lo que te digo, hace años que estoy acá, haceme caso”. “Es que no aguanto más *ñe*, me quiero ir, no aguanto más”. Me acerco y le pregunto si se siente bien. Me dice que está un poco mareado y dolorido y se levanta la remera para mostrarme dos pinchazos que él mismo se propinó, uno el día anterior y otro hacía unos minutos, con la intención de llamar la atención del oficial a cargo del módulo y solicitar que lo

21. *Escabio*, alcohol carcelario.

22. La *biolegitimidad* es una forma de reconocimiento social de la vida como “bien supremo”: “La exposición de sí mismo, ya sea mostrando un ejercicio narrativo o de una revelación física (lo uno no excluye lo otro), pertenece a las figuras contemporáneas del gobierno –y particularmente cuando se expone su propio cuerpo, a las figuras contemporáneas del gobierno de los dominados. (...) La economía política de la desigualdad ha mostrado, desde hace un siglo y medio, cómo, en las relaciones de producción, los dominados utilizan su cuerpo como fuerza de trabajo. La cuestión aquí es mostrar una *economía moral de la ilegitimidad* en la cual, sumisos a relaciones de poder, los dominados llegan a utilizar su cuerpo como fuente de derechos” (Fassin, 2003: 53-54, cursivas del original).

23. *Ñeri*, *compañero*, *amigo*.

trasladen porque recibió amenazas de muerte. “Ayer me mandaron unas líneas diciendo que cuando abrieran las puertas de las celdas me iban a agarrar con cuchillos y me iban a matar, y quedé como loco. Entonces me pinché para que el oficial viniera a hablar conmigo. Cuando vino me amenazó con mandarme para el *bagayo*<sup>24</sup> y le dije que no, y quedó en que volvía hoy temprano pero no apareció”. Habla exaltado, manteniendo la postura del cuerpo ligeramente doblada a causa del dolor. “Imaginate cómo estaba yo, además mis compañeros de celda se pusieron como locos porque si a mi no me sacan van a apuntar para ellos, entonces me pinché otra vez. Ahora voy a esperar que venga el oficial para pedirle que me cambie de módulo”. El oficial, que estaba recorriendo el módulo, se hizo esperar. En ese transcurso me cuenta que está privado de libertad por homicidio: “mi tío le pegaba a mi madre y yo estaba cansado de eso, yo lo enfrenté y él me dijo que me iba a mandar matar. Dale, lo voy a estar esperando, le dije. Al otro día apareció uno a tirotearme y yo lo maté a él. Ahora acá adentro hay unos en el mismo sector que yo, que son conocidos de él, esos son los que me quieren matar. Yo no quiero entrar más ahí, si me quieren llevar para la celda de nuevo me voy a hacer moler a palos por la policía”. Vemos aparecer la silueta del oficial a cargo en el corredor del módulo. Maxi se pone ansioso y yo intento contenerlo, diciéndole que hable tranquilo. Sus compañeros de celda también se arriman. El oficial se le para enfrente con las manos en la cintura: “¿Qué te pasó?”, “me pinché” le contesta, introduciendo enseguida el relato de las amenazas. “¿Otra vez?”, “es que estoy desesperado”, “¿y qué delito cometiste?”, “homicidio”. El oficial dirige la mirada a un policía que presencia la escena, estirando la ceja hacia arriba. Luego vuelve sobre Maxi, repitiéndole varias veces “¿y qué hago yo contigo?, dime ¿qué hago contigo?”. El joven, que parece tener que rogar para que lo protejan, comienza a hablar de sus deseos de progresar y mantener buena conducta, pero enseguida vuelve a ser increpado por la autoridad: “pero tú no tienes buena conducta, tú sos el que te cortaste la otra vez por el lío que tuviste con tu compañero”. Uno de los que lo apoyaba interviene y confirma el relato de Maxi, “es verdad lo que él dice, hay que sacarlo, tienen que crearle, es un buen pibe, además apenas tiene 19 años”. El oficial escucha en silencio y resuelve finalmente: “dejame ir a hablar a ver dónde te podemos poner” (Notas de Luisina, Unidad N°7, Canelones, 7/12/2015).

Estas situaciones ilustran la existencia de un economía moral de la violencia (Karandinos et al., 2014) que se manifiesta de maneras individuales o interpersonales, sobre y desde los propios cuerpos de quienes la sufren (aunque sea para obtener algún tipo de beneficio), pero que es producida estructuralmente.<sup>25</sup> La violencia

---

24. *Bagayo* se llama a un sector de protección dentro de las cárceles. Allí son alojadas las personas cuyas vidas corren riesgo, con frecuencia debido a que rompieron “códigos”. El instalar en un mismo módulo al conjunto de la población que “anda de viva” o cuya dependencia al consumo de sustancias las han llevado a infringir normas (vender pertenencias de otros, robar, quedar endeudados), hace de éste un lugar indeseable y peligroso. Por extensión se llama *bagayo* a quienes están allí y es también utilizado como insulto.

25. Karandinos et ál. (2014: 9-10) buscan poner en relieve la significación múltiple de la violencia en el

que organiza el contexto carcelario parece regirse por las normas y obligaciones éticas reconocidas como legítimas, y el encierro en estos casos maximiza los riesgos y obliga a las personas a valerse de diversas estrategias que ponen en juego el cuerpo y por extensión sus vidas para salvarse. En este sentido los intercambios de violencia constituyen el fundamento de muchos “ajustes de cuentas”.

Como parte del mismo sistema de relaciones, otras formas de castigo podían ser aplicadas sobre las y los privados de libertad para contrarrestar sus expresiones de biolegitimidad desplegadas en las reducidas condiciones del espacio carcelario:

Nos encontramos esperando para realizar entrevistas en un módulo de seguridad intermedia. Nos permitirán permanecer en la sala de visitas que es bastante amplia y podemos entrevistar a más de una persona a la vez manteniendo la confidencialidad. En el entre tiempo presenciamos una escena que nos puso en alerta. Un recluso salía cargando sus pertenencias (un colchón doblado, con una frazada y sábanas adentro, una mochila y una bolsa con varios objetos), dirigido por dos policías a un calabozo que se encuentra en la entrada. Mientras caminaban pedía que lo trasladaran directamente y repetía en un tono fuerte que no quería entrar allí. Por el *sapo* se veían varias caras que, expectantes, observaban la situación en silencio. Además de nosotros, varios muchachos que se encontraban limpiando el piso y regando el jardín de la entrada, observaban sin decir palabra. Casi de inmediato el recluso comienza a golpear la puerta y a llamar a los guardias a los gritos. Estos se toman unos minutos antes de acercarse. Intercambian gritos hasta que le ordenan callarse, y aquel cambia el tono agresivo por uno de subordinación: “yo quiero estar con mis hijos, estoy haciendo las cosas bien, quiero irme de acá cuanto antes, tengo ganas de trabajar...” y luego, frente a la indiferencia, otra vez los gritos. Una agente que hasta el momento había dado vueltas en el patio comiendo una mandarina, se acerca al lugar y dice “¡cállense!, ¡cállense, que voy a hablar!”, pero enseguida interviene otro policía de mayor rango, continuando lo que ella había comenzado: “vos no vas a joder con mis policías” le dice mientras abre la puerta y, amarrocándolo, lo conduce hasta una oficina que está enfrente. “¡Bajá la cabeza, bajá la cabeza o te quiebro el brazo!”. El muchacho bajaba la cabeza y la volvía a levantar en un gesto de rebeldía y sufrimiento a la vez. En la oficina, que se podía ver desde donde estábamos, le propinaron varias patadas. Uno de los policías nos hace una seña para que no miráramos. Minutos más tarde, mientras pasaban delante nuestro para el traslado, uno de los policías lo volvía a castigar, esta vez con palabras: “éste no va a marchar en el *ocho*,<sup>26</sup> no va a marchar”. Sus pertenencias quedaron en el calabozo. (Notas de Luisina, Unidad N°4, Montevideo, 21/10/2015).

---

contexto de emergencia cotidiano de los habitantes de barrios marginalizados de Estados Unidos. Los autores subrayan que los actos de violencia aparentemente individualizados se relacionan al proceso histórico de desindustrialización y a la hipersegregación contemporánea al interior de la ciudad, y que en contextos de múltiples niveles de violencias y relaciones antagónicas de ciudadanía, surge un sentido común que otorga valor a la autoprotección mediante la violencia.

26. El *ocho* es uno de los módulos de máxima seguridad de la Unidad N°4, donde se encuentran los presos considerados más peligrosos y también los que son castigados.

Los traslados como castigo<sup>27</sup> o como protección –como muestran los dos casos presentados–, son frecuentes en las distintas Unidades y muchas veces se realizan hacia otros departamentos. Aunque las cárceles y los módulos de una misma cárcel nos eran presentados como mundos diferentes, están conectados y jerarquizados: los niveles de seguridad son también niveles de castigo y por ellos se circula. Ser trasladado constituye un fuerte golpe para muchos presos que no quieren ser distanciados de sus familias y tampoco quieren ser llevados a espacios menos seguros, pero son mecanismos formales. En cambio los golpes, las amenazas o los insultos son prácticas normalizadas, legítimas para unos e ilegítimas para otros, pero que exceden los procedimientos legales.

Este hecho ocurrió en una de nuestras primeras visitas y no pudimos más que observar. Contando algunos con más y otros con menos experiencia como investigadores, ninguno se atrevió a interceder, a pesar de que como personas, todos nos sentimos movilizados. Con esta escena un problema ético quedaba instalado para el equipo; allí nos dimos cuenta que a lo largo del trabajo seríamos testigos de diversas violencias explícitas sobre los cuerpos de nuestros interlocutores. Entonces: ¿qué actitud habríamos de tomar frente a ellas? ¿podíamos intervenir para mitigar la violencia en el espacio carcelario sin que nuestra intervención redundara en mayor violencia para los presos? Instancias y debates similares han sido teorizados en la antropología con posterioridad al cuestionamiento del rol del antropólogo como objetivo, neutral y cuya ética se suspende para dar lugar a la comprensión de las éticas de los otros. En esta dirección, Nancy Scheper-Hughes (1995) entre otros/as que buscan pensar las complejidades de la ética en la investigación antropológica retomando su argumento (Bourgois, 1990) o planteando matices (Narotzky, 2004), ha propuesto una antropología militante, ética, moral y políticamente comprometida, incluso una antropología que tome determinados principios éticos como “trascendentales” o “preculturales” (Ibíd: 419). La autora señala: “Como testigos, los antropólogos son responsables de lo que ven y lo que no ven, de cómo actúan o dejan de actuar en situaciones críticas” (Ibíd: 419, traducción nuestra); esto es cierto, pero no resuelve el hecho de que las situaciones que observamos y de las que, por tanto, somos parte, llegan a impactarnos de maneras que nos impiden actuar como más tarde y ya en otro lugar, imaginamos que podríamos haberlo hecho.

## El patio

La escenificación de la violencia por parte de guardias y presos también fue la contraparte de nuestra presencia en el campo. Una de las incursiones en un módulo de máxima seguridad puede dar cuenta de ello:

Antes de llegar a la mitad del largo pasillo que atraviesa el módulo pasamos por la guardia, nos presentamos y entregamos la lista de personas a quienes debíamos encuestar. El guardia se muestra incómodo e insiste en lo complejo de trabajar

---

27. *Flautear*, en términos nativos.

allí por los niveles de violencia, sobre todo la que emerge en los patios a la hora de la salida. Ese día todavía no se había definido si *dar patio* o no y de eso dependía nuestra posibilidad de trabajo, porque en caso de darlo, deberían permanecer alerta y, por tanto, no podrían atender nuestra solicitud. Finalmente *dan patio* y debemos esperar a que termine para poder entrevistarlos. Nos ubicamos en el primer piso, en unas mesas y tabloneros rodeados de moscas; desde allí vemos ambos patios a un lado y otro del corredor, a través de un vidrio que permite ver sin ser vistos. Se acerca uno de los presos a la ventana, anteriormente el policía se había referido a él como un preso de confianza, el “coordinador” de las comisiones, “diríjase a él por cualquier cosa, es un tipo bien, está acá pero odia a los presos también, era hombre de campo, le robaron una vaca y le dio un balazo a uno”. Este preso corresponde a otra categoría de presos, los “presos de confianza” que generalmente se caracterizan por su buena conducta y desde luego, la confianza es respecto a la guardia. La razón por la que circula libremente y no comparte patio con el resto es clara: no duraría dos minutos vivo, pues mató a un ladrón. Mientras tanto, en uno de los patios comienzan a pelear dos presos con los puños, sin cortes. El “preso de confianza” se mueve nervioso contra el vidrio, está comenzando un “espectáculo” del que esperaban fuéramos espectadores privilegiados, una suerte de escenificación, de montaje y mostración que inicia con esa pelea. Inmediatamente el oficial sube hasta el primer piso donde nos encontrábamos para jactarse ante nosotros que la pelea “limpia” que recién habíamos presenciado fue posible gracias a la mediación que él había establecido con el fajinero como parte de una negociación previa con los presos. (Notas de Mariana, Unidad N°4, Montevideo 19/11/15).

Una mera demostración de poder y control sobre uno de los módulos más peligrosos del COMPEN se establecía bajo la condición de permitir ese patio y el próximo si no eran utilizados cortes carcelarios en las peleas. El “poder” relativo también es de la guardia, y es esta fragilidad la que propicia su escenificación, no sólo por su lugar en el escalafón carcelario, sus precarias condiciones laborales y los riesgos de trabajar en módulos de castigo y con niveles exorbitantes de hacinamiento y *tranca* (ecuación que siempre se traduce en riesgo de motín inminente), sino por la necesidad de afirmar permanentemente un dominio también precario y de fácil subversión.

Vislumbramos en la escenificación no sólo la necesidad de exhibición de la trama de violencia carcelaria y el protagonismo del guardia para gestionarla, sino también la negociación de casi todos los espacios carcelarios, en este caso la posibilidad de permanecer en el patio y garantizar el siguiente patio estaba en manos del guardia, del alcance de su poder. Casi como un espectáculo orquestado vemos transcurrir esta pelea que efectivamente concluye sin sangre y sin interferencia en la dinámica del patio que, luego, sigue con un partido de fútbol.

La escena hubiera ocurrido aunque nosotros no estuviéramos allí, pues es parte de las tramas cotidianas, de las negociaciones y pujas de poder dentro de las cárceles y de un campo carcelario mucho más amplio.

## Reflexiones finales

La pregunta sobre cómo narrar el dolor del otro y cómo posicionarnos frente a él en los distintos momentos de la investigación se tornó ineludible. El tópico de la representación no es nuevo en la literatura de las ciencias sociales y, en particular, en la antropología. ¿De qué manera representamos etnográficamente un campo tan complejo como el carcelario sin incurrir en expresiones que reproducen discursos que patologizan y subculturan a los sujetos que lo conforman? Un campo al que comprendemos más como construcciones provenientes de una acumulación de políticas públicas, que como el resultado de la “desviación” de determinados individuos. ¿Cómo comprender los significados de las violencias estructurales, simbólicas y cotidianas en un contexto repulsivo y de acceso restringido para quienes investigamos? ¿Cómo generar un diálogo en un escenario en que los posibles castigos por decir lo indecible ejercen una presión sobre todos los actores de la cárcel? En caso que nos contaran lo indecible ¿qué podemos llegar luego a decir sin comprometer a nuestros interlocutores?

Como fue dicho, toda etnografía es una instancia única e irreplicable, pero ¿siempre es posible el ejercicio etnográfico? Esta experiencia, en comparación a otras que hemos tenido, nos mostró que si bien cada escenario plantea interrogantes particulares, algunos resultan mucho más interpelantes que otros, pero esto no anula el esfuerzo por comprender lo que allí ocurre, o quizás incluso sea la fuerza desestabilizante de la interpelación lo que hace posible avanzar hacia una instancia reflexiva del conocimiento.

Fuimos a las cárceles buscando un encuentro con las personas que allí permanecen confinadas, pero en verdad para comprender lo que ocurre con ellos es preciso tener una mirada mucho más amplia y entablar interlocución con todos los actores que sea posible. Si lo etnografiable, en suma, es todo lo que experimentamos en el proceso de investigación, el desafío es poder ver lo que está frente a nosotros. Ver, para el equipo, llevó su tiempo. Conocer lleva su tiempo e implica volver una y otra vez sobre las interpelaciones.

Una dificultad quedó instalada al momento de pensar un espacio relacional en el cual los interlocutores ocupan posiciones de poder tan asimétricas, sin que esto contribuya a reforzar las representaciones sociales estigmatizantes que fundamentan su propia exclusión. Exhibir la violencia cuando es preciso llamar la atención sobre la misma y visibilizar atrocidades, puede ser un argumento suficiente para contar las violencias dentro del sistema carcelario. Pero ¿para qué, y con qué efectos se narra el dolor del otro? y ¿en qué medida el uso de este recurso interpela a las ciencias sociales en general? Desde allí también se corre el riesgo de originar una suerte de iatrogenia que termina estigmatizando aquello que pretende “salvar”. Escuchar y ver el sufrimiento del otro implica también lidiar con él después de las jornadas extenuantes en la cárcel. ¿Debemos de dar cuenta del dolor propio, del lugar de las emociones en el campo, las implicancias afectivas que éste tuvo para el equipo y de qué modo las trabajamos colectivamente? ¿Cómo logramos en equilibrio entre lo uno y lo otro?

Contamos nuestra experiencia y exponemos nuestras interrogantes para

sensibilizar, porque de otra manera sería inimaginable pensar el horror de la cárcel donde la violencia se instala como normalidad. También lo hacemos para trascender el horror y mostrar hasta qué punto es posible pensar con el otro que está preso ya que, muchos de nuestros interlocutores, incluso sometidos a una aplastante violencia institucional, dialogaron reflexivamente con nosotros sobre los usos de drogas, sobre los afectos, sobre el adentro y el afuera. Nuestros interlocutores nos mostraron toda su creatividad con las palabras, el ingenio para comunicarse, para obtener drogas que facilitan la vida o para jugársela en diversas situaciones, para pensar sobre cómo llevar una vida buena o emocionante, incluso dentro de la cárcel.

## Bibliografía

Aguiar, Sebastián y Sempol, Diego (2014). “‘Ser joven no es delito’: transición democrática, razzias y gerontocracia”, en: Delgado, Leandro (ed.) *Cuaderno de Historia N°13 Cultura y comunicación en los ochenta*. Montevideo, MEC, Biblioteca Nacional, IMPO, pp. 134-150.

Albano, Giancarlo, Castelli, Luisina, Martínez, Emmanuel y Rossal, Marcelo (2014). “Caminando solos”, en: Rossal, Marcelo y Suárez, Héctor (coords) *Fisuras. Dos estudios sobre pasta base de cocaína en Uruguay. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas*. Montevideo, OUD, FHCE, pp. 61-147.

— (2015). “Violencias institucionales y reproducción de estigmas en usuarios de cocaínas fumables de Montevideo”, *Psicología em Pesquisa*, Vol. 9, N°2, pp. 111-125.

Benjamin, Walter (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre (1989). “La ilusión biográfica”, *Historia y fuente oral*, N°2, pp. 27-33.

— (1999). “Comprender”, en: *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 527-543.

Bourgois, Philippe (1990). “Confronting anthropological ethics: ethnographic lessons from Central América”. *Journal of Peace Research*, Vol. 27, N°1, pp. 43-54.

— (2005). “Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde El Salvador”, en: Ferrándiz, Francisco y Feixa, Carles (eds.) *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 11-34.

Comisionado Parlamentario Penitenciario (2017). Boletín estadístico del sistema penitenciario N°2, Primer semestre 2017, documento electrónico: <https://parlamento.gub.uy/sites/default/files/DocumentosCPP/Bolet%20N%C3%ADn%20N%C2%BA2%20-%201er%20Semestre%202017.pdf> Acceso 24 de agosto de 2018.

Das, Veena y Poole, Deborah (2004). “State and its margins: comparative ethnographies”, en: Das, Veena y Poole, Deborah (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, New Mexico, pp. 3-34.

Elias, Norbert (2003). “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N°104, pp. 219-251.

Fassin, Didier (2003). “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, *Cuadernos de Antropología Social*, N°17, pp. 49-78.

- (2010). “El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social”, *Revista de Antropología Social*, Vol. 19, pp. 191-204.
- Favret-Saada, Jeanne (2005). “Ser afetado”, *Cadernos de Campo*, N°13, pp. 155-161.
- Folle, María Ana y Sapriza, Graciela (comps.) (2016). *El tiempo quieto. Mujeres privadas de libertad en Uruguay*. Montevideo, FHCE, JND.
- Fraiman, Ricardo y Rossal, Marcelo (2009). *Si tocás pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo*. Montevideo, AECID, PNUD, MI.
- Goffman, Erving (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Barcelona, Siglo XXI.
- Karandinos, George; Hart, Laurie; Castrillo, Fernando y Bourgois, Philippe (2014). “The moral economy of violence in the US inner city”, *Current Anthropology*, Vol. 55 N°1, pp. 1-22.
- Mauss, Marcel (1970). *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- Míguez, Daniel (2007). “Reciprocidad y poder en el sistema penal argentino. Del ‘pitufeo’ al motín de Sierra Chica”, en: Isla, Alejandro (comp.) *En los márgenes de la ley: inseguridad y violencia en el Cono Sur*, Buenos Aires, Paidós, pp. 149-176.
- (2008). *Delito y cultura: los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Buenos Aires, Biblos.
- Montealegre, Natalia (2016). “La visita carcelaria: género, pichis y ritos de paso en el Uruguay”. En: Folle, María Ana y Sapriza, Graciela (comps.) *El tiempo quieto*. Montevideo, FHCE, JND, pp. 177-193.
- Narotzky, Susana (2004). “Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol. XXV, N°98, pp.107-145.
- Ortner, Sherry (1995). “Resistance and the problem of ethnographic refusal”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, N°1, pp. 173-193.
- Rossal, Marcelo y Suárez, Héctor (coords.) (2014). *Fisuras. Dos estudios sobre pasta base de cocaína en Uruguay. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas*. Montevideo, FHCE, OUD.
- (comps.) (2015). *Viajes sintéticos. Estudios sobre uso de drogas de síntesis en el Uruguay contemporáneo*, Montevideo, FHCE, OUD.
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán. Cook: Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- Scheper-Hughes, Nancy (1995). “The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology”, *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 3, pp. 409-440.
- Segato, Rita (2003a). *El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto “Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel”*, Serie Antropología N°329, Brasilia.
- (2003b). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Sykes, Gresham (2007). *The society of captives: A study of a maximum security prison*, New Jersey, Princeton University Press.
- Vidal, Laurent; Musset, Alain; Bériet, Grégory y Vidal, Dominique (2016). “Sociedades, movilizaciones, desplazamientos: los territorios de la espera de ayer a hoy (el caso de los mundos americanos, siglos XIX-XXI)”, *Nuevo mundo, mundos Nuevos*, documento electrónico: <http://>



[journals.openedition.org/nuevomundo/69086](http://journals.openedition.org/nuevomundo/69086) Acceso 10 de agosto de 2018.

Vigna, Ana (2012). *Análisis de datos del I Censo Nacional de Reclusos, desde una perspectiva de género y derechos humanos*, documento electrónico: <http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/24956/1/infocenso.pdf> Acceso 24 de agosto de 2018.

Wacquant, Loïc (1995). "Introducción", en: Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México D.F., Grijalbo, pp. 15-39.



# Políticas “De Derechos”, educación y desigualdad social

*Notas etnográficas acerca de las clasificaciones de los jóvenes detenidos en un centro socioeducativo de régimen cerrado*

POR MARÍA EUGENIA GÓMEZ<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo se enmarca en una investigación etnográfica en curso, realizada en un Centro Socioeducativo de Régimen Cerrado ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina). En estas instituciones se encuentran detenidos jóvenes menores de edad, por ser considerados por la justicia “infractores o presuntos infractores” de la ley penal vigente en nuestro país. Desde mediados de la década del 2000, de la mano de diferentes políticas públicas y modificaciones normativas, la educación adquirió notable relevancia en la vida diaria de los centros. En este marco, se produjeron transformaciones en las prácticas institucionales de clasificación de los jóvenes: a partir de este momento, uno de los criterios utilizados para su construcción fue el *nivel educativo* alcanzado (nivel escolar primario o secundario). En este artículo, exploro y analizo algunos aspectos que configuran estas prácticas. En primer término, cómo esta nueva modalidad de clasificación pone de manifiesto algunas de las transformaciones institucionales mencionadas y, al mismo tiempo, se articula con dinámicas de larga data que estructuran a las instituciones modernas de encierro penal. En segundo término, me interesa abordar cómo estas *novedosas* iniciativas forman parte constitutiva de muchas dinámicas cotidianas del centro, poniendo especial atención en aquellas que expresan las condiciones de extrema desigualdad social que vivencian los jóvenes detenidos. *Palabras clave: Institución de encierro penal, Jóvenes, Políticas públicas, Clasificaciones sociales/estatales, Desigualdad social.*

Abstract. “Politics of “rights”, education, and social inequality: ethnographic notes on the classification of detained youth in a closed regime” socioeducational center

This article is based on ethnographic research conducted at an educational center for detained minors located in Buenos Aires (Argentina). These institutions house minors who are under detention ordered by the judicial system. Since

---

1. Programa Antropología y Educación, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

the first decade of 2000, and as a result of different public policies and regulatory modifications, “education” acquired significant relevance in the everyday life of these institutions. Within this context, transformations took place in the institutional practices of “classifying” the youngsters. One of the criteria was the “educational level” obtained (elementary or high school level). In this paper, I explore and analyze some of the aspects that form these practices. In the first place, the way in which these new classifications manifest some of the institutional transformations and, at the same time, the way they articulate with long-standing dynamics that structure the modern confinement institutions. Secondly, I address these “novel” initiatives that are a constitutive part of everyday dynamics at the center, paying special attention to those that express the conditions of extreme social inequality experienced by the arrested youngsters. *Key words: Correctional institution, Youth, Public policies, Social/state classifications, Social inequality.*

recibido 30 de agosto 2018

aceptado 23 de enero 2019

## Introducción

Este escrito se enmarca en una investigación etnográfica en curso<sup>2</sup> que inicié a fines del año 2015 en un Centro Socioeducativo de Régimen Cerrado (CRC), ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA, Argentina). Los centros de la Ciudad dependen del Consejo de Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes de la CABA. Allí se encuentran detenidos jóvenes menores de edad, por ser considerados por la justicia “infractores o presuntos infractores” de la ley penal vigente en nuestro país. El objetivo central de la investigación etnográfica es analizar cómo se configuran las prácticas cotidianas educativas y los sentidos particulares que la educación allí adquiere.

Específicamente en este trabajo, me propongo analizar algunos aspectos contextuales que estructuran las prácticas cotidianas y los criterios construidos para *clasificar* a los jóvenes. Tal clasificación supone la asignación de un *dormitorio* o *sector*, es decir, también implican una clasificación del espacio. En adición, en relación a estas prácticas se organizan diversas rutinas institucionales. Especialmente, me interesa detenerme en uno de los criterios utilizados para distinguir a los sujetos: el *nivel educativo*. Entiendo que su abordaje constituye un potente analizador (Althabe y Hernández, 2005) de diferentes y articulados procesos sociales que desarrollaré a lo largo del escrito.

En lo que respecta a los aspectos teórico-metodológicos, la investigación se nutre de los aportes de la etnografía educativa latinoamericana (Rockwell, 2009; Achilli, 2005; Neufeld, 1997). Desde este enfoque de análisis, retomando a Rockwell, la

---

2. Se trata de una investigación doctoral que se ancla en el campo de la antropología y educación y es dirigida por María Rosa Neufeld.

etnografía lo que procura es “documentar lo no-documentado de la realidad social” (Rockwell, 2009: 5). Siguiendo a la misma autora, si bien históricamente esta particularidad se relacionó con la naturaleza del objeto de estudio de la antropología social (los pueblos *ágrafos*, *exóticos*, *primitivos*, etc.), ello también vale para el estudio de las sociedades modernas: lo no-documentado de nuestra realidad social es “lo familiar, lo cotidiano, lo oculto, lo inconsciente. Es la historia de los que han logrado la resistencia a la dominación y la construcción de movimientos alternativos. Pero también es el entramado real de los intereses y poderes de quienes dominan, es aquella parte de su propia realidad que nunca ponen por escrito” (Rockwell, 2009: 5). La etnografía centra su mirada hacia los procesos sociales cotidianos, a lo que los sujetos hacen, saben y construyen relacionamente en sus múltiples prácticas y experiencias acumuladas. Cabe destacar que la integración del conocimiento local al saber construido sólo es posible a partir de un marco teórico que lo reconozca y pondere como válido y legítimo. Pero el conocimiento construido no sólo es válido para comprender el *caso* local abordado, sino que las relaciones establecidas son relevantes para comprender otros procesos sociales, al tener como horizonte preguntas más generales acerca del mundo social. Ello tiene importantes consecuencias en cómo se piensa la relación entre los procesos de transformación y reproducción social. La reconstrucción de la realidad social a escala local pone de manifiesto los procesos complejos y contradictorios de transformación y reproducción, poniendo en primer plano la apropiación de los sujetos sociales en contextos más amplios y articulando distintas temporalidades. Para finalizar, y en relación a esto último, la dimensión histórica adquiere profunda relevancia para conceptualizar la vida cotidiana y su abordaje etnográfico. Retomando a Neufeld “El presente aparece, de pronto, como historia en acto. Cada situación registrada en las etnografías parece demandar su historización, con la finalidad de reconocer de qué modo han llegado a construirse determinados sentidos e interpretaciones, qué hay detrás de abulias y apasionamientos” (Neufeld, 1997: 150).

Menciono ahora aspectos vinculados al desarrollo del trabajo de campo. Durante la primera etapa (desde finales del año 2015 y durante todo el año 2016), me centré en conocer la cotidianeidad escolar de la escuela secundaria que allí funciona. Con el transcurrir del proceso etnográfico, comencé a conocer y a vincularme con otros actores (entre ellos: los operadores socioeducativos, *empleados*<sup>3</sup> de seguridad y los talleristas/docentes que dictan cursos y talleres a los jóvenes por la tarde), interesarme por su trabajo y las prácticas que ellos desplegaban en la institución, ya que entendía que estas prácticas también configuraban *lo educativo* en el centro.

De este modo, en un primer momento, observé y participé de clases en la escuela

---

3. *Empleado* es un término local mediante el cual es denominado el personal de seguridad que trabaja en los centros. Cuando comencé a trabajar como operadora socioeducativa (más adelante explicitaré aspectos referidos a mi inserción en el campo institucional), corrientemente escuchaba a los jóvenes usar la expresión *empleado* para referirse a ellos e interpreté que tenía una connotación peyorativa. Con el correr del tiempo observé que esto no era así (cuando se refieren de modo despectivo, utilizan otros términos como *la gorra*, *antichorro*, *cobani*, *la yuta*), ya que el resto de los trabajadores los llaman de ese modo e, incluso, ellos mismos se identifican como *empleado* (a sí mismos y a sus compañeros). Otra expresión utilizada para referirse al colectivo del personal de seguridad es *la guardia*.

secundaria, recreos, actos escolares; interactué y mantuve charlas informales con los estudiantes, docentes, empleados de seguridad, etc. En el segundo período (en curso) observo y participo de los talleres que se dictan por la tarde (artísticos, de oficios, recreativos, etc.), comparto almuerzos y meriendas con los jóvenes, observo las asambleas que se realizan en los dormitorios (en las cuales, centralmente, se tratan *problemas convivenciales*), la colonia de vacaciones (programa Vacaciones en la escuela dependiente del Ministerio de Educación de la CABA), acompaño la organización de los llamados telefónicos que realizan los jóvenes, participo de las mateadas que comparten los jóvenes con los miembros de una iglesia católica realizadas en los *dormitorios*, observo el momento de *la visita*, etc. En ambos momentos realicé entrevistas semiestructuradas y en profundidad a docentes, directivos de la institución, operadores socioeducativos, empleados de seguridad y a un estudiante.<sup>4</sup>

Cabe destacar que el material etnográfico bajo análisis será el producido desde el inicio del trabajo (fines del año 2015) y hasta fines del año 2016.<sup>5</sup> Tal recorte se debe a que posteriormente los criterios para construir las *clasificaciones* de los jóvenes fueron modificados (de acuerdo a lo documentado, una de las razones que llevaron a tal decisión, se vincula con una serie de situaciones que serán expuestas hacia el final del artículo).

Al tratarse de una institución *cerrada* en la cual priman las cuestiones de seguridad, el ingreso al campo adquiere particularidades y, como en toda investigación etnográfica, esta instancia forma parte constitutiva del proceso de construcción de conocimiento. El ingreso al campo empírico me fue facilitado, en un primer momento, por el hecho de que desde el año 2010 hasta la actualidad me desempeñé como docente de la escuela secundaria de otro CRC y anteriormente, en el año 2009, lo hice como operadora socioeducativa en el mismo centro. Por aquel entonces un directivo de la institución afirmó: “Si sos docente de X (nombre del centro), no hay ningún problema, vení cuando quieras” (Registro de campo, 21 de diciembre de 2015). Ahora bien, sin mayores inconvenientes en relación al acceso, mi pertenencia al campo institucional imprimió (e imprime) características particulares al proceso de construcción de conocimiento y del campo, a las relaciones que establezco diariamente con distintos sujetos y actores, entre otras cosas. Me referiré brevemente a un aspecto vinculado a lo mencionado. Ciertamente había muchas cosas que sabía

---

4. Si bien el joven con el que realicé la entrevista estuvo un año detenido en la institución en la cual realicé el trabajo de campo, la misma se desarrolló en el centro en el cual trabajé como docente (nuevamente, aspectos sobre mi inserción en este campo institucional, serán mencionados más adelante). Al momento de realizarse la entrevista, no era docente de este joven, pero sí lo había sido poco tiempo atrás (un año, aproximadamente). Durante una jornada escolar, charlando con él acerca de mi trabajo y de sus estudios (en ese momento el joven era mayor de edad, ya había terminado sus estudios secundarios y comenzaba a cursar una carrera universitaria), me preguntó si le podía hacer una entrevista. Acepté gustosamente y en la institución nos dieron los permisos necesarios para realizarla. Se llevó adelante en un aula de la escuela del centro, y sin la participación o presencia de otro actor institucional.

5. A lo largo de todo el artículo he retomado dos registros de campo posteriores a este período pero que no se vinculan a la temática central que aquí se analiza.

en relación a las rutinas y prácticas cotidianas. Ejemplo de ello es el conocimiento relativo a cierto lenguaje o categorías *en uso* que circulan corrientemente –aunque no de modo exclusivo– en estas instituciones: qué significaba ir a *comparendo*, quiénes son los *empleados*, qué es *hacer conducta*, *la visita*, el *engome*, incluso el *encierro*, etc. Sin embargo, todo este saber, si bien en un primer momento me fue de gran utilidad para poder interactuar y comprender (desde una determinada perspectiva) las prácticas que registraba en mis visitas, comenzó a configurarse como un obstáculo o, mejor dicho, como un conocimiento que requería ser desnaturalizado para avanzar en un sentido diferente que no reafirmara y reprodujera lo que yo *ya sabía*, como producto de las múltiples experiencias como operadora y docente. Compartía con mis interlocutores un acervo común, lo cual no implica, por supuesto, que todos los sujetos y actores tuviéramos los mismos intereses y posicionamientos. De ese modo, un primer paso –necesario y nunca acabado– para construir un campo de indagación, una problemática de investigación, fue asumir que *no sabía* (Gadamer, 1993) y que el conocimiento, las verdades de las cuales partí (e inclusive, en ocasiones, parto) y los marcos de significación que manejaba, debían ser puestos en cuestión. Para el trabajo reflexivo sobre estas problemáticas, fueron de gran relevancia los aportes de Elias (1990), Gadamer (1993), Bourdieu y Wacquant (1995), Althabe y Hernández (2005), entre otros.

## El Centro

En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires actualmente hay tres Centros de Régimen Cerrado. Estas instituciones dependen de la Dirección General de Responsabilidad Penal Juvenil del Consejo de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes (CDNNyA) del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.<sup>6</sup> En el centro en el cual estoy desarrollando el trabajo de campo se encuentran detenidos jóvenes- varones y mujeres- que tienen 16 o 17 años. En la actualidad hay poco más de 30 jóvenes detenidos/as. Las zonas socio-geográficas de las cuales provienen los jóvenes son las siguientes: villa 21-24 de Barracas, Villa Lugano, Villa Soldati, Avellaneda, Florencio Varela, *Bajo Flores*, entre otros. Muchos de los jóvenes se encontraban viviendo en la calle al momento de ser detenidos. Será un dato de suma relevancia para este trabajo recordar que los jóvenes *en situación de calle* son, casi exclusivamente, jóvenes que no terminaron la escuela primaria y muchos de ellos no estaban alfabetizados al momento de ser detenidos. Retomando lo afirmado por otros autores (Scarfó y Aued, 2013; Guemureman, 2014 y 2015) y en consonancia con lo registrado en el trabajo de campo, los jóvenes capturados por las fuerzas de seguridad, judicializados por motivos penales y detenidos en instituciones de privación de

---

6. Al momento de iniciar la investigación, los centros dependían de la Dirección Nacional de Adolescentes Infractores de la Ley Penal (DINAI), Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia (SENNAF), Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. El traspaso de estas instituciones de la órbita de la Nación a la Ciudad se realizó a fines del año 2016, no sin conflictos y resistencias.

la libertad, no son *todos* los jóvenes que transgreden la ley penal. Por el contrario, los destinatarios privilegiados que habitan y transitan estas instituciones son los jóvenes de los sectores más empobrecidos de la sociedad.

En lo que respecta a las actividades educativas, por la mañana funciona la escuela formal en sus niveles primario (bajo la modalidad CENP -Centros Educativos de Nivel Primario-) y secundario (modalidad CENS -Centros Educativos de Nivel Secundario-), ambas pertenecientes al *Programa de Educación en Contextos de encierro*, dependiente de la Dirección de Educación de Adultos y Adolescentes (DEAYA) del Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Aproximadamente dos tercios de los estudiantes se encuentran cursando la escuela primaria, el tercio restante la escuela secundaria. Por la tarde, los estudiantes también cursan talleres y cursos de oficios, talleres artísticos, actividades deportivas, etc. Un dato central es que desde el año 2007, tanto la asistencia a la escuela *formal* como a los talleres, es de carácter *obligatorio* y *todos* los jóvenes asisten regularmente (la escolaridad, de lunes a viernes durante la mañana; los distintos cursos y talleres tienen diferente frecuencia de acuerdo a la propuesta educativa y se cursan por la tarde). En el próximo apartado serán enunciados con cierto detenimiento los procesos sociales en los cuales se inscribe lo mencionado.

En cuanto al edificio del centro, mencionaré brevemente los espacios que recorreré personalmente. En la planta baja hay un patio cubierto provisto de bancos de material (allí se realiza *la visita*: los jóvenes pueden ser visitados por familiares y/o allegados dos veces a la semana, en determinados días y horarios pautados por la institución). En la misma planta también hay una serie de oficinas, una pileta de natación, un gimnasio, un patio descubierto y el comedor. En el primer piso están las salas de los operadores socioeducativos, las aulas de la escuela primaria y de la secundaria, la biblioteca -que también oficia de *sala de profesores*-, una sala de computación y un espacio cubierto donde en ocasiones se realizan los recreos y algunas actividades recreativas/deportivas.

Los espacios en los cuales los jóvenes duermen, tienen sus pertenencias, etc. son denominadas por los trabajadores del centro (especialmente los operadores) *dormitorios*.<sup>7</sup> En la planta baja se encuentran los dormitorios de las mujeres, y en el segundo piso los dormitorios de los varones. En el centro hay siete dormitorios: seis de ellos son grandes habitaciones cuyos límites son de pared (no rejas) en las cuales conviven varios jóvenes y el séptimo sector está compuesto por celdas individuales. Este último es habitado por los *ingresos* (modo en que son denominados los jóvenes que ingresaron recientemente al centro) y por los jóvenes que son *sancionados*.<sup>8</sup>

En lo que concierne a los diferentes trabajadores que diariamente se desempeñan en el centro, por un lado se encuentran los trabajadores que dependen del CDNNyA: el equipo directivo, operadores socioeducativos, quienes conforman los Equipo de intervención (en el período abordado, en el centro había dos equipos:

---

7. Como veremos más adelante, éste no es el único modo de nombrar y significar estos espacios.

8. En este escrito no abordaré la complejidad de esta temática. De modo general, podría afirmarse que los jóvenes son *sancionados* cuando infringen alguna reglamentación de la institución.



uno de ellos trabaja con los jóvenes que cursan estudios de nivel primario y el otro con los jóvenes de la escuela secundaria), talleristas, los empleados de seguridad, personal de limpieza, un médico, un enfermero, entre otros.<sup>9</sup>

Por otra parte, respecto a los docentes que allí trabajan, como mencioné, durante la mañana en el centro funciona una escuela primaria (comenzó a funcionar en el año 2007) y una escuela secundaria (inició sus actividades en el año 2012) dependientes del Ministerio de Educación de la Ciudad de Buenos Aires. Ambos niveles están conformados por un Orientador y un equipo docente (maestros o profesores, de acuerdo al caso). El orientador se ocupa de las tareas administrativas, de organizar y coordinar las actividades diarias de la escuela y es el que mantiene permanente contacto con los trabajadores de la CDNNyA para acordar diferentes cuestiones (horarios de inicio de las clases, resolver situaciones que suceden en el día a día, organizar los actos escolares, etc.).

Contexto sociohistórico y político reciente: políticas públicas, transformaciones institucionales y el cambio de paradigma

Parto del supuesto insoslayable de que lo documentado en el campo a nivel local, debe ser comprendido como parte de tramas de relaciones y distintos niveles contextuales (Achilli, 2005). El objetivo de esta perspectiva supone abordar los significados inmediatos de la acción social y, conjuntamente, trascenderlos para poder arribar a sus anclajes más profundos de sentido.

Un aspecto central que configura a estas instituciones, son las políticas públicas<sup>10</sup> implementadas a partir de la segunda mitad de la década del 2000 por los gobiernos nacionales que, en principio, redefinieron el rol del Estado como garante y responsable del ejercicio de los derechos sociales de toda la población. En este marco más general, se inscriben diversos cambios en las políticas referidas a la situación de los jóvenes menores de edad, que se encuentran detenidos en instituciones de encierro penal. En este período, se llevaron adelante diferentes transformaciones normativas vinculadas al campo de la niñez, como parte del proceso de adecuación de la legislación local a la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño

9. Este modo de organización de los trabajadores fue modificado luego del traspaso de los centros al CDNNyA. Por ejemplo, los Equipos interdisciplinarios de intervención (en los que se agrupaban los operadores) fueron disueltos. En la actualidad, la inmensa mayoría de los operadores que trabajaban en este momento, ya no lo hacen. Las circunstancias en las cuales esto ocurrió son por demás complejas y merecen un análisis propio. Al mismo tiempo, las tareas que realizan los -nuevos- operadores fueron fuertemente reestructuradas.

10. Cuando me refiero a *políticas públicas*, retomo lo planteado por Estela Grassi en su conceptualización de las políticas de Estado: “El perfil y las propiedades de un Estado en una época dada, se expresa en las políticas de Estado y no en el conjunto de aparatos rígidos que lo identifican materialmente y lo presentan en su exterioridad” (Grassi, 2003:12). Continuando con su argumentación, más adelante propone: “En un Estado democrático, una política de Estado es la dirección que se impone activamente en la acción estatal como expresión o en nombre de intereses generales” (Grassi, 2003:12).

(CIDN), incorporada a nuestra Constitución Nacional en el año 1994.<sup>11</sup> En el año 2005 fue derogada la Ley de Patronato de Menores (N° 10.903) y se sancionó la Ley Nacional de Protección Integral de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes (N° 26.061). Para el análisis de estos procesos y la comprensión de lo registrado en el campo a nivel cotidiano vinculado a ellos, fueron sumamente relevantes las lecturas de Magistris (2015), Villalta (2013), Barna (2012) Fonseca y Cardarello (2005), entre otros. Retomando a Villalta (2013) la autora da cuenta de los procesos que se dieron a nivel local con la incorporación a nuestra Constitución Nacional de la CIDN. La autora menciona que esta normativa de orden internacional actuó como condensadora de diversas y antiguos denuncias pronunciadas desde distintos movimientos sociales, espacios académicos y organismos de derechos humanos, hacia los marcos normativos vigentes al momento (Ley de Patronato de Menores), junto a las prácticas e instituciones que regían el campo de la minoridad. Ahora bien, para denunciar el tratamiento desigual, estigmatizante y de criminalización del que eran destinatarios los *menores* (niños y niñas pobres, considerados en *situación de peligro material y/o moral, abandonados, etc.*)<sup>12</sup>, se fue construyendo, en oposición, el *paradigma de la protección integral*, inspirado en estos novedosos marcos normativos sobre *la niñez*. Sintéticamente, bajo el *nuevo paradigma* se sostenía que todos los niños eran *sujetos de derechos* y las intervenciones estatales debían velar, garantizar y efectivizar el goce de todos sus derechos. En adición, y en base a lo expuesto, Villalta (2013) menciona que la nueva discursividad sobre la infancia en *clave de derechos*, tuvo un fuerte *sesgo normativista*, es decir, se le otorgó una infinita relevancia y capacidad transformadora a las innovaciones normativas. Por otro lado, ella se ancló en una *lógica de persecución del culpable*, en tanto se personalizaba en determinados sujetos o actores institucionales la responsabilidad por las violaciones e injusticias de las que eran objeto los niños de los sectores más empobrecidos. Ahora bien, sin negar u opacar las reconfiguraciones que se produjeron en este campo de intervención estatal (las cuales no son de ningún modo menores o irrelevantes), el énfasis colocado en la idea de *paradigma*, es decir en las rupturas entre lo *viejo* y lo *nuevo*, obtura la posibilidad de observar un hecho central mencionado anteriormente: tanto en el pasado como en la actualidad, los sujetos alcanzados por los las fuerzas de seguridad, instituciones penales (entre ellas, las de privación de libertad) son los pertenecientes a los sectores populares.

En relación a lo documentado en el trabajo de campo, luego de estos cambios normativos, en el período 2007-2009, se llevaron adelante distintas transformaciones en estas instituciones de encierro penal, denominadas -por aquel entonces- *Institutos de Menores*. De acuerdo con lo registrado, durante este proceso fueron profundamente modificadas las intervenciones con los jóvenes detenidos, las miradas que de ellos se construían y distintas prácticas institucionales. Estos procesos y transformaciones fueron entendidos, por gran parte de los trabajadores

---

11. Para un abordaje crítico e historizado de la Convención Internacional de los Derechos del Niño ver Barna (2012).

12. Figuras legales mediante las cuales se legitimaba, organizaba y sustentaba la intervención estatal tutelar.

(directivos, docentes, operadores, empleados de seguridad, etc.), como un *proceso de transformación institucional*. A continuación transcribiré un fragmento de una entrevista con una operadora que da cuenta de lo mencionado:

La DINAI [Dirección Nacional de Adolescentes Infractores de la Ley Penal. De esta dirección dependían los centros antes del año 2016] comenzó a funcionar en el 2007 con una propuesta de transformar, de la mano de la nueva legalidad, la intervención institucional, las miradas y las prácticas con los adolescentes en los Centros de Régimen Cerrado. En ese momento se inauguraban nuevas formas de nombrar las cosas, de *Institutos de Menores* a *Centros socioeducativos de Régimen Cerrado*, de una intervención muy ligada a la seguridad, a una intervención ligada a lo socioeducativo [...] Bueno, ahí llega X [nombre de un funcionario] con la implementación del nuevo paradigma (Lola, 01 de diciembre de 2015).

Retomando lo registrado en el campo, estos procesos fueron significados (especialmente por los operadores socioeducativos) como un *cambio de paradigma*. Proponen la existencia de dos *paradigmas de intervención* entre los cuales no existiría ninguna solución de continuidad. Es decir que, entre aquel *viejo* paradigma de intervención, cristalizado en la Ley de Patronato y cimentado sobre la lógica de la *seguridad* y el *castigo*, del que son mercedores y destinatarios los *menores*; y el modelo de intervención *novedoso* basado en *prácticas socioeducativas*<sup>13</sup> cuyos destinatarios son jóvenes *sujetos de derechos y obligaciones*, sólo existiría una franca oposición, y esta construcción se erige en contraposición con el pasado.

Por otro lado, una de las transformaciones implementadas en estos momentos, fue el ingreso y creación de un nuevo actor institucional: los operadores socioeducativos. De acuerdo a lo registrado en muchos relatos (fundamentalmente enunciados por operadores), ellos fueron *el caballito de batalla* en el que se apoyaron las -nuevas y primeras- autoridades de la DINAI<sup>14</sup> para llevar adelante las transformaciones mencionadas.

En adición, a partir de estos procesos, la educación adquirió una notable relevancia en la vida diaria y rutinas del centro. Este aspecto es central para los objetivos planteados en este artículo. Cabe aclarar que las escuelas que allí funcionan y las experiencias educativas de los jóvenes se modificaron fuertemente en esos momentos, no sólo por los procesos que se desarrollaron al interior de estas instituciones. Es decir, muchas de las transformaciones a las que me vengo refiriendo no se circunscriben sólo a este campo particular de intervención estatal. Recupero

13. Más adelante, trataré de mostrar que, si bien a partir del 2007 la educación adquiere centralidad en las prácticas cotidianas de los centros y una configuración particular, es un aspecto que también recorrió históricamente las intervenciones estatales sobre los *menores*.

14. Como mencioné, de la mano de la sanción de la Ley Nacional de Protección Integral de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes (N° 26.061) y la derogación de la Ley de Patronato de Menores (N° 10.903), fue creada la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia (SENNAF) y dejó de funcionar el Consejo del Menor y la Familia. Al interior de la SENNAF, en el año 2007 fue creada la DINAI (Dirección Nacional de Adolescentes Infractores) de la cual, como mencioné, hasta fines del año 2016 dependían los CRC.

el análisis realizado por Montesinos (2014) en torno a las intervenciones estatales del periodo iniciado en el 2003. Siguiendo su propuesta, en el ámbito educativo (y social más general) la *inclusión escolar*, se fue constituyendo como un significativo central en los lineamientos normativos del sistema educativo a nivel nacional (centralidad que no implica, por supuesto, univocidad de sentidos y prácticas). Mediante la sanción de la Ley Nacional de Educación (LEN, N° 26.206) en el año 2006, fue creada la modalidad educativa *Educación en Contextos de Privación de la Libertad* y la obligatoriedad escolar se extiende hasta la finalización de la escuela secundaria, aspectos articulados que incorporan (incluyen) *nuevos sujetos* (en este caso, los jóvenes privados de la libertad) como destinatarios del derecho a la educación. Si bien la creación de escuelas dentro de los CRC de la Ciudad, es un proceso que se inicia con anterioridad (un antecedente es la firma de un convenio entre la SENNAF y el Ministerio de Educación de la Ciudad en el año 2003 mediante el cual son conformadas las primeras escuela (medias y primarias) al interior de los CRC), es a partir de la mencionada ley que el Estado se constituye como garante y responsable de brindar de forma estable la oferta educativa -en sus diferentes niveles- en todas las instituciones de encierro penal del país.

Es sumamente relevante mencionar que, con anterioridad a los procesos mencionados, la educación se constituía como un *beneficio* y un *recurso disciplinario* que era ofrecido a discreción a los jóvenes por las autoridades, equipos técnicos (psicólogos, trabajadores sociales, etc.) y los docentes que allí trabajaban (Herrera y Frejtman, 2010). Sólo accedían a la escuela los jóvenes que “se portaban bien”, “a los que les daba la cabeza”, “a los más buenos”, “con los que tenía sentido trabajar”.<sup>15</sup> Como mencioné, a partir del período 2007-2009, *todos* los jóvenes concurren regularmente a la escuela, y la asistencia a la escuela *formal* y a los talleres (artísticos, recreativos, deportivos, etc. que se dictan por la tarde), es de carácter *obligatorio*.<sup>16</sup>

Ciertamente, los jóvenes tienen todo el día cubierto de actividades educativas: por la mañana todos asisten a la escuela primaria o secundaria, y por la tarde cursan dos o tres talleres artísticos, de formación profesional, deportivos, etc. Si bien todas estas dinámicas, por supuesto, son determinadas por la institución, ello no oscurece la gran valoración que los jóvenes construyen acerca de estas experiencias educativas y, en general, de la educación (tanto dentro como fuera de los centros). Dados los objetivos del artículo, no me detendré en estos aspectos. Sin embargo, quisiera destacar que he registrado innumerables prácticas que permiten acercarnos a la relevancia y valoración que adquiere la escolaridad para los jóvenes. “Aprender a leer y escribir”, “terminar la escuela” y, en relación a terminar la escolarización secundaria, poder “ser alguien”, son expresiones cotidianas enunciadas por diferentes jóvenes que configuran las prácticas cotidianas vinculadas a

---

15. Estas expresiones fueron enunciadas por operadores, empleados de seguridad y docentes en conversaciones informales y entrevistas, cuando relataban qué jóvenes accedían a la escuela en estas instituciones antes del 2007.

16. El carácter *obligatorio* de la escolaridad y del resto de las actividades educativas es una temática compleja que amerita un examen particular y detenido que excede los objetivos aquí propuestos.

la educación/escolarización y, al mismo tiempo, se anclan de modo profundo en sentidos sociales más amplios, diversos y con diferente profundidad histórica acerca de la educación -al respecto son interesantes los aportes de Ezpeleta y Rockwell (1983), Cerletti (2018), entre otros-.

Para sumar complejidad a las interpretaciones de los procesos sociales documentados, quisiera destacar que si bien luego de la segunda mitad de la década del 2000, la educación, lo socioeducativo y la escolaridad adquirieron una centralidad notable en las prácticas cotidianas y se erigió fuertemente alrededor de la idea de *acceso a un derecho*, es sumamente relevante mencionar que la referencia a *la educación* en este campo, no es enteramente novedosa. Estos procesos se articularon de modo complejo con prácticas y sentidos de larga data, que configuraron y dieron origen al campo estatal de la minoridad. Desde finales del siglo XIX y principios del XX, las intervenciones estatales sobre los menores, tuvieron también -y en sus propios términos- a *la educación* como fundamento y significante central -al respecto son sumamente interesantes los aportes de Villalta (2012), Zapiola (2015), entre otros-.

En este marco se produjeron transformaciones en las prácticas de clasificación de los jóvenes detenidos en el centro. Este escrito está dedicado a reflexionar sobre estas prácticas estatales y las apropiaciones locales (Sinisi, 2008), en tanto creo que son una particular vía de entrada para comprender procesos sociales más amplios vinculados a las políticas estatales sobre *la infancia* (pobre) y las singulares expresiones locales y situadas de las relaciones de desigualdad estructural. En este sentido, si bien el análisis se centró en un aspecto aparentemente muy específico de la organización y vida cotidiana del centro, considero que su abordaje constituye la puerta de entrada a interrogantes más amplios vinculados a las presencias estatales (Neufeld, 2010) en contextos locales, las prácticas educativas y la desigualdad social.

Por último, considero importante mencionar que a partir del cambio del signo político del gobierno nacional (a fines del año 2015), se implementaron, nuevamente, distintas transformaciones. Si bien su abordaje supera los objetivos de este trabajo, sólo mencionaré que, si bien marcaron puntos de ruptura y confrontación con las políticas que las antecedieron, también se articularon complejamente con ellas. Es significativo, de todos modos, que fueron interpretadas por muchos sujetos como “La vuelta al viejo paradigma” (si bien la nueva coyuntura fue significada de este modo por diferentes actores, esta expresión particular fue enunciada por una docente, Gisella, en el marco de una entrevista desarrollada el 6 de junio de 2017).

### Prácticas estatales de clasificación y las políticas *de derechos*

Una práctica característica en las instituciones de encierro modernas, es la clasificación de los internos (Goffman, 2001) y, con relación a ella, la asignación de un espacio físico, práctica que supone también la clasificación del espacio -al respecto son referencias ineludibles Goffman (2001) y Foucault (2002). Otros trabajos interesantes para retomar estos aspectos son Ángel (2015), Ojeda (2015), Routier (2015), Andersen (2012) y Galvani (2010), entre otros-. Particularmente me refiero

a espacios en los cuales se realizan actividades que cotidianamente consideramos como *íntimas*: los *dormitorios* o *sectores* del centro son los lugares donde los jóvenes duermen, tienen elementos de uso personal (indumentaria y kit de higiene -provistos por la institución- y otros pocos elementos permitidos, no brindados por la institución -caramelos transparentes, alguna fotografía, etc.-). Como mencioné, en el centro hay siete dormitorios: seis de ellos son grandes habitaciones cuyos límites son de pared (no rejas) en las cuales *conviven* varios jóvenes y el séptimo sector está compuesto por celdas individuales.

Considero parte constitutiva del análisis etnográfico detenerme en cómo pensar estas *clasificaciones*. Los aportes de Roseberry (2007) constituyen insumos relevantes para poder conceptualizar estas prácticas estatales que se producen cotidianamente en el centro. Retomo el concepto de *procesos hegemónicos* en los términos que plantea este autor, al abordar su estudio del Estado. De modo muy sintético, y entre otras cosas, este concepto se refiere a la pretensión estatal de construir un *material discursivo común*, que, si bien en parte es discursivo, es un lenguaje, también está conformado por instituciones, símbolos, formas, imágenes, etc. Destaca que la hegemonía es siempre un proyecto, una intención nunca acabada signada por la disputa y la lucha al interior de los procesos sociales. Retomando las palabras del autor: “Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un material común y el marco significativo para vivir a través de, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación” (Roseberry, 2007:127). Del fragmento citado, también se desprende que es a partir de este lenguaje que los sujetos pueden confrontar a las prácticas estatales, las cuales tienen la capacidad de transformar y estructurar las condiciones de vida de los sujetos en las sociedades constituidas por la dominación y desigualdad. De este modo, Roseberry da cuenta de la fragilidad, el carácter problemático que entraña esta pretensión estatal -nunca completa- de fijar sentidos y acompasar los procesos sociales. Trataré de dar cuenta de ello a partir del registro etnográfico, dirigiendo la mirada hacia lo que efectivamente hacen los sujetos, es decir, las apropiaciones locales que documenté en torno a las clasificaciones estatales.

En este punto, también considero relevantes los aportes de Bourdieu (1997) en lo referente al proceso de concentración de capital simbólico que detenta el Estado (que se enmarca en otro más amplio que abarca a los otros tipos de capital) y mediante el cual se convierte en poseedor de una especie de *meta capital* -propio pero disputado-: el *capital estatal*. Me referiré aquí, específicamente, al poder de *nombramiento* que detenta y monopoliza el Estado. La capacidad de establecer una moneda, otorgar títulos y acreditaciones escolares, emitir certificados de nacimiento, de defunción, discapacidad, etc. De acuerdo con el autor, la validez de los actos de nominación y/o nombramiento es legitimada por medio del capital mencionado, que es movilizado y acumulado en la red de instituciones, agentes y relaciones del campo burocrático estatal. En palabras de Bourdieu: “Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en verdad (veredicto) en su definición social legítima, es decir, lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho de reivindicar, de profesar, de ejercer (en oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder creador” (Bourdieu, 1997: 114).

En relación al campo de indagación, los jóvenes detenidos fueron nominados y clasificados por el Estado, a través de múltiples prácticas concretas en las que intervienen diversos agentes estatales, como “infractores o presuntos de la ley penal”, “menores de edad”, “sujetos de derechos y obligaciones”, “estudiantes de nivel medio” o “nivel primario”, “jóvenes con bueno/mala conducta”, que viven “en situación de calle”, “analfabetos”, etc. Todas estas clasificaciones “portan la fuerza de lo estatal” (Muzoppapa y Villalta (2011: 13), citando a Bourdieu (1996). Son construidas a partir de documentos legales y normativas de *uso* cotidiano por agentes estatales (operadores, educativos, etc.) y, en muchos casos, su valor de verdad proviene de un certificado/documento oficial (Muzoppapa y Villalta, 2011). Al respecto resulta muy significativa la expresión de Corrigan y Sayer “el ‘Estado’, realmente, nunca para de hablar” (Corrigan y Sayer, 2007:45).

Un último aporte teórico que recupero, son las herramientas de análisis que proponen Fonseca y Cardarello (2005). Inscriben la creación del Estatuto del Niño y el Adolescente en Brasil (1990) en procesos sociohistóricos (nacionales e internacionales) más amplios. Indagan acerca de algunos aspectos de prácticas institucionales y burocráticas estatales vinculadas a *la infancia*, similares a las que abordo, en otro contexto nacional (Brasil). Centran su análisis en los *sistemas de clasificación* que se construyen en las prácticas cotidianas, a partir de la implementación del Estatuto y las consecuencias -indeseadas, no previstas- que éstas trajeron aparejadas. A partir de distintos ejemplos empíricos, muestran cómo estas nuevas clasificaciones fundadas en el novedoso *frente discursivo* de promoción de derechos (en principio y formalmente universales), construyen identidades diferenciales *de los más y menos humanos*” (Fonseca y Cardarello, 2005).

Tomando los aportes de los autores mencionados, me referiré ahora al análisis etnográfico. Como anticipé, comprender estas prácticas de nominación, implica inscribirlas y comprenderlas como parte de los procesos sociales más amplios (locales, nacionales e internacionales). En el caso bajo análisis, a partir de diferentes políticas públicas, el fuerte acento colocado en las actividades educativas permea gran parte de las prácticas y experiencias cotidianas que allí tienen lugar, y cómo son concebidos los espacios *privados* de los jóvenes, da cuenta de ello. Respecto a las formas de denominar de modo genérico a estos ámbitos, registré que, si bien institucionalmente existe la intencionalidad y esfuerzo de llamarlos *dormitorios* y otorgarles determinado sentido y uso a ellos, éste no es el único modo de nombrar y significar estos espacios. A partir del registro etnográfico, trataré de dar cuenta de algunas disputas de sentido. Por su parte, en el marco de una entrevista, un operador mencionó que:

*Llamarlos dormitorios tiene que ver con tratar de correr la mirada punitiva dentro de los centros. El Pabellón, Bellonpa, sector, piso son términos carcelarios (utilizados, entre otros actores, por los jóvenes). No se trata sólo de destumbar a estas instituciones. Los dormitorios son los lugares donde uno va a dormir, y esto quiere decir que durante todo el día hay otras actividades, se está en otro lugar y dónde se está, no se está para perder el tiempo. Se está en espacios educativos, en talleres de formación, en la escuela (Aron, 21 de diciembre de 2015).*

Me interesa ahora mostrar cómo estas prácticas de nominación o clasificación son enunciadas por un grupo de jóvenes, tratando de poner de manifiesto procesos de apropiación, negociación y disputa por fijar sentidos (Roseberry, 2007). Retomaré un fragmento del registro etnográfico de una clase de matemática (nivel secundario) en la cual conversé con un grupo de estudiantes:

*Los estudiantes habían terminado la actividad (ejercicios) y el profesor me propuso aprovechar el tiempo que restaba de la clase para charlar con los estudiantes. La pregunta me descolocó un poco pero, entusiasmada, respondí que sí. Con los chicos hablamos de muchas cosas [...] Frente a mi pregunta “¿Y cómo son los dormitorios?”, un joven respondió: “¡Nooo! son sectores... ¿Qué dormitorios?”. Otro joven añadió: “Hay 5 sectores”.<sup>17</sup> Está el A que es primaria conducta, el B es primaria cachivache o guija, el C es secundaria conducta, D secundaria cachivache y el X es el de castigo. Cuando consulté sobre qué significaba cachivache y guija, otro joven respondió: “Son los pabellones, los sectores villa”. Sobre el sector X (como mencioné este sector está compuesto por celdas individuales) el mismo joven agregó: “Ahí te mandan cuando hacés algún bondi, a los que se agarran a trompadas. Ahí también van los ingresos (Registro de campo, 06 de abril de 2016).*

Del fragmento transcrito de la conversación con varios jóvenes se desprende que, en aquel entonces, los *dormitorios* o *sectores* (a excepción del de *sanción* ya que éste era habitado, en rigor, por cualquier joven) y los jóvenes, eran distinguidos o clasificados en torno a dos variables articuladas entre sí: el *nivel educativo* y la *conducta*. En este escrito solo me referiré a los dormitorios o sectores ocupados por los varones:<sup>18</sup> dos *sectores* estaban destinados a los jóvenes que se encontraban cursando la escuela secundaria, y otros dos, a los que cursaban la escuela primaria. Al mismo tiempo, esta primera clasificación, se articulaba con una segunda diferenciación, cuya variable tiene una mayor profundidad histórica -no por ello menos actual- en las instituciones penales modernas: la evaluación de la *conducta* individual de cada joven. Si bien en este escrito no me detendré a reflexionar acerca de qué es la *conducta*, qué sentidos y prácticas la configuran localmente y en ese presente histórico, me referiré a algunos aspectos relativos a ella para poder inscribir lo mencionado.

Siguiendo a Sozzo (2009), el *proyecto normalizador/disciplinario/correcional*, es un aspecto constitutivo del sistema penal moderno y las prisiones que tiene por finalidad expresa -y formal- la *corrección del criminal*. El sujeto que es castigado con la pena de privación de la libertad debe ser transformado, corregido para producir un nuevo sujeto *no criminal*. En este marco, la disciplina cobra centralidad en

17. El joven en su relato no tuvo en consideración el/los sector/es de las mujeres.

18. Esta decisión se relaciona con varios aspectos. Por un lado, usualmente la cantidad de mujeres (*chicas*, en términos locales) en el centro es muy reducida (usualmente entre dos y cuatro) y son ubicadas, sin *distinciones*, en un mismo dormitorio. Por otro lado, creo que las cuestiones de *género*, merecen un examen detenido y particular. Por lo mencionado, tomé la decisión de centrarme en las clasificaciones y espacios destinados a los jóvenes varones.



la producción/transformación de los sujetos -estos aspectos fueron profundamente analizados por Foucault (2002)-.

En relación con lo documentado etnográficamente, los jóvenes son evaluados corriente e incesantemente, a lo largo de su detención, por múltiples actores institucionales. Por ejemplo, los operadores socioeducativos valoran y premian algunas conductas de los jóvenes, al tiempo que reprueban otras tantas y, en estos procesos, se ponen en juego prácticas de *premios* y *sanciones* que se configuran de modo complejo. Destaco la no arbitrariedad de muchas de estas prácticas, en un sentido particular: muchos de los hábitos y modos de comportamiento valorados son los que gozan de gran legitimidad social y, en parte, en ella se sustenta su valoración (entre otros, estudiar, aprobar las materias, mantener relaciones cordiales cooperativas con los otros jóvenes y adultos, etc.).<sup>19</sup> En cuanto a los *premios*, los operadores suelen felicitar informalmente a los jóvenes cuando se comportan de acuerdo a lo esperado, les otorgan más *minutos de teléfono* (respecto a ello, una operadora mencionó “es casi lo único que tenemos para darles”), les permiten realizar talleres que son de su preferencia, son ubicados en el sector *convivencial* (de acuerdo a una operadora, allí están ubicados “los que se portan más bien”, expresión mediante la cual, bromeando, relativizó el *buen comportamiento*). En relación a las prácticas de los operadores que manifiestan la reprobación de algunos comportamientos documenté: conversaciones informales en las cuales se pone en cuestión determinada conducta, la construcción de documentos denominados *actas acuerdo* en las cuales los jóvenes -luego de largas conversaciones con los operadores- se comprometen a sostener un determinado comportamiento, establecer *acciones reparatorias* (por ejemplo, si escribieron sobre una pared, borrarlo), la restricción de los *minutos de teléfono* que disponen, entre otras (estos aspectos fueron desarrollados con mayor detenimiento en producciones previas (Gómez, 2017)). Cabe destacar que *los operadores* no pueden pensarse como un sujeto monolítico y homogéneo. Por el contrario, al interior de los Equipos de intervención, se producen intercambios y procesos de disputa acerca de las *estrategias de intervención* desplegadas. En una multiplicidad de ocasiones presencié acaloradas discusiones y charlas entre ellos en torno a, por ejemplo, qué sanción corresponde aplicar; si se tienen criterios homogéneos para *sancionar* a los todos jóvenes; qué intervención es deseable llevar adelante en tal o cual situación; cómo será interpretada por los jóvenes; ponen en cuestión las reglamentaciones que -formalmente- norman sus prácticas de intervención (por ejemplo, el Reglamento interno de sanciones). Respecto a la sanción que implica la *reducción de los minutos de teléfono* (formalmente establecida por el reglamento mencionado), una operadora mencionó: “No me gusta sacar minutos de teléfono, es muy fuerte para los pibes... es limitar el contacto con sus familias. No me parece bien” (Registro de campo, 3 de agosto de 2017).

---

19. Destaco especialmente que me estoy refiriendo a las prácticas de los operadores socioeducativos. Al mismo tiempo, considero que el análisis exhaustivo e historizado de estas prácticas y los sentidos que vehiculizan, son aspectos de gran relevancia para acercarnos al conocimiento de cómo son pensados los jóvenes -y sus familias- de sectores populares, especialmente los que transitan estos circuitos institucionales.

Por último, retomando las clasificaciones de los jóvenes y de los espacios, es interesante mencionar que gran parte de la significación que adquirió este nuevo criterio -el *nivel educativo*- para organizar los espacios y rutinas institucionales, es construida por oposición (y con el objeto de desterrar) a los producidos con anterioridad a las *transformaciones institucionales* iniciadas en el año 2007. De acuerdo a lo registrado, los *antiguos* parámetros de distinción de los jóvenes eran la *gravedad del crimen cometido* o el *tipo de causa* y la *peligrosidad* de los jóvenes -lo cual es significativo para analizar cómo eran pensados ellos-. En este sentido, la producción del *cambio de paradigma* puede rastrearse también en estas específicas prácticas de clasificación/nominación. Se refirieron a estos procesos diferentes actores institucionales. En una conversación con un operador, registré lo siguiente: “Antes [los jóvenes] estaban divididos ‘los más picantes, con los más picantes, los menos picantes, con los menos picantes’. Y eso generaba muchos conflictos [entre los jóvenes] porque era difícil poder despegar de ‘tengo la causa más picante, soy el más poronga de todos’ (Registro de campo, 20 de septiembre de 2016).

Por su parte, un empleado de seguridad, que comenzó a trabajar en estos dispositivos a mediados de los años 90, comentó lo siguiente: “Antes era todo más tumbero. En los sectores era: los chorros con los chorros, los violines con los violines... y así. Ahora cambió, y cambió para bien... yo creo” (Registro de campo, 15 de septiembre de 2016).

En este sentido, la dimensión temporal es insoslayable para comprender los procesos sociales y las prácticas estatales a nivel cotidiano. Su abordaje pone de manifiesto que los procesos locales particulares del proyecto de legitimación del Estado y sus prácticas (concretamente me refiero a los actos de nominación, en términos de Bourdieu (1997), se encuentran históricamente situados y deben comprenderse al interior de la formación social particular (Corrigan y Sayer, 2007).

### La desigualdad social en la era de derechos: El planeta de los simios

En este punto quisiera referirme a algunas de las prácticas, dinámicas institucionales y situaciones documentadas, que se relacionan de modo directo con las clasificaciones mencionadas, especialmente, con el criterio más novedoso que se introdujo: el *nivel educativo*.

Como mencioné, estas prácticas de nominación se fundaron en políticas públicas y en los nuevos marcos normativos mencionados al comienzo, como también en prácticas de larga data -dinámicas- de las instituciones de encierro penal modernas. A nivel cotidiano, ellas sostienen la organización de múltiples prácticas diarias del centro. Es decir, las clasificaciones de los jóvenes en dormitorios, determina y organiza otras múltiples actividades como los turnos en el comedor (el desayuno, el almuerzo, la merienda y la cena se realizan en dos turnos: uno destinado a los jóvenes de primaria y el otro a los estudiantes de nivel medio), los llamados telefónicos que realizan los jóvenes, el trabajo de los operadores socioeducativos (como mencioné, antes del traspaso de los centros al CDNNyA, los operadores estaban divididos en dos equipos de intervención:

uno de ellos trabajaba con los jóvenes que cursan la escuela primaria, y el otro con los estudiantes de nivel secundario), etc.

Pero también, a lo largo del trabajo etnográfico, registré que en relación a las clasificaciones estatales/oficiales construidas en torno al *nivel educativo*, se produjeron una serie de situaciones y prácticas no intencionadas o contempladas institucionalmente (Fonseca y Cardarello, 2005), y en ellas me detendré en lo que resta de este apartado. Concretamente, algunos jóvenes estudiantes de nivel secundario (sector/dormitorio C y D), apropiándose (Sinisi, 2008) de las distinciones estatales, implementaron otras tantas *clasificaciones* acerca de los estudiantes de primaria (sector/dormitorio A y B) de contenido profundamente peyorativo. Entre ellas: “rascapipa”, “rastrero”, “paquero”, “fisura”, etc. Estas nuevas nominaciones locales, no oficiales u *oficiosas* (Boltanski (2016), se articularon y construyeron en vinculación a las producidas, o mejor dicho, las legitimadas por el estado y pretendidamente neutras e integradoras (*estudiante, nivel primario, analfabeto, en situación de calle*, etc.). En adición, estos procesos derivaron en una serie de situaciones conflictivas (en el sentido más corriente de la palabra) en las relaciones e interacciones entre algunos jóvenes de ambos niveles educativos.

A continuación transcribiré un fragmento de una charla con un operador socioeducativo que informa sobre los procesos mencionados.

Hace poco se dieron muchos enfrentamientos a piñas entre los chicos de primaria y secundaria. Que para nosotros fueron positivos porque había varios chicos de secundaria, del sector D, donde está N (nombre de un joven), M (nombre de un joven), A (nombre de un joven), que bardeaban mucho, todo el tiempo a los chicos de primaria. Que son *fisuras*, que son *rastreros* y ellos [estudiantes de secundaria] son los *chorros de verdad*, los *grosos*. Mucho hostigamiento hacia los pibes de primaria. Y los de primaria dijeron: “Pará. ¿Cuántos son ellos?: uno, dos, tres [el operador contaba con los dedos de su mano, personificando a los jóvenes de primaria]. ¿Y nosotros?: uno, dos, tres, cuatro... [También contando con los dedos de la mano]”. Tuvieron un destello matemático <sup>20</sup> (risas) y los agarraron a piñas, sistemáticamente, durante dos semanas, cada vez que se cruzaban. A partir de eso se separaron los momentos de recreo de la escuela primaria y la secundaria. Para nosotros (operadores) fue positivo, fue como un *ubicate* a los que hostigaban, un basta de destrato, de discriminación, de desvalorización de unos hacia los otros (Registro de campo, 30 de junio de 2016).

De acuerdo a lo documentado en el trabajo de campo, frente a estas nuevas *nominaciones* y situaciones sucedidas, se produjeron modificaciones en las rutinas institucionales con el objetivo de interrumpir las peleas entre los jóvenes. Por ejemplo, los recreos de los jóvenes de ambos niveles comenzaron a ser realizados

20. En ese momento, los jóvenes de primaria eran mucho más numerosos que los de secundaria. Si bien no es objetivo de este trabajo detenerme en cómo son construidos o pensados los jóvenes de *primaria* desde las perspectivas de los diferentes adultos, la idea del *destello matemático* (como otras tantas apreciaciones) creo que da pistas para problematizar esta temática.

en diferentes espacios, se evitó sistemáticamente el encuentro casual (en escaleras, talleres de formación, pasillos, etc.) entre ellos, etc.

En el siguiente fragmento de un registro de campo, otro operador se refirió a las mismas situaciones en estos términos:

Estábamos (un operador, un docente de taller y yo) en la biblioteca sentados alrededor de una mesa charlando. X (nombre del operador) le comentó al docente: “Hay muchos roces entre primaria y secundaria” y relató unos episodios que habían sucedido en el centro “Hace unos días atrás hubo como una rebelión de los chicos de primaria contra la opresión de algunos de secundaria. ¡Fue como El planeta de los simios! (risas), Nosotros (operadores) no le podemos decir a los pibes de primaria que está bien (lo que hicieron), pero era zarpado el hostigamiento... que *fisura, rascapipa...* ¡Qué no les decían... de todo!” (Registro de campo, 20 de septiembre de 2016)

Durante mi participación en una clase de Historia (escuela secundaria), también registré charlas entre los jóvenes en las cuales se referían a los estudiantes de la escuela primaria:

Mientras la profesora trabajaba con un grupo de estudiantes (dado que permanentemente *ingresan y egresan* jóvenes al centro, es usual que los profesores no trabajen durante todo el cuatrimestre con el mismo grupo de estudiantes. Por ello, corrientemente, los profesores explican temas y proponen actividades diferentes a distintos grupos de estudiantes), otro grupo de jóvenes -que estaban al lado mío- charlaban y varios comentarios giraron en torno a *los jóvenes de primaria*. T (nombre de un joven) acotó: “me dan un asco esos fisuras”. A (nombre de un joven): “Como viven en la calle, viven mejor en el X (nombre del centro) que afuera. Comen como animales, comen cualquier cosa... A mí también me dan asco (Registro de campo, 29 de septiembre de 2016).

Menciono ahora con algún detalle, lo registrado durante la celebración de un acto escolar que se realizó en el marco de estas situaciones. Corrientemente los actos escolares los llevan a cabo con la concurrencia de todos los estudiantes y docentes de ambos niveles (participan también, operadores, directivos de la institución y, por supuesto, empleados de seguridad). En esta ocasión se conmemoraba el 9 de julio, el acto se realizó en el gimnasio ubicado en la planta baja y, de modo habitual, concurrieron todos los jóvenes detenidos. A continuación, transcribo algunos fragmentos del registro de campo para densificar y poner de manifiesto lo dicho hasta acá.

Llegué a las 9 de la mañana al centro y fui directamente al gimnasio, espacio donde se haría el acto [...] Había muchas sillas individuales organizadas en filas y columnas mirando hacia el *escenario* (en el cual se encontraba el micrófono, los parlantes y la escenografía montada -leyendas alusivas a la fecha y escritas sobre un gran mural de papel ubicado sobre la pared del fondo-). En el sector izquierdo

de la platea conformada por las sillas, los empleados ubicaron a los jóvenes de la escuela secundaria (sectores C y D) y del lado derecho a los jóvenes de la escuela primaria (sectores A y B). En adición, en medio y separando a los dos grupos de jóvenes, fue organizado un tercer sector de sillas destinadas a las autoridades del centro, de la Dirección de Educación de Adultos y adolescentes, de la DINAI (estuvo presente el Director Nacional) y docentes. Las chicas fueron ubicadas en la primera fila del lado izquierdo (eran tres). También participaron del acto algunos familiares de los jóvenes (se sentaron junto a ellos).

Un grupo de jóvenes de la escuela secundaria, me invitó a sentarme junto a ellos, y eso hice. Antes del inicio del acto charlé un rato con los chicos. También me detuve a observar los movimientos de los empleados de seguridad. Noté que estaban muy atentos a todo lo que ocurría. En varias ocasiones llamaron la atención a los chicos que se movieron de sus lugares y les pidieron que vuelvan a su asiento (el que le habían asignado). Por ejemplo, en determinado momento, N (joven de secundaria) se cambió de silla. Si bien seguía estando en el sector reservado a *secundaria*, quedó más cerca de los de primaria. Rápidamente varios guardias, llamándolo por su apellido, le pidieron que vuelva a su lugar. N (joven) a un empleado: “Pero ranchi,<sup>21</sup> ¿mirá dónde estoy? (mostrando que estaba en el sector *correcto*)”. De todos modos, volvió a su asiento (Registro de campo, 11 de julio de 2016).

El acto constó de diversas partes: ingresó la bandera de ceremonia, cantamos el himno nacional, hubo discursos alusivos, una obra de teatro (Teatro leído: realizado por un grupo de estudiantes de la escuela secundaria junto a su profesora de literatura), algunos jóvenes tocaron y cantaron canciones junto a sus docentes y tocó la banda de una escuela de música municipal. Finalmente se retiró la bandera de ceremonia.

El acto estaba finalizando. Cuando se retiró la bandera de ceremonias, la abuela del abanderado se paró muy emocionada. Llorando, se acercó a su nieto y lo abrazó. X (nombre de pila del abanderado) la abrazó también y se quedaron unos segundos de ese modo. Luego continuó su marcha [...]. Cuando terminó el acto, como suele ocurrir cuando un evento colectivo finaliza, todos comenzamos a pararnos. Los empleados, moviéndose rápidamente por el espacio, comenzaron a llamar a las/os jóvenes. Las empleadas llamaban a las chicas: “¡Chicas rápido! Acá, contra la pared, nos formamos y salimos”. Cada grupo de empleados tenía a su cargo el *movimiento* de un grupo de jóvenes y, calculo, el destino era llevarlos a los sectores/dormitorios (Registro de campo, 11 de julio de 2016).

---

21. “Ranchi”, “Rancho”, “Ranchada” son algunos de los términos utilizados por los jóvenes para denominarse entre ellos. También usualmente son utilizados por ellos para dirigirse, de modo cordial, a los empleados de seguridad.

No es mi intención detenerme aquí en lo reprobables -o no- que pueden resultar las nominaciones que se construyeron sobre los jóvenes de primaria; en lo acertado -o desacertado- que pueden parecer las posteriores acciones de los jóvenes de primaria; o en las apreciaciones de los operadores socioeducativos sobre las situaciones narradas. Tampoco es mi propósito centrar el análisis en las situaciones conflictivas (peleas entre los jóvenes), o afirmar -o insinuar- que ellas fueron causadas o promovidas particularmente por los nuevos criterios de clasificación u otras prácticas asociadas a las políticas y transformaciones institucionales implementadas en esos momentos. Por otro lado, lejos de proponer relaciones lineales y/o de causalidad entre las clasificaciones estatales (neutras, integradoras y universales: *estudiantes de nivel primario, en situación de calle*, etc.) y las oficiosas (Boltanski, 2016) y gestadas localmente (*rascapipa, fisura*, entre otras), referidas a los jóvenes de los sectores A y B, lo que me propuse analizar es cómo ellas se articularon en los procesos sociales cotidianos, y estas articulaciones se constituyen como un analizador de las relaciones de desigualdad social, específicamente de sus expresiones locales y cotidianas.

Quisiera enfatizar que las interpretaciones aquí propuestas, retoman y fueron construidas en diálogo con algunos análisis realizados por mis interlocutores durante el proceso de investigación. Transcribo un fragmento de una conversación con una profesora de literatura (Nadia) que se desarrolló luego de la observación de su clase. En ella, la docente analiza una situación que se produjo en el pasillo de la escuela entre dos estudiantes de nivel medio, minutos antes de comenzar la clase. Concretamente, un estudiante (Aron) de segundo año, insultó (“Gorda paquera, travesti”) a una estudiante (Milena) que hacía pocos días -y estando detenida en el centro- terminó la escuela primaria y comenzó sus estudios en el nivel medio. Nadia, sobre esta situación (y otras tantas como las narradas a lo largo del artículo) afirmó:

“Estas cosas pasan porque hay mucha división de clase y algunos pibes se sirven de estas diferencias. Los chicos que están en situación de más marginalidad, los que están en situación de calle, por lo general son los de primaria...y se toman de eso para discriminar, para estereotipar, para maltratar a los de primaria”. En relación a lo sucedido con Milena, la docente agregó: “Y con las mujeres se suma, a la división de clases, el ser mujeres. El maltrato verbal que sufren, de decirles travesti, la desvalorización por ser mujer. Las chicas tratan de frenar este maltrato. En el caso de Milena, es una chica muy copada, es una gran lectora y escritora pero cuando la maltratan, se defiende” (Registro de campo, 07 de noviembre de 2016).

Destaco este fragmento de campo porque además de informarnos sobre la temática central aquí abordada, complejiza la perspectiva al sumar coordenadas de género que, si bien no fueron aquí analizadas, considero relevante, por lo menos, dejarlas planteadas para futuras reflexiones.

Recapitulo aspectos mencionados a lo largo de este artículo, nutriéndolos de algunos aportes de Abrams (2000) y Corrigan y Sayer (2007). Si en el pasado, los

jóvenes que eran explícitamente destinatarios de estas instituciones de encierro y circuitos jurídico/penales, eran explícitamente una parcialidad de la infancia (los *menores*), en la actualidad -en términos formales- son *todos* los jóvenes *sujetos de los derechos (y obligaciones)*. Sin embargo, como en el pasado, los únicos jóvenes que son alcanzados por estas intervenciones estatales (concretamente, que transitan y habitan las instituciones de encierro penal, que son destinatarios de la modalidad educativa *Educación en contextos de encierro*, que son categorizados como *jóvenes infractores o presuntos infractores* de la ley penal, etc.) son los jóvenes más empobrecidos de nuestra sociedad. Pero las experiencias vitales de los sujetos pertenecientes a los sectores populares no son homogéneas. Es preciso recordar que, casi exclusivamente, los jóvenes que vivían en la calle al momento de su detención eran los jóvenes *de primaria*, y en muchas ocasiones, estos mismos jóvenes -de 16 o 17 años- eran *analfabetos*.

Las prácticas estatales de nominación contienen un mensaje de dominación (Abrams, 2000), ilegítimo, profundamente desigual que es legitimado y ocultado a partir de la construcción de referencias universales formalmente válidas para todos. Retomando a Corrigan y Sayer (2007), en las sociedades capitalistas, los derechos individuales (entre ellos, los *derechos humanos*) son asignados a sujetos formales, abstractos y universales. De acuerdo a los autores: “Todos somos iguales en una comunidad ilusoria. En una sociedad materialmente desigual, proclamar la igualdad formal puede ser violentamente opresivo y es en sí mismo una forma de poder” (Corrigan y Sayer, 2007: 68). Propongo aquí que las nominaciones locales, oficiosas, en sus entrecruzamientos con las legitimadas por el Estado, pusieron de manifiesto o hicieron emerger algo de la brutalidad del mensaje de dominación que postula Abrams (2000).

Las transformaciones políticas e institucionales que se implementaron en estos momentos implicaron cambios de importancia en las rutinas diarias y en las experiencias vitales de los jóvenes que allí se encuentran detenidos (por ejemplo, en lo relativo al derecho a la educación). Sin embargo, los procesos sociales analizados relativos a las clasificaciones estatales de los jóvenes detenidos y las apropiaciones locales, enuncian las complejidades y paradojas que asume la implementación de políticas públicas que se proponen *restituir derechos*, en un contexto social atravesado por la asimetría social estructural.

#### A modo de cierre

En este artículo me referí a algunos procesos sociales vinculados a las intervenciones estatales de nuestro pasado reciente sobre *jóvenes infractores* de la ley penal. Propuse que el análisis de una práctica específica, los procesos de clasificación/nominación estatales, constituye una fértil vía de entrada para observar aspectos profundamente relacionados: las políticas públicas *de derechos*, específicamente algunas intervenciones estatales en el campo de la infancia y la educación; los complejos procesos de implementación y apropiación de estas intervenciones producidos a escala cotidiana por los sujetos; cómo las políticas y transformaciones

normativas fueron significadas por algunos actores; y, en último término, propuse que el abordaje de todos estos aspectos y los procesos sociales documentados, nos permite adentrarnos y se constituyen como un analizador (Althabe y Hernández, 2005) de los modos particulares e históricamente situados en que se expresan las relaciones de desigualdad social.

Para cerrar este artículo me interesa detenerme en una cuestión que considero no menor. Hacer etnografía en una institución de encierro penal, no entraña mostrar lo que ocurre allí de forma desconectada de procesos sociales más amplios. Por el contrario, si bien la etnografía tiene la potencia de describir la realidad social de forma intensiva y a escala local, el conocimiento construido no sólo es válido para comprender el *caso* abordado, sino que las relaciones establecidas son relevantes para comprender otros procesos sociales y responden a preguntas teóricas y prácticas más generales (Rockwell, 2009). En esta línea, procuré no exotizar lo documentado en el campo, en el sentido de pensar que existe algo así como una *cultura* o *mundo carcelario* o *delictivo* que sólo puede y debe comprenderse en sus propios términos. Por el contrario, fue un intento de inscribirlo en procesos históricos, discursos, tramas de relaciones, prácticas sociales más amplias, a partir de describirlo etnográficamente en sus especificidades y riqueza.

## Referencias bibliográficas

Abrams, Philip (2000). "Notas sobre la dificultad de estudiar al estado (1977)", *Virajes*, año 2, No 2, pp. 79-98.

Achilli, Elena (2005). *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario, Laborde Editor.

Andersen, María Jimena (2012). "Los pabellones evangelistas en las cárceles del Servicio Penitenciario Bonaerense. Antagonismos entre las perspectivas micro y macrosociológicas de la prisión", *Seminario de estudios comparados sobre las estrategias del gobierno de la cárcel neoliberal en Argentina y en Francia*. Buenos Aires, Grupo de Estudios sobre Derecho Penal y Derechos Humanos-UBA, pp. 188-205.

Ángel, Luis Alberto (2015). 'La política acá la hacemos nosotros' Relaciones de gobernabilidad y jerarquización en una cárcel bonaerense. Tesina de Licenciatura. Universidad Nacional de San Martín/ Centro Universitario San Martín. Documento electrónico: <http://ri.unsam.edu.ar/greenstone/collect/coltesis/index/assoc/HASH0175/4bda5c98.dir/TLIC%20IDAES%202015%20ALA.pdf>, acceso 4 de enero de 2018.

Althabe, Gérard. y Hernández, Valeria (2005). "Implicación y Reflexividad en Antropología", en Hernández, Valeria; Hidalgo, Cecilia y Stagnaro, Adriana (comps.): *Etnografías Globalizadas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, pp.71-99.

Barna, Agustín (2012). "Convención Internacional de los Derechos del Niño - Hacia un abordaje desacralizador", *Revista Kairós*, Año 16, N° 29. pp. 1-19. Documento electrónico: <http://www.revistakairos.org/k29-01.htm>, acceso 13 de diciembre de 2018

Boltanski, Luc (2016). *Enigmas y complots. Una investigación sobre las investigaciones*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (1997). "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático", en:



*Razones prácticas*. Barcelona, Anagrama.

Bourdieu Pierre y Wacquant Loic (1995). "La práctica de la antropología reflexiva", en: *Respuestas para una antropología reflexiva*. México, Grijaldo. pp. 159-191.

Cerletti, Laura Beatriz (2018). "Educación infantil y familias de clase media. Un análisis etnográfico", *Revista Contemporânea de Educação*, Vol. 13, N° 26, Documento electrónico: <http://dx.doi.org/10.20500/rce.v13i26.15865>, acceso 19 de noviembre de 2018. pp. 68-84

Corrigan, Philip y Sayer, Derek (2007). "El Gran Arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural", en Lagos, María y Calla, Pamela (comps.): *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno del futuro N° 23. Bolivia, La Paz, PNUD, pp. 39-74.

Elias, Norbert (1990). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona, Península.

Ezpeleta, Justa y Rockwell, Elsie (1983). "Escuela y clases subalternas", *Cuadernos Políticos*, N° 37, México, D.F., Editorial Era, pp. 70-80.

Fonseca, Claudia y Cardarello, Andrea (2005). "Derechos de los más y menos humanos", en Tiscornia, Sofia y Pita, María Victoria (eds.): *Derechos humanos, policías y tribunales en Argentina y Brasil*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 9-41.

Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Gadamer Hans Georg (1993). *Verdad y método*. Salamanca, Ed. Sígueme.

Galvani, Iván (2010). "Ubicando a un preso en un pabellón. Relaciones de poder entre personal e internos de una unidad penitenciaria de la Provincia de Buenos Aires". VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina. Departamento de Sociología. Documento electrónico: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.5462/ev.5462.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5462/ev.5462.pdf), acceso 9 de agosto de 2018.

Gómez, María Eugenia (2017). "El lugar de 'lo educativo' en un Centro de Régimen Cerrado, en el marco de las políticas públicas y transformaciones legales del pasado reciente y de la actualidad", en VV. AA.: *Actas de las XIV Jornadas Rosarinas de Antropología Socio-cultural en el contexto político actual. Debates y desafíos en clave latinoamericana*, Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad Nacional de Rosario.

Goffman, Erving (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.

Grassi, Estela (2003). *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Buenos Aires, Editorial Espacio.

Guemureman, Silvia (2014). "Los 'unos' y los 'otros': Del tratamiento judicial que reciben los adolescentes y jóvenes que cometen delitos", *Revista Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales/UBA*, 85, pp. 40-51.

Guemureman, Silvia (2015). *Adentro y afuera: juventudes, sistema penal y políticas de seguridad*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.

Herrera, Paloma y Frejtman, Valeria (2010). *Pensar la educación en contextos de encierro. Aproximaciones a un campo en tensión*. Buenos Aires, Colección Pensar y hacer educación en contextos de encierro, Ministerio de Educación de la Nación Argentina.

Magistris, Gabriela (2015). "Del niño en riesgo al niño sujeto de derechos. Los ¿nuevos? sujetos destinatarios de los sistemas de protección de la niñez contemporáneos", *Niños, Menores e Infancias*, N°9. Documento electrónico: <https://www.academica.org/gabrielamagistris/24>, acceso 4 de julio de 2018.

- Montesinos, María Paula (2014). "Las políticas sociales y el lugar de la educación. Notas para una reflexión sobre continuidades y rupturas en el ciclo 2003-2009", en Neufeld, María Rosa (comp.): *Políticas sociales y educativas, entre dos épocas. Abordajes etnográfico-históricos de la relación entre sujetos y Estado*. Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras (en prensa).
- Muzzopappa, Eva y Villalta, Carla (2011). "Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales", *Revista Colombiana de Antropología*, N° 47, pp. 3-42.
- Neufeld, María Rosa (1997). "Acerca de antropología social e historia: una mirada desde la antropología de la educación", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Buenos Aires, N° 17, pp. 145-158.
- Neufeld, María Rosa (2010). "Desigualdad educativa en contextos urbanos: pensando hoy sobre la CABA (Ciudad Autónoma de Buenos Aires)", en Achilli, Elena y otros, *Vivir en la ciudad: tendencias estructurales y procesos emergentes*. Rosario, CEACU Editores y Laborde, pp. 329-339.
- Ojeda, Natalia (2015). "La administración del castigo: El sentido de las lógicas burocráticas en el Servicio Penitenciario Federal Argentino", *DILEMAS: Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*, Vol. 8 - N°4, pp. 761-786.
- Rockwell, Elsie (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Roseberry, William (2007). "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", en Lagos, María y Calla, Pamela (comps.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno del futuro N° 23. Bolivia, La Paz, PNUD, pp. 117-137.
- Routier, Eva (2015). "Los sentidos del trabajo en prisión. Prácticas laborales en Unidades Penitenciarias de la Provincia de Santa Fe". Actas de la XI Reunión de Antropología del Mercosur, Montevideo, Uruguay.
- Scarfó, Francisco y Abue, Victoria (2013). "El derecho a la educación en las cárceles: abordaje situacional. Aportes para la reflexión sobre la educación como derecho humano en contextos de cárcel", *Revista Electrónica de Educación*, Vol. 7, N° 1, pp. 88-98.
- Sinisi, Liliana (2008). "Un estudio sobre el Programa de Fortalecimiento Institucional en las escuelas de enseñanza media de la Ciudad de Buenos Aires". *Gestión de innovaciones en la enseñanza media Argentina/Brasil/España*. Buenos Aires, Santillana, pp. 53-90.
- Sozzo, Máximo (2009). "Populismo punitivo, proyecto normalizador y 'prisión depósito' en Argentina", *Revista Electrónica Sistema Penal y Violencia*, N°1, pp. 33-65.
- Villalta, Carla (2012). *Entregas y secuestros: el rol del Estado en la apropiación de niños*. Buenos Aires, Del Puerto, Centro de Estudios Legales y Sociales - CELS.
- Villalta, Carla (2013). "Un campo de investigación: las técnicas de gestión y los dispositivos jurídico-burocráticos destinados a la infancia pobre en la Argentina", *Civitas*, Vol. 13. N° 2, pp. 245-268.
- Zapiola, María Carolina (2015). "Educar para prevenir el mal. Las colonias rurales para menores en el imaginario de sus impulsores, Buenos Aires, comienzos del siglo XX", *Historia de la Educación, Anuario SAHE*, Vol. 16 - N° 1, pp. 73-96.

# Sapiens y Demens

## *Complejidad, orden y caos en una cárcel michoacana*

POR CARLA VARGAS TORICES<sup>1</sup>

### Resumen

Todo universo carcelario es particular y contextual a su ubicación socioespacial. En este artículo se mostrará un fragmento de la complejidad carcelaria y los seres que la habitan a partir de investigación realizada entre el 2015 al 2017 en Uruapan, Michoacán (región estratégica para las economías criminales) México, a través de la perspectiva de las nociones sapiens/ demens, y orden y caos. Se presentan algunos matices a través de dimensiones afectivas y religiosas en la reclusión. El punto nodal son las reflexiones de un ex miembro de redes de narcotráfico que en el encarcelamiento ha podido poner en perspectiva sus experiencias, mostrando los claroscuros (sapiens/ demens) de su escala de valores, razones, afectos y motivaciones. *Palabras Clave: encarcelamiento, complejidad, presos, narcotráfico, Michoacán.*

Abstract. Sapiens and Demens. Complexity, order and chaos in a Michoacán jail

Every prison universe is particular and contextual to its socio-spatial location. In this paper I will analyze a fragment of prison complexity and the people that inhabit it based on research conducted between 2015 to 2017 in Uruapan, Michoacán in Mexico (strategic region for criminal economies). I will take the perspective of sapiens / demens, order and chaos. I present some nuances based on affective and religious dimensions of seclusion. The nodal point resides in the reflections of a former member of drug trafficking networks that has been able to situate his experiences in perspective, showing the chiaroscuro (sapiens / demens) of its scale of values, reasons, affections and motivations. *Key words: imprisonment, complexity, prisoners, drug trafficking, Michoacán.*

recibido 30 de agosto

aceptado 13 de noviembre

---

1. Antropóloga social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México y maestra por El Colegio de Michoacán. Investigadora independiente.

## Introducción

A partir de la guerra contra el narcotráfico que el Estado mexicano lanzó en el 2006, los medios de comunicación han contribuido a la creación de un imaginario de Michoacán como un lugar de extrema violencia y difícil acceso; en parte, porque desde hace más de 40 años, grandes regiones son controladas por organizaciones criminales en constante enfrentamiento por la siembra, tránsito y laboratorios de estupefacientes. Las cárceles, por consiguiente, suelen imaginarse habitadas por seres en extremo violentos (*homo demens*). Sin embargo, sostengo que no, no es posible vivir sólo en la barbarie y crudeza de economías criminales. La etnografía es herramienta poderosa para matizar y deconstruir visiones radicalmente polarizadas.

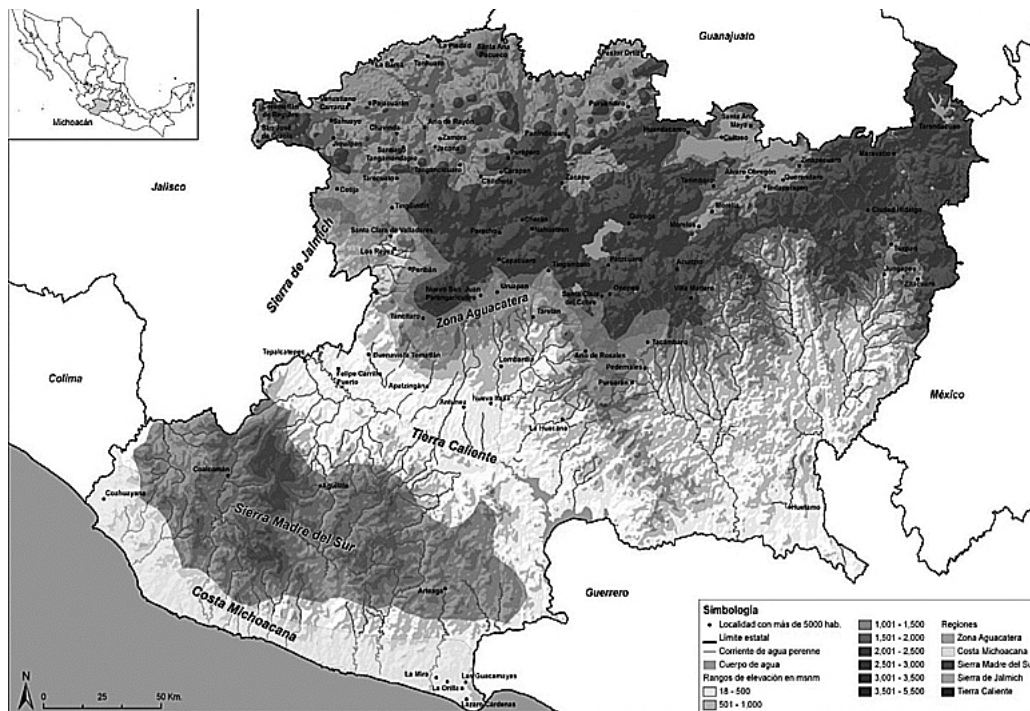
La paradoja del *Homo Sapiens* frente al *Homo Demens* muestra dos facetas humanas, por un lado, lo sublime, la capacidad de crear, conocer y saber, nuestra faceta como seres de sabiduría que pueden comunicar lo pensado y agregar experiencia para mejorar; no obstante, de manera simultánea, podemos aplicar lo aprendido para depredar, somos seres capaces de la destrucción, del dominio y del abuso, amenazando gravemente la persistencia de la propia vida. (Darwich, 2005) Las cárceles no sólo son espacios que resguardan la parte demens de nuestras sociedades, desde la vulnerabilidad, los presos también conforman espacios solidarios, de cuidado, creatividad y reflexividad que complejizan la necesaria comprensión de los agentes de la extrema violencia por la que transitamos.

Este artículo deriva de investigación realizada del 2015 al 2017, al interior del Centro de Reinserción Social (en adelante cereso), Lic. Eduardo Ruiz, de Uruapan, Michoacán,<sup>2</sup> (v. mapa 1). Es medular comprender que aunque las cárceles son lugares de aislamiento, no son residuales de la sociedad, cumplen funciones como el castigo ejemplar y modelan al yo (Foucault, 2012). En su interior se observan diferencias socioeconómicas y educativas que exaltan discriminación y criminalización, a la vez que alimentan la corrupción. Es decir, reflejan las lógicas externas y enfatizan los fallos en los valores de la comunidad moral. “La cárcel es el medio donde los malos hábitos y deformidades de la sociedad ‘libre’ cobran, simplemente, mayor nitidez” (Segato, 2003: 2).

Parto de la descripción del papel que juega la cárcel en una ciudad clave para el narcotráfico, a manera de contextualizar el escenario de la población que resguarda. Bajo la perspectiva de que la cárcel es un tipo particular de ordenamiento social donde además de administrarse el castigo y la pena, constantemente se redefine a partir de las relaciones sociales complejas que lo constituyen (Ojeda, 2013, 2017). Pretendo mostrar un fragmento de la complejidad carcelaria y de los seres

---

2. El estado de Michoacán se ubica en el occidente del país, su territorio consta de valles, sierras y costa con uno de los puertos comerciales más importantes, estratégico para el paso de narcóticos. Su agroindustria es prolífica, así como sus recursos forestales. La ciudad de Uruapan, después de Morelia su capital, es la segunda ciudad más grande conocida como “la capital mundial del aguacate” por la calidad e importancia comercial de dicho cultivo. El control territorial de Uruapan es clave para las redes criminales.



Mapa 1.

que la habitan a través de relación dialógica entre las nociones sapiens/ demens (Boff, 2012; Ciurana, 2010; Morin, 2004). Es por ello que profundizaré el análisis en dimensiones afectivas y religiosas en la reclusión. La columna vertebral son las reflexiones de un ex miembro de las redes de narcotráfico en cuyo encarcelamiento ha podido poner en perspectiva sus experiencias y decisiones mostrando claros-curos (sapiens/ demens) de su escala de valores, razones, afectos y motivaciones.

### Contexto e itinerarios

Más que panópticos los universos carcelarios parecen laberintos de múltiples niveles difíciles de transitar (Parrini, 2007), debido en parte, al enorme aparato institucional subdividido (que entre otras cosas, complica las gestiones para la investigación). En la cima de la estructura del sistema penitenciario mexicano está la jurisdicción de la Secretaría de Seguridad Pública, en Michoacán administrada por la Subsecretaría de Prevención y Reinserción Social y subdivida en áreas paralelas.<sup>3</sup> En este estado hay 24 centros distribuidos según su densidad poblacional y subdivisiones regionales, cada centro está regido por una dirección, una subdirección y departamentos paralelos de tratamiento penitenciario, de mantenimiento y actividades laborales, de vigilancia y administrativo.

La ciudad de Uruapan (después de su capital Morelia) es la segunda más poblada.

3. Ejecución de Sanciones Penales. Dirección Técnica. Enlace Administrativo. Un área encargada de los centros para menores.

Su cereso es uno de los más grandes, entre el 2015 al 2017 la población carcelaria fluctuó entre 800 y 900 internos en área varonil (distribuidos en media y alta seguridad)<sup>4</sup> y 40 internas en área femenil. Aquí suelen quedar recluidos los originarios de la región terracalteña, quienes han tenido que vivir en zonas de producción, procesamiento y paso de narcóticos sujetas al conflicto; además de militarización contra movimientos campesinos, magisteriales y estudiantiles; y explotación masiva de recursos forestales, agroindustria y minería (Aguilar, 2014; Maldonado, 2010, 2012). En las serranías abundan zonas de difícil acceso, con lógicas rancheras de producción como estratificación del trabajo, valores de apoyo entre los núcleos familiares, y construcciones de género muy específicas que conforman parte de su identidad (Barragán, 1997; Chávez, 1998).

La etnografía más allá de un dispositivo metodológico que acredita la eficacia empírica, es una disposición anímica, ética y epistémica de vivir y pensar de manera consciente, deliberada y reflexiva para presentar lo que logramos entreverar de la experiencia y del encuentro con el otro (Ingold, 2015; Vázquez y Terven, 2018). Durante trabajo de campo hubo cambios en diferentes niveles la administración penitenciaria, quienes salían no se tomaban el tiempo de explicarle a los funcionarios entrantes las gestiones en curso, esto desarticulaba proyectos y retrasaba los permisos. No obstante, proporcionó “tiempos muertos” aprovechados para impartir talleres a los internos e ir cultivando el *rapport*.

Comencé observando la labor de pastores evangélicos y sacerdotes católicos. Cabe señalar que debido a la carencia de recursos materiales y de personal, en México desde la década de 1950 se invitó a beneficencia pública, voluntarios civiles y actores religiosos a participar de la vida carcelaria para ayudar con las tareas de educación, trabajo, redes de comercio, entre otras (Azaola, 1990). Las iglesias conscientes del nicho de oportunidad, a la fecha, constituyen importantes bastiones de contención emocional y espiritual a la vez que proporcionan recursos materiales, educativos y comunitarios para los presos. Al CERESO de Uruapan ingresan iglesias evangélicas, bautistas y pentecostales (que suelen trabajar juntas en la organización “Acordaos de los presos”), católicos y Testigos de Jehová.

Además acompañé a la asociación civil *Detrás del Espejo* a los talleres de creación literaria, quienes al terminar un ciclo me propusieron impartir alguna actividad antes de que caducaran sus permisos. Así, lancé el taller “Autoconocimiento corporal” donde compartí técnicas de relajación. En la oferta de talleres encontré el espacio que realmente me permitió hacer observación participante en su cotidianidad carcelaria, a la vez que incrementar el *rapport*, extender mi presencia al área varonil, ofertarle algo útil, y contar con el visto bueno de las autoridades; mientras aprobaban los permisos para entrevistas grabadas (con la Subsecretaría

---

4. El artículo 18 de La Constitución Mexicana decreta la reclusión en prisiones de máxima, alta, media y baja seguridad garantizando la división entre hombres y mujeres, y, aunque se contempla la división entre sentenciados y procesados, esto no suele suceder por cuestiones de espacio. Los delitos se catalogan: Del fuero común, aquellos que afectan al algún bien jurídico, los delitos contra la vida y la integridad corporal, la libertad personal, seguridad sexual, el patrimonio, la familia y sociedad. Además se incluyeron delitos como el narcomenudeo, amenazas, allanamiento de morada. Y delitos graves Del fuero federal, aquellos relacionados con asociación delictuosa y actos de terrorismo. (DOF, 2016)

de Seguridad Pública estatal). Posicionarme como voluntaria me alejó del referente de autoridad, al que los presos, acostumbrados a la vigilancia de su comportamiento, suelen repetir discursos acerca de “su rehabilitación”, “el pago a la sociedad por sus faltas...”; es decir, permitió trascender su empeño de quedar bien a costa de callar arbitrariedades y minimizando problemáticas (violencias, abusos de autoridad, corrupción, delitos, laxitud en los reglamentos) limitando su comunicación a reportar su buena conducta (cierta o no).

### Cogobierno, entre el orden y el caos

Hacer investigación al interior de cárceles latinoamericanas requiere del arte de la improvisación debido a las contradicciones entre lo que dictan leyes y reglamentos y lo que realmente sucede. Aquello que está prohibido sólo implica que alguna autoridad administrativa o de los cuerpos de seguridad verá alguna ganancia, generalmente monetaria. Siendo así, parte de su complejidad deriva de poderes interpuestos, de la variedad de actores e intereses que operan al interior y alrededor; y de las arbitrariedades que acontecen de un instante a otro. Es necesario reconocer dichos ordenamientos interpuestos, así como reglas y códigos del ethos carcelario.

Comprender las lógicas imperantes en las instituciones penitenciarias de América Latina amerita reconocer sus grados de permeabilidad. Si bien son espacios de segregación no están sellados herméticamente, existen flujos intra y extra muros de voluntarios y visitantes que llevan y sacan bienes materiales, económicos, de información; e, inclusive, en México algunos de los subórdenes que dictan los autogobiernos y cogobiernos en las cárceles se relacionan directamente con los controles territoriales del narcotráfico (Vargas, 2017). Los flujos dinamizan el funcionamiento de los centros y potencializan (u obstaculizan) los alcances de los proyectos penitenciarios (Vargas, 2017). Aunque es una característica que oficialmente no se suele reconocer, las instituciones cerradas... no lo son tanto, para bien o para mal ofrecen ventajas y reverses que la etnografía puede explicar.

Parte de la propuesta dialógica del pensamiento complejo de Edgar Morin consiste en comprender cómo orden y caos son complementarios a la vez que antagónicos, en otras palabras, en su relación dialógica logran dinamizar la vida (Ciurana, 2010; Morin, 2004, 2005). Esta noción de complejidad ayuda a entender cómo las aparentes contradicciones en los distintos niveles de organización, actores y poderes existentes en cárceles con cogobiernos o autogobiernos, en realidad son acoplamientos que incluyen la realidad extramuros.

Tal es el caso de Uruapan, “La capital” de la zona aguacatera ubicada en la intersección entre tierra caliente y el resto del estado. A partir de 1940 en tierra caliente y sierras comenzó la siembra de mariguana y amapola. Para 1990 en Uruapan proliferaron los narcolaboratorios especializados en la producción de Hielo o *Ice*, una potente metanfetamina base para la creación de diversas drogas de diseño, allí se asentaron los personajes que comenzaron a exportar el Ice a Estados Unidos.<sup>5</sup>

---

5. Encontré un par de empresarios presos que habían sido extorsionados por el crimen organizado

La competencia por los recursos y producciones legales e ilegales, se traslucen al interior del cereso. Parte de las condiciones de seguridad para investigar no dependieron sólo de la institución, fue vital reconocer el cogobierno entre las autoridades (quienes a toda costa negaban o evitaban el tema) y las organizaciones criminales que dominan la ciudad. La mejor estrategia tuvo que construirse a través del *rapport*, contar con el visto bueno de los presos que controlan y organizan el espacio carcelario (en adelante referiré a estos individuos como operadores internos). Como acompañante de las iglesias los internos comenzaron a identificarme como “hermana”;<sup>6</sup> el taller nos dio la oportunidad de irnos reconociendo, y explicarles los objetivos de mi búsqueda: comprender cómo el encierro transforma sus creencias. Logré con su ayuda algo que no propuse inicialmente, etnografiar cómo operan dichas organizaciones intramuros.

Hacia el 2004 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) reportaba al cereso de Uruapan como uno de los más violentos, proliferaban denuncias de tortura, tráfico de drogas y violaciones a los derechos humanos. Un interno relató “eran tiempos muy duros, había heroína, había de todas las drogas”. Estaba sobrepoblado y comenzaban a visibilizarse las rivalidades por el control regional.<sup>7</sup> En la memoria de los presos la época más violenta coincide con el reordenamiento territorial y emergencia de nuevas organizaciones entre 2006 al 2009. El cereso y el estado michoacano estaban plagados de leales a la agrupación criminal de los Zetas; los líderes de tierra caliente Servando Gómez “La Tuta”, Nazario Moreno “El Chayo” y José de Jesús Méndez “El Chango” fundaron la Familia Michoacana (en adelante FM) con la consigna de expulsar a los zetas:

En los siguientes meses, la feria de ejecuciones de la guerra de ‘La Familia Michoacana’ y ‘Los Zetas’ sacude al estado. Este es el litigio de sangre que decide la intervención del presidente Felipe Calderón en Michoacán, en los primeros días del año de 2007, el primer paso de lo que será un proceso sostenido de intervenciones militares y policiacas en gran escala para contener el crimen organizado durante todo el gobierno de Calderón (2006-2012). (Aguilar, 2014: 8–19)

La FM también con leales recluidos en Uruapan comenzaron a replegar el dominio carcelario de los zetas. Otro interno contó que su actividad dentro del cereso en aquella época consistía en obtener (mediante tortura) la información que sería útil a su organización, asevera que ningún preso llegaba allí sin que previamente a estos operadores (agentes subalternos a los jefes) se les informara quién ingresaría,

---

para comenzar a lavar dinero a través de la exportación de aguacate. Aunque los *modus* se conocen, aún no existen datos ni cifras aproximadas acerca del fenómeno de lavado de dinero en Michoacán. (Vargas, 2017)

6. Hermano, es un nominativo genérico utilizado en las congregaciones cristianas y pentecostales para referirse a un semejante, congregante o no, pastor o no, este nominativo proviene de la creencia de que todos somos hijos de Dios y por lo tanto somos hermanos.

7. Para ese entonces Tierra Caliente estaba bajo el control de los Zetas, sus aliados locales ya no estuvieron de acuerdo con la fuga de capitales y prácticas como el tráfico humano, por lo que se organizaron para formar la Familia Michoacana (Aguilar (2014); Maerker (2004).



si era miembro o no de las redes, a cuál agrupación pertenecía y el puesto que ocupaba; identificación que iba acompañada de “recomendaciones”, es decir, el trato que debería recibir en función de su afiliación. Posterior al interrogatorio (violento o no, dependiendo del bando) al recién ingresado se le llevaba ante los jefes presos quienes le asignaban la actividad económica que podrían realizar mientras estaba recluido, desde las institucionales como el trabajo en las cocinas, la panadería o la jardinería, o las ilegales como la venta de estupefacientes.<sup>8</sup> Su dominio era tal que los operadores internos se encargaban de llevar a la dirección del centro los sobornos correspondientes que, en caso de ser rechazados o ante cualquier incidencia, debían reportar a los agentes externos las actividades y comportamiento de los funcionarios para que “los levantaran”, es decir, persuadieran durante un secuestro y/o soborno.

Un dicho popular mexicano reza que “los amigos de hoy serán los enemigos de mañana”, hubo un periodo donde se mantuvo cierta paz debido al debilitamiento del control de los zetas y bajo un liderazgo predominante. No hay certeza de qué fue primero, si la división de la FM y emergencia de los Caballeros Templarios<sup>9</sup>, o disputas al interior del cereso entre el líder y uno de sus operadores principales porque éste comenzó a ascender en la jerarquía de la organización. Las peleas, la competencia por el control del comercio de narcóticos al interior, los asesinatos, los intentos de fuga y la división espacial por facciones enardecieron los ánimos, poniendo en riesgo a toda la población carcelaria. Vinculados o no al crimen organizado, para los presos inició una época de tensión que tuvo su clímax con la captura (un par de meses en el 2011) de Ignacio Rentería “El Cenizo” o “el Nacho”, lugarteniente de la FM y jefe de plaza de Uruapan. Un informante explicó que este personaje “llegó a ajustar las cosas, a todas las personas que nosotros traíamos las castigaron, las golpearon. Tuvo miedo que lo fueran a matar.” Este capo apoyó a su hermano, ya preso desde hacía años, a recuperar el control interno, su facción triunfó. Poco tiempo después, un líder de la facción rival salió de la prisión y fue directamente con “Kike Plancarte”<sup>10</sup> a pedir protección para sus leales encarcelados, los informantes aseveran que por ello se contuvieron las hostilidades que repercutieron en el cereso posteriores a la división de la FM.

No sólo con violencia se mantienen los liderazgos, cabe agregar que estos jefes se convierten en benefactores cuando están presos. Cuentan que el hermano de “el Nacho” daba dinero a quienes pedían su ayuda para salir al médico<sup>11</sup> (montos que fluctuaban entre los 50 y 150 dólares estadounidenses para que el interno pudiera

8. Otro operador calificaba la organización interna como “sumamente especializada”, cito: “... los que venden la cocaína ahí que se ponga a hacer, con los de la marihuana, o de la cerveza, con los encargados del dormitorio, o de alcohol, o quiere entrar con las personas que de sorpresa caen.”

9. Por disputas internas, “El Chango Méndez” no siguió a sus socios a transformarse en Templarios, siguió con la etiqueta de FM y volvió a pedir el apoyo de los Zetas: “la batalla entre los nuevos “Caballeros Templarios” y la vieja “Familia Michoacana” terminará con la detención de “El Chango Méndez” el 21 de junio de 2011” (Guerrero (2014).

10. En aquel entonces segundo al mando de la FM.

11. La atención médica proporcionada es muy básica, prácticamente sólo atienden emergencias mayores, en ocasiones no hay un médico de cabecera, tampoco hay medicamentos.

pagar su custodia al consultorio, la consulta y medicamentos). Algunos platican con agradecimiento que cuando “el Nacho” estuvo preso llevó dentistas y oculistas para que atendieran a los internos, que sus abogados revisaron casos de quienes pidieron su ayuda, e inclusive cuentan que, algunos acusados por delitos menores lograron ser liberados gracias a dicha intervención.

En ese periodo fueron constantes las fugas e intentos, en diciembre del 2012 se frustraron 2 masivas.<sup>12</sup> Una fuga es una cuestión delicada que precisa complicidades en distintos niveles, desde los implicados y operadores a algunas autoridades. En general, representa un riesgo para los internos. “Aquí es bien fácil morirse” cuando se sabe demasiado, explicó hace años un preso cuando en el reclusorio sur de la Ciudad de México comenzaron rumores acerca de ruidos que se escuchaban en la noche por la supuesta construcción de un túnel. La ruptura del silencio viola el ethos carcelario “lo que se juega en la conformación y el mantenimiento de un régimen de comunicaciones (...) por eso emerge la muerte como castigo, porque es la forma de imponer silencio absoluto y radical” (Parrini, 2007: 127). Si se logra o se frustra una fuga se desencadenan una serie de cateos e interrogatorios que trastocan la cotidianidad, generalmente hay represalias y castigos para todos. Para resguardar el espacio los cuerpos de seguridad extreman las revisiones, limitan o restringen el acceso a voluntarios y visitantes. Si se descubren, o sólo con sospechas de células de cooperación, hay traslados, que tampoco suelen ser deseables porque en la cárcel hay un ordenamiento dictado por la antigüedad que es la única manera de generar conocimientos y desarrollar estrategias para aminorar la vulnerabilidad (Parrini, 2007: 73).

Para finales del 2012, después de la división de facciones y los intentos de fuga se hicieron traslados multitudinarios supuestamente a los acusados de secuestro (aunque no es descabellado considerar que subyaciera la lógica de separar facciones rivales en distintos centros, ninguno de los funcionarios entrevistados negó o confirmó esta hipótesis) hacia prisiones de alta y máxima seguridad, incluidas las Islas Marías,<sup>13</sup> reduciendo la sobrepoblación del centro de Uruapan.

Con la construcción del centro de máxima seguridad “Alto Impacto” en la capital, Morelia en 2014, se llevaron otro tanto de sentenciados por delitos federales. Los traslados apaciguaron las disputas al debilitar la operatividad de las organizaciones (venta de drogas, cobros extraoficiales a quienes tengan negocios como puestos de comida o tiendas de abarrotes, o corrupción con las autoridades para obtener favores como celdas más amplias, o la amenaza latente a los funcionarios locales). La percepción de los internos es que si bien dichas prácticas no se han erradicado totalmente, sienten que ya no están en un centro donde peligre su vida. La percepción generalizada (vinculados o no) y con cierto alivio es que “está más tranquilo, ya no es como antes”. La violencia y brutalidad que se ejerció con el

---

12. En la primera se calculó que escaparían 250 reos, en la segunda capturaron a 6 internos que posteriormente confesaron que saldrían 700 reos por túneles (Radar Noticias (2012).

13. Una colonia penitenciaria en el litoral en el estado de Nayarit donde opera el programa “3 por 1” consistente en que por cada día trabajado se computan 3 días de condena, pero debido a la lejanía y aislamiento, pocos desean estar en las islas.

cogobierno carcelario de organizaciones criminales en disputa incrementó la vulnerabilidad de gran parte de sus habitantes.

### Efectos del encierro: el carcelazo, la sinécdoque y la reflexividad

Aunque existen diversas formas de vivir el encierro, sobrevivir en la cárcel crea subjetividades específicas, el lado demens tiende a predominar las subjetivaciones. Los internos están bajo el acecho del *carcelazo*,<sup>14</sup> un estado anímico negativo, depresivo y de incertidumbre particular del encierro que se experimenta frente a la pérdida de la libertad, certezas e impotencia, y que puede dificultar el tiempo de condena. Dicen que se siente como pesadez, tristeza, frustración y enojo, y lo imputan como causal de tensiones que desencadenan peleas, suicidio y/o consumo de narcóticos en reclusión (Vargas, 2017).

La cárcel tiene un efecto sinécdoque,<sup>15</sup> una metonimia, un corte para tomar una parte por el todo pero de manera magnificada (Preciado, 2008) donde las emociones se exacerban. Por ejemplo, una mañana una interna llamó por teléfono a su casa y se enteró de que su hijo no fue a la escuela porque estaba enfermo, temiendo lo peor, ella se sumergió en la preocupación que le trajo un episodio de migraña que la incapacitó y le costó días controlar; días más tarde, nos enteramos de que su hijo tuvo un simple resfriado del que se recuperó rápidamente, no así su madre quien en la impotencia del encierro, proyectó su mente al fatalismo de algo muy grave. La frustración, angustia, miedo y carencias se viven agrandadas por el efecto sinécdoque que profundiza las consecuencias de perder su libertad (Vargas, 2017).

Sobrellevar el *carcelazo* es lucha permanente que demanda vigilancia y gestión emocional, requiere estrategias para afrontar el encierro y tomar decisiones como no limitarse a cumplir los requisitos de “la métrica de la rehabilitación”<sup>16</sup> sino recuperar la agencia de hacer algo frente a la privación, actuar contra la inercia del espacio y el tiempo para vivir el día a día sin importar el tiempo transcurrido o faltante, es necesario ubicarse en el presente encontrando el sentido en la propia acción de hacer las cosas. Elegir y buscar el propio bienestar, relacionarse diferente consigo y con los compañeros, aceptar y encarar su condición con un cómputo consciente del tiempo y las posibilidades (o no) de obtener su libertad. Dichas acciones coadyuvan a alejarse de la ansiedad por un futuro que no se sabe cuándo llegará. Encontré a quienes ubicarse en su realidad les daba cierta tranquilidad, como aquellos cuya preocupación central no era salir, o aquellos que tampoco recibieron

---

14. Rodrigo Parrini en el Reclusorio Norte de la ciudad de México también encontró el carcelazo que explicó como resujeción por tristeza, efecto de la extrañeza al mundo donde tiene que habitar el interno. (2007, p. 84).

15. De acuerdo con Paul Preciado, la lógica contemporánea opta por la pornificación donde una sección del cuerpo femenino se agranda exageradamente dando la ilusión de hiperrealidad, creando énfasis que distorsionan la realidad (Preciado 2008)

16. Juntar certificados de participación en actividades del departamento de reinserción, que se utilizan para comprobar el tratamiento penitenciario y conseguir beneficios como libertad anticipada, días extras de visita conyugal (Azaola 1990).

certificado por el taller, se comprometieron a acudir, aprender, y aportaron mucho por el mero gusto de estar, dijeron disfrutar del espacio de expresión y agradecieron la oportunidad de asistir aunque no recibieran ‘nada’ (un certificado) a cambio.

Hay diferencias substanciales en cómo eligen vivir su reclusión, entre las mujeres, destacaba un grupo que suelen ser activas, percaté que cuando otras internas les buscaban pelea, quienes preferían ocuparse evitaban caer en las provocaciones, ignoraban las habladurías y solían conciliar para no alimentar conflictos. Como la ocasión cuando me pidieron que nos instaláramos en otro espacio más incómodo para el taller porque una compañera (quien no asistía a las actividades) nos acusaba de desconectarle a propósito su refrigerador para echarle a perder su comida; yo pedí aclarar la situación, pero ellas prefirieron ceder el espacio. Ahora comprendo, como ellas ya lo habían hecho que, encarar hubiera alimentado una escalada de reclamos. También en algunos hombres descubrí su preferencia por pasar de largo los pequeños dramas y conflictos de la vida carcelaria, y ceder con tal de no entrar en confrontaciones innecesarias.

En el conjunto de pequeñas acciones y actitudes cotidianas, encontré indicios de situarse en el presente, acoger su realidad, sin que eso equivaliera a resignarse sino dejar atrás la negación. Esta decisión contrasta con la postura de aquellos que, al contrario, vivían su condena como acontecimiento que les arruinó la vida sin posibilidad de hacer algo al respecto y les generaba otra gama de respuestas. Un ejemplo extremo son quienes pierden la razón, o se autoaislan. Una joven de 17 años acusada de trata de menores que al paso de unos meses subió drásticamente de peso y su comportamiento se fue haciendo cada vez más errático (mentía, olvidaba las cosas, hablaba de manera aniñada, le costaba trabajo poner atención, dejaba de bañarse y cambiarse de ropa) “Pobrecita, se está volviendo loquita...” sus compañeras contaban que era claro cuando alguien comenzaba a desfasarse de la realidad, fenómeno común en quienes saben que estarán presos largo tiempo. De este lado del espectro *demens*, la sinécdoque les facilita el fatalismo de visualizar irreparables las rupturas en los lazos familiares y de amistad coadyuvando a perder la razón.

Sin duda, la cárcel impone el reto de afrontarse a sí mismo, en una ocasión una custodia dijo: “¡que bueno que las pongas a pensar!, muchas veces me preguntó ¿por qué a las que de verdad les hace falta, ni se acercan, ni quieren hablar? Les da miedo. Y ahí están, cose y cose todo el día y sólo buscando problemas.” Efectivamente, el grupo de mujeres que no se involucraban, no sólo buscaban pretextos para pelear sino que, además, caí en cuenta de que las actividades de corte terapéutico como los grupos de Alcohólicos Anónimos, los testimonios de conversión de las iglesias cristianas, los talleres de escritura, o el que ofrecí, requiere confrontaciones, primero, consigo, al tener que asumir que están participando en una actividad carcelaria, y luego, dichas interacciones demandan en algún momento exponerse ante los demás, compartir sus sentires y emociones en medio de, lo que alguien expresó como “mundo de perros, comiéndose todo el tiempo...”.

Cuidado y autoconocimiento, equilibrar *sapiens/demens*

La propuesta de complejidad para este análisis es comprender la dialógica: intercambios, relaciones, complementariedad simultánea a la contradicción, entre el *sapiens/demens* como base epistemológica y ontológica del ser humano y de nuestras sociedades (Ciurana, 2010; Morin, 2004, 2005). Por tal motivo, presentaré un caso donde el encarcelamiento, de manera excepcional, fue el escenario que possibilitó las condiciones para salvar la vida. Un individuo cuyos vínculos al crimen organizado lo ponían en constante peligro, y para quién estar en la cárcel lo puso en situaciones donde, sólo a través de la reflexividad y aprendizaje, pudo transformar su vida. Reitero, no siempre sucede así, ya que el control de las organizaciones criminales es tan eficiente que los presos, aun en los centros de reclusión, están bajo su dominio y a su merced.

Por motivos de confidencialidad se utilizan alias, se maquillan datos y/o se omiten algunos nombres, cabe destacar que su testimonio pasó por su aprobación y visto bueno. Los entrecomillados entreverados son transcripciones fieles de sus enunciaciones, para respetar el habla puse en cursivas modismos. La mayoría de los fragmentos de entrevista suprimidos corresponden a reiteraciones en el habla. Es importante señalar que dicho testimonio deriva de un proceso reflexivo que al informante le ha tomado años de soledad y acompañamiento religioso espiritual de iglesias bautista, cristiana evangélica y pentecostal quienes juntos llevan años predicando y conteniendo emocional y espiritualmente a los internos en Uruapan.

Francisco

Yo esperaba que me mandaran asesinar (...) No tenía tantas expectativas de llegar a la prisión, no me daba miedo, sabía que iba a ser algo duro, pero no tenía tantas expectativas de llegar a la prisión. Yo sabía que en algún momento iba a morir. En esos años cuando yo *caí*, fue cuando comenzó todo a reacomodarse, que se empezaron a posicionar en el estado de Michoacán diversas organizaciones (...) estaban sacando a todas las personas que no querían trabajar.

Esperar la muerte a los 19 años debe ser fuerte, aún más, creer y por experiencia conocer, que casi no hay alternativas. La prisión es una expectativa alta que pocos sicarios alcanzan. Francisco comenzó su ascendente y vertiginosa carrera, como la mayoría, a una edad temprana. Su primer trabajo a los 15 años fue en una casa-laboratorio, después se dedicó a hacer conexiones entre productores y distribuidores, su círculo social era amplio y, él, talentoso y ágil para movilizar y colocar drogas con los compradores.

A principios del 2000 se asoció con un productor y con otro amigo que había estado encarcelado en Estados Unidos y tenía contactos de compradores en aquel país: “—Oí que tú tienes buenos *conectes*, ¡Ayúdame a trabajar!; —Ok. Sí voy a trabajar para ti nada más con una condición: a gente que yo conozca y que aprecie no les vas a vender. Si algún día llegan mis hermanos y te dicen que quieren trabajar contigo... Cero. Para ellos no hay nada ¿Ok?...” Prácticamente con la exclusividad del mercado se especializaron, armaron y posicionaron. Contactaron telefónicamente

a un operador en una prisión de Estados Unidos quien a su vez los relacionó con más redes; este personaje les encomendó su primer asesinato: “buena *lana* que comenzamos a hacer”.

Conocieron al encargado de las ejecuciones en Uruapan, que a su vez los recomendó como escoltas para su jefe. Obtuvieron un precio preferencial por la metanfetamina que ayudaban a llegar a los transportistas. Su control territorial era eficiente: “Nos iban a dar esta plaza...” El trío conformó un grupo de sicarios “llegó el punto de descarmarme ya cuando empecé a delinquir, yo llegaba con *cuernos*<sup>17</sup>, llegaba con armas largas, llegaba con pistolas, llegaba con drogas así en *despapaye*<sup>18</sup>. Me volví un terror, mucha gente me tenía miedo”.

A pesar de estar en la que reconoce su faceta más oscura, su lado demens, hay afectos y dolores que no perdió alrededor de su familia, protegió a sus hermanos de los abusos de su madre alcohólica. Ahora en sus reflexiones, llegó a la conclusión de que “esa fue la raíz de todo”. Pese a la violencia requerida para su nueva ocupación, él siguió cuidando a sus hermanos menores “Yo siempre los protegí (...) inclusive mi mamá tuvo varias parejas y yo les decía – ¡Cuidado y tocas a mis hermanos, tú no eres su papá!” Cuando Francisco ingresó al crimen dejó la casa materna y siempre que visitaba a sus hermanos, terminaban en violentas peleas con su madre y parejas “Me volví muy agresivo y más con ella (...) no sentía amor por ella, no sentía afecto, me daba asco”. Tampoco permitía que sus hermanos se juntaran con sus conocidos, “les demostré a mis hermanos que los amaba, equivocadamente, pero les transmití que yo mi vida la daba por ellos (...) lo demostré pegándole a alguien más, amenazando...”

Su preocupación y cuidado (lado sapiens) pervivía al lado de una suerte de deshumanización (demens), plática que lo dominaba el resentimiento, la ambición, el ego y un anhelo por la muerte que lo llevaron al extremo de su profesionalización y osadía

Llegué al punto de decir que no había Dios (...) Era una persona muy agresiva yo. Sí, yo planeaba en segundos dónde pegarle, como *noquearlo*, qué partes eran más sensibles del cuerpo (...) como si fuera un perro de esos de pelea nada más así consciente en el acto (...) [sonrisa irónica]. Yo anhelaba eso, que me mataran, matar, hacer y deshacer. Mi sensibilidad, ya no tenía sensibilidad, ya no tenía... Todo eso se desencadenó a ser lo que... ¡Fui!, porque ya no, ¡Ya no más! Entonces, yo agarré mucho dinero, mucho, y mi ego se elevó, se subió más.

Asesinó a un prominente empresario, en su detención se evidencia el alcance y poder de las organizaciones criminales sobre los funcionarios estatales. Bajo la perspectiva de la complejidad se hace más claro cómo los espacios carcelarios son parte de ordenamientos más amplios.

Cuando me detienen llevan la orden de que me mataran, me sacaron, los mismos

17. *Cuernos de Chivo* es el nombre que se le da al rifle de asalto AK-47, también conocida como *Kalashnikov*.

18. En México *despapaye* significa desorden por lo general festivo

ministeriales me sacaron para matarme, pero reciben una llamada donde les dicen que inmediatamente me devolvieran que no me fueran a hacer nada (...) Me llevaron con el comandante y el comandante se puso pálido, dice – *¿Pa' quién trabajastes tú, o pa' quien trabajas?* Le dije. Ya no me *golpio* porque no podía.

La impunidad otorgada por el dominio de su organización conjugada con su fase demens derivo en declarar con lujo de detalles su proceder “—y ¿todavía tienes el cinismo de decir?; — ¿y eso qué? (...) Yo sabía las partes vitales para que una persona... sin darle tiempo a nada”. Fue sentenciado a más de 20 años.

Llego a esta prisión y todavía estaba con mi mentalidad, el que me la haga me voy a ir contra él (...) *Ahorita* gracias a Dios he cambiado mucho, yo tenía 19 años, prácticamente, era la novedad aquí yo, y me hice respetar. Cuando llegué aquí, tenían todos mis datos toda mi trayectoria quién era, qué hice. La gente se admiraba, se sorprendía (...) Quise portarme bien pero no pude, no pude. Todavía mucho odio, todavía mucho odio, rencor, resentimiento hacia todo mundo. Y yo decía —pero voy a salir, y les voy a hacer un caos. Esa era mi mentalidad, decía —traigo escuela y conocía personas.

En efecto su mayor recurso eran sus contactos, en la prisión se encontró a un antiguo jefe: “— ¡Vente!, vamos a tomar el control de aquí adentro y de afuera (...) No quiero que te separes de mí”. Años después aprehenden a un miembro del trío, Francisco los presentó: “congeniaron bien (...) La mente tan cauterizada y desordenada que tienen esas personas.”<sup>19</sup> Dicha unión fortaleció el control interno, estar preso ahí fue una plataforma para aquellos que se afiliaban a la organización predominante, una especie de rito de paso mientras hacían méritos para su salida. Este nuevo trío ganó fama: “en las juntas que se hacían entre ‘el Chango’ Méndez y Nazario Moreno siempre salíamos a relucir, yo (...) Fui *pendejo*, fui de lo peor. En toda la historia de este cereso no hay quien hiciera las atrocidades que yo hice.”

Transcurrió el tiempo de su reclusión con altibajos en las relaciones entre los capos, etapas donde entraron y salieron distintos operadores. La transformación de la FM a Los Caballeros Templarios reconfiguró alianzas, el trío que controló este cereso se disolvió y las confrontaciones entre controladores internos desataron una especie de guerra fría, donde Francisco asevera, “me tenían miedo”. En mayo del 2010, murió su padre:

Todo el tiempo que viví preso no lo vi, ni lo volví a ver más. Él me dolió *muchísimo*, me *embriagué* a no saber de mí. Y yo vivía en celdas muy *lujosísimas*, muy lujosas, y me llegan a las 5:00 de la mañana con custodios (...) y me desmantelan todo el *cubo*<sup>20</sup> buscándome armas. Temían que yo me fuera a suicidar, en esa

19. Uno de estos personajes arrojó 5 cabezas en el bar Sol y Sombra, acto con el que arrancó la expulsión de uno de los grupos más sangrientos que dominaron Michoacán.

20. *Cubo* es la celda dentro del dormitorio idealmente diseñadas para albergar a 4 internos, cuando hay sobrepoblación en un cubo suelen alojar entre 12 a 20 individuos, ocasiones donde los internos

condición como ya me encontraba.

Uno de los operadores en libertad se enteró del duelo que estaba enfrentando Francisco, y aunque el control ya no era de su facción, el operador en libertad dio la orden a los cuerpos de seguridad para que protegieran a Francisco de sí mismo, “este hombre les habla y les dice [a los custodios] que me bajaran o les iba a matar a sus familias [...y les ordenó] – quiero que a mi gente la respete y si no pueden respetarlas, va a haber problemas.” Tras esa llamada la facción vencedora, custodios e internos le dijeron a Francisco “— ¿Sabes? no quiero problemas contigo, tú has tu tiempo a gusto. Nadie te va a molestar y échale ganas, cualquier cosa que ocupes aquí estamos. Pero, no me volteaba a ver a la cara”, porque con el reacomodo de facciones, estos individuos estaban traicionando a la organización para la que colaboraron juntos. También: “le prohibieron a todos que se juntaran conmigo, me querían ver sólo, si alguien llegaba y se me *arrimaba*. ¡Pum!, me aislaban porque no pensaban hacerme un desorden”.

Francisco representaba un competidor difícil de eliminar debido a las relaciones que mantuvo, tenía protección extramuros y apoyo de un grupo interno para recuperar el control del cereso: “¡nosotros contigo y *si acá* [chasquido de dedos] nos vamos *recio!*” Aunque subordinado, en una especie de aislamiento y sumamente vigilado para limitar su comunicación; menciona que en realidad no le importaba ni el régimen del silencio al que lo sometieron, ni retomar su liderazgo porque él estaba en duelo por la muerte de su padre. Es difícil imaginar cómo sería el proceso de un personaje cuyo afecto y empatía sólo emergía para sus hermanos y padre, que decía que su mente estaba cauterizada, con el ego crecido y que económicamente no tenía necesidades:

¡A quien sea! yo no respetaba posiciones, jerarquías. Me la hicieran, o, aunque no me la hicieran (...) Puedes asimilar cómo estaba yo, las cosas que hice, las cosas que participé (...) No había Dios, no había temor, era algo muy común decir – ¿sabes qué?, agárralo y despedázalo... Ya no tienes sensibilidad, se va (...) Tener 100 personas atadas y estarlas torturando. O inclusive personas que eran pistoleros y se encerraban en el baño llorando, vomitándose por todo lo que veíamos, e inclusive algunos a punto de suicidarse de que ya no aguantaban, que no soportaban. ¿Y uno?... riéndose, –vente, no pasa nada. Haz de cuenta – ¿sabes qué?, ven asesina a esos 10, 15 y descuartízalos, y al ratito estar sentado, desayunando, como si nada. Ya no había nada.

Aunque sabe que fue bautizado católico no recuerda que le inculcaran valores religiosos, a diferencia de otros sicarios, en la ejecución de su trabajo él no pedía protección divina, ni se encomendaba para conservar su vida, negaba la existencia de Dios. Con todo, durante su duelo hubo un punto de inflexión debido a una experiencia mística, una de las variedades más intensas de experiencia de lo

---

tienen que dormir por tandas. La renta de cubos individuales ha sido un negocio para directivos y custodios.



religioso-espiritual, de la que William James (1999) explicó, contiene el potencial de transformar la vida desde sus cimientos

Un día en mi celda no me podía dormir. Lo único que te puedo decir es que yo me paré, caí de rodillas, estaba yo en mi celda sólo y empecé a pedir perdón, empecé a decirle: – ¡Ayúdame!, si es verdad que existes, ayúdame. Algo que me tocó (...) Me espanté, *me saqué de onda*, dije – ¿por qué estoy en la cárcel?, ¿qué hice? Y se me empezó a abrir todo lo que había hecho (...) Me empezó a doler mucho. No me caí porque yo quisiera, quería doblar mis rodillas porque ya no tenía control de mi cuerpo, mi cara ya no la pude levantar, yo quería levantar y ya no podía, quería dejar de hablar y no podía. Y le empecé a decir [a Dios] que me cambiara y si no – ¡Mátame en este momento!, ¡quítame la vida! Pero si tú, en lo más profundo de mi corazón y de mi ser ves que hay algo, que mi corazón esté dispuesto a cambiar, ¡hazlo!, pero si no, pon o manda a alguien que me acabe (...) Sentí una presencia... fuera del mundo (...) Tenía un temor pero no que me fuera atacar, sino, un temor, una reverencia como hay personas de respeto. Su simple presencia la respetas, algo más o menos así, que... No te puedo explicar... ¡que inundaba todo mi ser! Y ya no pude.

La experiencia mística lo rebasó y condujo a cuestionar su pasado, relata que fue una sensación que tomó el control de su cuerpo y lo afligió con dolor físico. En la experiencia mística predomina la emoción, es una experiencia total que trastoca el presente, remite al pasado y cuestiona la lógica, (James, 1999: 137) donde lo más relevante es la voluntad de extender lo revelado a la vida cotidiana. La necesidad de Francisco por el perdón inicialmente se dirigió a Dios junto a la petición para cambiar o morir.

Durante nuestros primeros encuentros se describió de la siguiente manera: “Yo era un asesino muy atípico, pues mientras los demás necesitan estar drogados para hacer su trabajo, yo no. A mí me gustaba.” Al preguntarle los motivos de su cambio, simplemente respondió “me cansé”. Leonardo Boff, apelando a los estudios de Jung, recalca la importancia del conocimiento y aceptación de nuestra parte *de-mens*, “Si sabemos de nuestra exposición a las dimensiones de sombra y a nuestros puntos débiles, podemos cuidarnos y precaver nos contra situaciones que pueden hacernos caer y perder nuestro centro” (2012: 107). El aprendizaje de Francisco tiene que comprenderse en la complejidad de cómo asimiló todo lo que a su alrededor estaba pasando de manera simultánea: la disolución de la triada (que eran su grupo afectivo más íntimo), la salida del cereso de uno de ellos que a su vez a la distancia lo protegió durante los cambios en las organizaciones, el duelo por la pérdida de su padre, mientras lo sometieron y aislaron.

Además influyó escuchar un discurso diferente de redención y arrepentimiento ya que, tras su experiencia mística, comenzó a reunirse con la congregación de grupos cristianos. Su narrativa ahora se estructura en torno a un pasado pecaminoso y el perdón de dios que le significa un punto de inflexión a la vida que llevó. La

conversión en forma súbita es conocida como conversión paulina<sup>21</sup>, y considerada por los creyentes producto de la voluntad divina más que del discernimiento o del proceso reflexivo. No obstante, habría que acentuar el mérito de que el individuo es quien empeña su voluntad y decide mantener la transformación.

Al día siguiente dado que tenía permiso de estar fuera de su estancia por un rato más (privilegio extraoficial de algunos operadores internos para que resuelvan asuntos como ir a cobrar sobornos, o amenazar o golpear a otros, es un momento donde, cosa rara en reclusión ¡se puede estar a solas!), notó un cambio en su percepción al reconocer una voluntad ajena a la suya. Tuvo su segunda experiencia mística un episodio de desahogo donde, además de permitirse llorar, tuvo la necesidad de perdón, “Pedí perdón, pedí perdón a mi mamá, pedí perdón a mis hermanos, a varias personas (...) ¡uf!, llegó un momento que ya no pude respirar”. Fue a buscar a los “hermanos” cristianos quienes, aunque sorprendidos, lo contuvieron, oraron e invitaron a futuras reuniones “Entonces empecé a ver las cosas de otra manera, me empecé a valorar yo, empecé a volver en sí. Esos días mi mente fue cambiando, opté por estudiar, por convivir. Llegué el punto donde vine y me convertí y me ayudaron muchísimo (...) y mi mente y mi entendimiento se fue abriendo.”

Sus compañeros afirman que su semblante también cambió, cuentan que antes estaba endurecido, era rígido y su mirada aunque estaba extraviada daba miedo, “no le tomaba sentido al mundo y ahora sí.” Con los cristianos fue encontrando una lógica distinta que le ayudó a repensarse, a través de la cual estableció nuevas relaciones y halló contención emocional. Alentado por la congregación y lo que sintió durante sus experiencias místicas, fue a pedir perdón cara a cara con las personas a su alcance “algunas si me perdonaron, lloraron. Otras siguen resentidas.” Comenta que algunos lo perdonaron sólo por reconocimiento a la valentía que mostró. Otros se pusieron a la ofensiva “Como le he dicho a muchos, si me quieres matar, si me quieres golpear, hágame lo que quieras [sic.] Yo mis manos no las voy a levantar.” Ese deseo de armonía lo ha extendido a la relación más dolorosa que ha tenido, su madre a quién busca con la esperanza de lograr reconciliarse.

Las iglesias evangélicas guardan un código tajante respecto a exigir a sus miembros a desvincularse de las redes criminales. Para Francisco ha disminuido el peligro debido a la muerte de algunos contemporáneos y otros que fueron liberados. Él asegura que no volverá “cueste lo que le cueste”. Un antiguo jefe le llamo para amenazarlo: “-Tú te vas a *topar* conmigo y el día que salgas, tú vas a asesinar de vuelta, y te voy a dar un equipo, y te voy a dar gente y vas a hacer lo que yo te diga. – No, lo que yo hice, hice y no más (...) – Si no lo haces, te voy a matar; – pues máta-me.” Colgó el teléfono, días más tarde llegaron a avisarle “te quieren *dar piso*.” Al 2018 tras casi 8 años de su renuncia se ha mostrado firme: “yo *pa’trás* no vuelvo.”

Uno de los retos que ha tenido que sortear es el detrimento de su ingreso económico “he comprendido que no necesitas mucho para ser feliz”, mas su decisión ha repercutido en sus relaciones familiares:

21. A la conversión religiosa súbita se le llama modelo paulino de conversión, que hace referencia a la experiencia a partir de la cual Saulo de Tarso comprendió a través de una experiencia mística el mensaje cristiano y se convirtió en Pablo de Tarso (Rambo 1996)).

Fíjate qué raro y qué difícil, ven a uno, ven el trasfondo, ven el contexto y cuando cambias y te vuelves *aleluyo* ¡te dan la espalda!, tu propia familia, ¡tu propia familia te da la espalda! Aun mi esposa, he tenido problemas con ella [...él le ha dicho] –que raro de ti que conociéndome a trasfondo en lugar de decir, ¡uh qué bueno! (...) Pero yo le daba dinero (...) Y han sido duras las palabras que le he dicho –Dios está primero, y si eso va a ser óbice, o sea, obstáculo para nosotros [chasquido de dedos] ¡Pasa a retirarte! Voy a procurar ser ejemplo para mi hijo y cuando sea grande que él juzgue (...) Si se diera que ella me dejara y se alejara... pues, ¡échale ganas!

En sus reflexiones ha descubierto que la distancia emocional era un mecanismo para protegerse, primero, de la violencia en su familia, y luego, para ejecutar su trabajo, una barrera que lo condujo a disfrutar sus actividades como sicario “yo era un asesino muy atípico...” La autocensura de sus emociones le dificultaba relacionarse e intimar en el plano erótico amoroso. Respecto a su esposa confesó “no la amaba y sería hipócrita decir que la amo, no la amo. Estoy aprendiendo a amar. Es una buena mujer y estoy aprendiendo.” Sus transformaciones vienen acompañadas de la voluntad para reaprender a relacionarse, sin embargo, no está dispuesto a ceder ni su renuncia a las redes, ni a su fe.

La disminución en sus ingresos económicos también trastocó la relación con sus hermanos, mientras les dio dinero lo visitaron en prisión, pero ahora relata: “mi familia se alejó (...) me preguntó un hermano –¿qué se siente [la escasez]?, háblales [a sus antiguos jefes] Pero no vuelvo más... Estoy contento, estoy a gusto, me siento en paz.” Aunque podría quedarse sólo sostiene que no hay marcha atrás. “He aprendido a *encontentarme* con lo que tengo. Y afuera va a ser lo mismo y punto (...) Si tengo que dejar muchas cosas y dar muchas cosas, las voy a dar, aún mi propia familia.”

A diferencia de otros internos cuyo vínculo principal es el familiar, un elemento central en el relato de Francisco es la amistad, redes de relaciones que tejió en torno a las lealtades de las que dependió su carrera en el crimen y conservar la vida después de abandonar las redes

No sabes lo difícil que fue para mí cortar todas mis amistades (...) Ya no hay ese tipo de amistad... porque mis amistades con ellos era porque podían sacar algo de mí. A mí me utilizaron, eso es más que la verdad, a mí me utilizaron para escalar ellos. Conmigo escalaron, (...) ellos escalaron de tanto golpe, pero no eran mis amigos. Nada más querían utilizarme (...) Una persona obediente, manejable, la cuidan, porque, pues es su *minita*. Las consienten porque no vas a perjudicarlos vas a estar, haces lo que ellos dicen, eso es. Te ofrecen mucho, te pagan *poquito* en cada encargo, y te cobran caro.

Una de las estrategias contra del *carcelazo* es el cuidado, de acuerdo con Boff (2012), el cuidado es disposición actitudinal manifiesta en la pulsión por el resguardo de la vida, condición previa para que algo exista y subsista. Tiene cuatro aristas principales: como relación amorosa porque al cuidar se entra en contacto

con aquello que se cuida creando lazos; también, como preocupación por aquello a lo que nos sentimos ligados; como prevención y precaución ante aquello que puede traer efectos dañinos; o en la creación de medidas y soportes (*holding*) que garantizan la seguridad (2012: 74–75).

En este lado sapiens del cuidado se encuentran la preocupación por nuestro destino, de ahí la necesidad de aprender a autocontrolarnos y alejarnos de los peligros, “ser crítico, poner muchas cosas bajo sospecha para no permitir ser reducido a un número, a un mero consumidor, a un miembro de una masa anónima” (Boff, 2012: 85). Las reflexiones de Francisco le han aclarado cuál fue su papel en las redes criminales, comprendiendo que la amistad no puede basarse en sacar provecho y que tampoco valió la pena todo lo que otorgó “Te ofrecen mucho, te pagan poquito en cada encargo, y te cobran caro.”

Ha aprendido a ser crítico y sorprenderse de que su familia lo minimiza al papel de proveedor, por ello estaría dispuesto a renunciar a ellos. Es el único testimonio donde encontré una disposición de tal magnitud, en la cárcel tener un lazo externo es cuestión de sobrevivencia. Ha sustituido el soporte de su núcleo familiar por el de su congregación religiosa a la que ahora entrega lealtad y esfuerzos. Tanto su búsqueda como encuentro de sentido están acompañados de la interpretación religiosa donde les alientan una masculinidad en la que el hombre debe ser honesto, proveedor (alejado a como dé lugar de las economías criminales), cabeza de familia y siempre al servicio de dios. Francisco le adiciona el papel protector ahora encausado hacia sus compañeros, especialmente a los que se congregan con él.

Cuenta que uno de sus logros fue el traslado de una célula de una de las organizaciones que torturaban a uno de sus compañeros, pues a partir de su denuncia y exigencia se organizó con más internos para exigir protección “cuando yo hice eso la gente se animó a actuar, ¿y sabes qué pasó? todo el que era (...) de aquí lo quitaron”.

Ha revisado códigos penales y leyes, planea estudiar derecho (universidad en línea), utiliza sus conocimientos para defender a compañeros y a los enfermos a quienes suele llevar ante las autoridades demandando atención médica con la advertencia de interponer una acusación legal si no los atienden. “Eso es lo que me da y me motiva para seguir adelante, que hay personas detrás de mí débiles y que debo de ser punta de lanza.” Acciones que realiza y para él son incentivo para mantener firme su decisión “Cuando yo veo eso y veo las amenazas, tiene más peso esto, porque ahora hay un amor hacia las personas. No tolero el abuso.”

Con su cambio actitudinal se le han acercado personas que solían temerle, otros presos y externos que lo conocieron como operador interno: “Ahora *si te la compro*, nos proyectas, nos haces darnos cuenta”. Amigos de su pasado y ajenos al crimen organizado han reaparecido y lo apoyan con ropa o trámites legales.

Francisco, interpreta que es un ejemplo utilizado por Dios para animar a otros. Aunque sabe que su futuro será difícil, tiene la convicción de que: “ahora que comenzó, Dios no deja algo a medias. Mal no creo que me vaya. No creo que si tú estás enseñando a una persona y estas dedicándole tu tiempo, para dejarlo (...) le sacarías provecho, esa es la intención de enseñar personas, para sacarles provecho.” Actualmente es encargado interno de uno de los grupos cristianos, a diferencia de

varios conversos que anhelan ser pastores<sup>22</sup>, Francisco únicamente desea continuar su credo evangélico y estudiar derecho. Se siente afortunado y agradece por estar vivo y ser una persona distinta a la que fue

Mi anhelo es estar en paz (...) congregándome, preparándome, y enseñando a otras personas lo que yo he aprendido, dándole las herramientas que a mí se me han dado. He aprendido a perdonar, (...) Y aunque no salga aquí de esta cárcel, vivo feliz, ¡ESTOY! (...) gracias a Dios le doy porque me pudieron haber matado, no pude haber parecido (...) doy gracias por ello. Yo tengo la esperanza de salir, yo pude ya no haber salido, pero aun así Dios sigue teniendo misericordia, por eso pretendo honrarlo y vale la pena.

Vale la pena luchar por lo que realmente deja huella [esta frase la enuncia como el legado que quiere dejarle a su hijo: su ejemplo] Es difícil para una persona que tiene su mente *corrompida*, pero no imposible (...) y yo nunca me esperé, ni pensé estar aquí, mucho menos estar platicando esto.

Su proceso ha estado lleno de dificultades donde la angustia por el futuro pasa a segundo plano para aceptar su presente y vivir el día a día, no sólo por sí mismo, sino por su congregación. Por primera vez en su (corta) vida, imagina y se siente con la posibilidad de vivir (panorama lejano al que tenía como sicario), con el deseo de transmitir sus aprendizajes, y para que un día su hijo comprenda el cambio que hizo. Experiencias y aprendizajes de alguien que estuvo de muchas maneras de frente, al lado, deseando o llevando muerte, y que ahora se siente rescatado por el amor de Dios y agradece estar vivo.

### Reflexiones de cierre

De ninguna manera considero viable pensar que el encarcelamiento es una posibilidad para la reinserción social, ni por el fin intrínseco de las instituciones penitenciarias creadas como mecanismos de modelamiento al yo, criminalización, o para la producción de mano de obra pauperizada (Foucault, 2012). Ni mucho menos por las fracturas, corrupción, carencia de condiciones y recursos de los sistemas de justicia y penitenciarios.

Si bien el efecto sinécdoque distorsiona la perspectiva de la realidad, también influye para que los presos se replanteen la vida. En algunos casos (realmente pocos) suscitó profundas reflexiones que cimbraron y alentaron transformaciones, y aunque en el encierro es común la reflexividad, tal desafío puede resultar atemorizante. Significa que aunque las condiciones de la cárcel posibilitan el encuentro de

---

22. En las pastorales penitenciarias evangélicas y pentecostales abundan pastores que estuvieron presos, es decir además del encuentro de sentido, códigos éticos y redes, muchos vuelcan su vida entera, actividades y recursos a la predicación religiosa.

infranqueables interpelaciones al yo, que no todos experimentan y resuelven igual, la pérdida de la libertad no es garantía para la reflexión y aprendizaje.

De ahí que la renuncia de Francisco “cueste lo que cueste” sea destacable. Sin embargo, es necesario señalar que las reflexiones en la dicotomía sapiens/demens sólo toman un sentido profundo cuando se llevan a la práctica mediante ensayo y error, es decir cuando se encarnan. Él ha tenido que renunciar a actividades, estilos de vida y experiencias de las que conoce los efectos dañinos. Visto así, el cuidado, además de renuncia, requiere de la prevención de repetir patrones y hacerse consciente y cauto ante sus vulnerabilidades.

La complejidad de los procesos sólo se entienden en lo dialógico. En la cárcel los poderes empalmados crean paradojas donde el individuo, aunque con poco margen de acción, si puede generar cambios que requieren mucho esfuerzo. Crear soportes (*holding*) para que, como en el caso de Francisco, el intento tenga posibilidades, aunque implique la paradoja de ser protegido por alguien que está en libertad; mientras espera a que el resto de sus contemporáneos desaparezcan. Es decir, en términos reales no hay ninguna garantía y él es consciente de eso. Ello no significa que caiga en la fatalidad de la sinécdoque del *carcelazo*, sino que decide hacerse cargo de la parte que le corresponde, fortalecer su autovigilancia y evitar en adelante ponerse en situaciones de riesgo.

Durante su encarcelamiento Francisco ha podido sostener su cambio, es pronto para saber si podrá hacerlo en la externación, puesto que regionalmente las economías criminales siguen ofertando (y a veces coersionando) trabajo y seguridad. Frente a esto, cabe destacar que las redes cristianas logran ayudar a salvaguardar la decisión de abandonar la criminalidad, ya que, hasta donde pude observar, son los únicos que ofrecen hospedaje, comida, granjas de desintoxicación, grupos de AA, y recomendaciones laborales a sus hermanos que en prisión perdieron apoyo familiar.

La creación de soportes no sólo se refiere a las condiciones materiales sino a las psíquicas y emocionales que le requieren comprensión más allá de la racional porque “para que el cuidado sea eficaz, necesita estar acompañado de racionalidad, pero el nacimiento del cuidado no reside en la razón sino en el afecto. La primera expresión de lo humano, no es pues, el cartesiano pienso, luego existo sino el siento, luego existo.” (Boff, 2012: 76) Edgar Morin ha insistido en este punto “Hay como un bucle dialógico permanente de la razón a la afectividad, de la razón al sentimiento. Un conocimiento pertinente siempre necesita el control de la razón sobre la pasión, pero también la presencia de la pasión dentro de la razón” (Morin, 2005: 53). Sólo en la dialógica entre los espectros sapiens demens es posible la sabiduría.

Las transformaciones no sólo consisten en pensarse sino, fundamentalmente, radican en sentirse diferentes. Relacionarse distinto con lo demens, equilibrándolo, hacernos conscientes y aceptar que “somos el encuentro de las oposiciones y la paradoja el lado bondadoso, solidaridad, compasión y amor y las pulsiones del egoísmo, exclusión, antipatía y odio (...) [hacer conciencia que simultáneamente] somos *sapiens* y *demens* inteligencia y lucidez al lado de rudeza y violencia” (Boff, 2012: 84).

La sabiduría desde la perspectiva del pensamiento complejo requiere de profunda

reflexividad y autoconocimiento equilibrando razón y emoción. Aceptar sin repulsi3n al pasado sino acogiénolo para saber exactamente a cu3ales tendencias renunciar. Como en el caso que tuve la fortuna de conocer en esta c3rcel, Francisco aceptando sus lados demens y sapiens para renunciar, primero, a los beneficios y placer del poder, y luego, aceptar su responsabilidad en las acciones que ejecut3. Rita Laura Segato (2003) planteaba que en las c3rceles brasile3as la conversi3n evang3lica distorsionaba las tomas de responsabilidad, en los discursos hab3a una substituci3n de la autorresponsabilidad por un discurso de cambio "milagroso" hacia el bien donde autom3ticamente el preso borraba el pasado "pecaminoso". Sin embargo Francisco no se deslinda de su responsabilidad, por ejemplo, cuando fue a pedir perd3n cara a cara. Ahora, m3s bien enfoca su praxis diaria en alejarse de todo aquello que pudiera regresarle a lo que fue.

## Bibliografía

- Aguilar, Cam3n H3ctor. (2014). *"La captura criminal del Estado. Una historia mexicana"*. Ponencia presentada en el XXXVI encuentro de Antropolog3a e Historias regionales La Paz Alterada, Zamora.
- Azaola, Garrido Elena. (1990). *La instituci3n correccional en M3xico: Una mirada extraviada*, 1. ed. M3xico, D.F., Siglo Veintiuno Editores.
- Barrag3n, L3pez Esteban. (1997). "La rancherada en M3xico, sociedades en movimiento, an3nimas y de capital variable", *Revista Relaciones*, 18(69): 122-162.
- Boff, Leonardo. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid, Trotta.
- Ch3vez, Torres Martha. (1998). *Mujeres de rancho, de metate y de corral*. Zamora Mich. El Colegio de Michoac3n.
- Ciurana, Emilio Roger. (2010). Sapiens Demens. De Plat3n a Edgar Mor3n. Documento electr3nico: <https://emiliorogerciurana.com/2010/10/07/sapiensdemens-de-platon-a-edgar-morin/> [consulta: 23 de agosto de 2018].
- Darwich, Yamil. (2005). Homo sapiens; Homo demens/Di3logo, *El Siglo de Torre3n*, 2005. Disponible en: <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/138960.homo-sapiens-homo-demens-dialogo.html> [Consulta: 14 de agosto de 2018].
- DOF, Diario Oficial de la Federaci3n. (2016). *ACUERDO por el que se aprueba la Norma T3cnica para la Clasificaci3n Nacional de Delitos para Fines Estad3sticos*. Disponible en: <http://www.snieg.mx/contenidos/blogforo/docFOROS/Proyecto%20NTCNDFE.pdf> [consulta 15 agosto 2018]
- Foucault, Michel. (2012). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisi3n*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Guerrero, Guti3rrez Eduardo. (2014). "La dictadura criminal", *NEXOS [solo en l3nea]*, 01 Abril 2014.
- Ingold, Tim. (2015). "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropolog3a y la etnograf3a", *Etnograf3as Contempor3neas*, 2(2): 218-230.
- James, William. (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Pen3nsula.
- Maerker, Denisse. (2004). "Auxilio, ¿d3nde est3 el Estado?", *NEXOS (versi3n electr3nica)*, [consulta 20 Abril 2018]

- Maldonado, Aranda, Salvador. (2010). *Los márgenes del estado mexicano: Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Maldonado, Aranda, Salvador. (2012). "Drogas, violencia y militarización en el México rural: El caso de Michoacán", *Revista mexicana de sociología*, 74(1): 5-39.
- Morin, Edgar. (2004). "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología*, 20. Disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G20\\_02Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html) [consulta 10 agosto 2018]
- Morin, Edgar. (2005). en Gutiérrez, Ivonne y Montfort, Francisco (eds.): *Edgar Morin en Xalapa. Una aproximación a la complejidad humana: (honoris causa, diálogos y ensayos)* Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana
- Ojeda, Natalia. (2013). "'Cárcel de mujeres'. Una mirada etnográfica sobre las relaciones afectivas en un establecimiento carcelario de mediana seguridad en Argentina", *Revista Sociedad y Economía*, julio- diciembre(25): 237-254.
- Ojeda, Natalia. (2017). Las implicancias del castigo. Un estudio etnográfico en una cárcel de mujeres en Argentina, *Revista Vox Juris*, 33(1): 69-78.
- Parrini, Roses Rodrigo J. (2007). *Panópticos y laberintos: Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*, México, D.F., El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.
- Preciado, Beatriz. (2008). *Testo yonqui*. Pozuelo de Alarcón, Madrid, España.
- Radar Noticias. (2012). Frustran fuga de 250 reos en Uruapan, en *Radiar Noticias Mx*, 08 de diciembre de 2012. Disponible en: <http://radiarnoticiasMichoacan.blogspot.com/2012/12/frustran-fuga-de-250-reos-en-uruapan.html#> [Consulta: 22 de octubre de 2016].
- Rambo, Lewis R. (1996). *Psicosociología de la conversión religiosa: Convencimiento o seducción?* Barcelona, Herder.
- Segato, Rita Laura. (2003). *El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto "habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel"*. Texto leído en el encuentro Culture, Violence, Politics, and Represe, Texas University
- Vázquez, E. A. & Terven, S. A. (eds.) (2018). *Etnografías. Tácticas y estrategias para el registro y análisis de la diversidad cultural*. Universidad de Querétaro, Querétaro.



# Etnografiando el encierro

*Un análisis sobre el trabajo de campo en dos complejos carcelarios de Córdoba*

POR MARINA LIBERATORI<sup>1</sup> Y AGUSTÍN VILLARREAL<sup>2</sup>

Libertad para ti, ya podrás volar de nuevo  
Y cantar, sonreír, gritarás a los cuatro vientos.  
CACHUMBA<sup>3</sup>

## Resumen

En este artículo reflexionamos en torno a las implicancias metodológicas y subjetivas de realizar trabajo de campo en contextos de encierro. A partir de dos experiencias etnográficas diversas, en dos complejos carcelarios de la provincia de Córdoba, indagamos sobre los roles de los antropólogos y las complejas situaciones que atravesamos durante el trabajo de campo en cárceles. A partir de la comparación de ambos casos pudimos observar cómo las distintas maneras de ingresar a la cárcel pusieron de manifiesto formas diferenciadas de control institucional sobre los cuerpos visitantes. Así, en el primer caso, una antropóloga entró acompañando a una de las personas con las que trabajaba para su tesis, quien iba a visitar a un familiar. En dicha cárcel se destinaba un día de la semana para el ingreso no sólo de familiares, sino también amigos de los internos, por lo que pudo ingresar en esa categoría. En el segundo caso, otro antropólogo lo hizo en el rol de profesor, a partir de un programa institucionalizado de una universidad que dictaba talleres de Derechos Humanos a personas privadas de libertad en centros penitenciarios de la provincia. *Palabras clave: complejos carcelarios, etnografía, subjetividad, corporalidad.*

**Abstract.** Doing ethnography of incarceration:  
an analysis of fieldwork in two penitentiaries of Córdoba

In this article we reflect on the methodological and subjective implications of

---

1. CONICET- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Antropología de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: marinaliberatori@gmail.com

2. SECYT-Secretaría de Ciencia y Tecnología, Instituto de Antropología de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

3. Cachumba es un grupo de música de cuarteto cordobés que nació en el año 1994. Sus letras son muy escuchadas en villas y barrios “populares”, como así también es usual la asistencia de los jóvenes a los bailes y presentaciones del mismo.

doing fieldwork in confinement contexts. We work on different ethnographic experiences, in two prisons in the province of Córdoba in Argentina, on the roles of anthropologists and the situations we have undergone during fieldwork. From the comparison of both cases we observed how the different ways of entering the prison showed differentiated forms of institutional control. In this way, in the first case, an anthropologist joined the family of two prisoners when they went to visit them. This prison allowed friends of prisoners to visit them one day of the week, hence the anthropologist could enter as a friend. In the second case, another anthropologist could enter as a professor as part of a University educational program that carried out Human Rights workshops in penitentiaries of Córdoba province. *Key words: prison institution, ethnography, subjectivity, corporality.*

recibido 30 de agosto 2018

aceptado 16 de octubre 2018

## Introducción

En este artículo nos proponemos reflexionar acerca de las implicancias metodológicas y subjetivas de realizar trabajo de campo en contextos de encierro. A partir de dos experiencias etnográficas diversas, en dos complejos carcelarios de la provincia de Córdoba, indagaremos sobre los roles de los antropólogos y las complejas situaciones que atravesamos durante el trabajo de campo en cárceles. Dichas complejidades se encuentran relacionadas con las reglas burocráticas propias de la institución, pero también con las emociones y corporalidades que se ponen en juego a partir de ese “estar ahí” que implica la etnografía. DaMatta (1999) se refiere a los “*anthropological blues*” como esos aspectos extraordinarios que suponen las relaciones humanas que establecemos en el campo. Es siempre a partir de estas relaciones que los antropólogos podemos dar cuenta de algo sobre el mundo de las personas con las que trabajamos. En ese sentido, Guber (2014) propone que el conocimiento social nunca puede pensarse como algo externo al investigador porque el sentido de nuestras investigaciones proviene de las situaciones que atravesamos en el campo y de las que nosotros mismos formamos parte, justamente, porque “estamos ahí”. La habilidad de los etnógrafos radica, entonces, en dar cuenta de esas situaciones que se encuentran –al decir de DaMatta (1999)– “entre la realidad y el libro”, entre la tarea intelectual y la experiencia. El etnógrafo debe tener el dominio de “(a) transformar lo exótico en familiar y/o (b) transformar lo familiar en exótico” (DaMatta, 1999: 174).

Podemos advertir que buena parte de los trabajos académicos no necesariamente reflexionan sobre las formas de ingresar al campo y de construir el referente empírico. Al parecer, el modo en que se establecen las relaciones en el campo se explicarían por el carisma casi mágico del antropólogo y de las estrategias imbuidas en las negociaciones con sus interlocutores. Creemos que estas ausencias terminan por oscurecer las posiciones y los roles que asumimos como investigadores,

más o menos implicados políticamente, y por tanto contribuyen a reforzar las desigualdades y las miradas sobre las otredades que intentamos comprender. Por tanto, consideramos trascendental realizar una minuciosa labor reflexiva, no sólo respecto del campo y nuestros roles en esa red de relaciones que construimos, sino también sobre la manera en cómo ingresamos al mismo. Puesto que dicho ingreso determina, en cierta manera, los caminos que tomaremos y la mirada que construyen las personas sobre nosotros, resulta ser una información sin la cual sería imposible construir los datos de investigación.

Trabajaremos aquí sobre las diferencias en torno al ingreso a dos complejos carcelarios. En el primer caso, una antropóloga entró acompañando a una de las personas con las que trabajaba, quien iba a visitar a un familiar. En esa cárcel se destina un día de la semana para que puedan ingresar no sólo familiares, sino también amigos de los internos, por lo que pudo ingresar en esa categoría. En el segundo caso, el antropólogo lo hizo como profesor, a partir de un programa institucionalizado de la universidad que dictaba talleres de Derechos Humanos a personas privadas de libertad en centros penitenciarios de la provincia de Córdoba. Ambos ingresos, como acompañante de familiares y como profesor dentro de un marco institucionalizado, fueron las vías de acceso que pudimos encontrar para trabajar en contexto de encierro. Puesto que el ingreso al campo es casi siempre complicado, ya que las puertas de este tipo de instituciones no se encuentran abiertas para el público en general, se hace necesario construir estrategias para poder vehiculizar las acciones tendientes a la concreción de nuestros objetivos de investigación.

### Caso 1: La antropóloga acompañante

Pisé ese complejo carcelario por primera vez en noviembre de 2011, en el marco del trabajo de campo que me encontraba realizando en una villa de la ciudad. Esta experiencia daría luego sustento a mi tesis de maestría y de doctorado, que realicé a través de una beca doctoral del Conicet. El objetivo principal de ambas tesis no estaba relacionado específicamente con cárceles, pero sí trabajaba con personas que se encontraban, o lo habían hecho en algún momento de sus vidas, sumergidos en una economía subterránea, como el “choreo” y la venta de drogas ilegales. Así fue como el mismo campo me fue guiando hacia una cárcel situada a las afueras de la ciudad de Córdoba, a partir de que dos jóvenes con los que había establecido una estrecha relación cayeron presos en marzo de 2011.

La familia Hernández fue uno de los principales contactos con los que trabajé para mi tesis de maestría. Allí indagué acerca de los diferentes sentidos sobre el miedo y el peligro que se construían en la villa. Mi intención era relativizar la problemática de la “inseguridad”, tan candente en la agenda pública, según la cual estaba vinculada siempre al delito, y este último, a los sectores más empobrecidos de la sociedad. Las categorías nativas más abiertas de miedo y peligro me ayudaron a afinar el lente para poder entender qué significaba sentirse inseguro en la villa y cómo se relacionaban las personas a partir de esto. Empecé a tratar a los Hernández en el año 2010, a partir de un confuso episodio con la policía en el que

se llevaron detenido a Alex, uno de los hermanos Hernández con el que solía entablar conversaciones esporádicas, “al pasar” por la esquina en dónde se juntaba con otros jóvenes de la villa. Ese día de abril de 2010 yo estaba conversando en la casa de una vecina, cuando vi que un móvil de la CAP<sup>4</sup> se estacionó de repente en la puerta de la casa de los Hernández. Segundos más tarde, se empezó a escuchar un griterío. Tuve el impulso de correr hacia el móvil y vi cómo entraban a la casa y sacaban a Alex, casi arrastrándolo. Una chica les gritaba que no podían entrar sin una orden de allanamiento, a lo que el policía hizo caso omiso. En ese instante, me ganó la situación y cometí, quizás, uno de los errores más graves de mi trabajo de campo. Empecé a increpar a uno de los policías respecto de su mal procedimiento, intentando averiguar por qué detenían a Alex. Lo único que conseguí fue que el uniformado me apuntara con un arma que acababa de sacar de la vivienda y me amenazara con llevarme junto con Alex, si seguía entorpeciendo el procedimiento. Comprendí entonces que, lejos de ayudar, estaba poniendo en riesgo el bienestar de Alex, ya que tal vez por mí culpa le darían una golpiza al ingresar al móvil. También entendí que estaba subestimando la capacidad de acción de los vecinos, quienes ya habían pasado muchas veces por este tipo de situaciones. Finalmente, Alex fue detenido sin que los allí presentes pudiéramos hacer nada. Doña Nancy, su mamá, que hasta entonces me miraba con algo de desconfianza porque yo *me juntaba* con un grupo de vecinos que, según ella, la criticaban por tener hijos *choros*, me invitó a pasar a su casa a tomar mate y a calmarnos por los nervios pasados en aquella situación tan violenta. Al cabo de un mes, Alex fue liberado, dado que no pudieron reunir pruebas para incriminarlo en el robo del que se lo acusaba. Así fue como comencé una amistad con esa familia, que perdura hasta el día de hoy. De vez en cuando los visito, sobre todo en las fechas conmemorativas del fallecimiento de dos de los hermanos Hernández: Ludo, que fue asesinado por un joven de otro barrio en diciembre de 2010, y Alex, que murió en abril de 2015, tres días después de que un policía le disparara por la espalda.

Una mañana de marzo del 2011, en la que fui a visitar a los Hernández, me encontré con la noticia de que Alex y Danilo habían sido arrestados. Estaban todos muy preocupados. Nancy, su mamá, me contó lo acontecido:

Nancy: se los llevaron y les pegaron muy mucho.

Marina: ¿por qué se los llevaron?

Nancy: por chorear. Le robaron a un tipo en Villa Unión, le sacaron unas cadenas de oro y 70 palos (\$700), se subieron a la moto y se les pinchó la goma, por eso los agarraron. Encima el Alex se tiroteó con un cana, imagínate, tienen para varios meses o años adentro.

---

4. El Comando de Acción Preventiva (CAP) fue implementado por el gobierno de José Manuel de la Sota en año 2003. La misión de esta fuerza de seguridad es prevenir el delito antes de que acontezca, amparado en el Código de Faltas, hoy devenido en Código de Convivencia. Ambas figuras otorgan poder a la fuerza policial para detener y demorar a una persona, es decir, para juzgar a un presunto delincuente a espaldas de la justicia.

Danilo y Alex fueron juzgados varios meses después. A Danilo le dieron siete años y a Alex nueve, agravado por uso de arma de fuego contra la policía. En el mes de noviembre de 2011, tras algunas llamadas de ellos a mi teléfono celular, me animé a acompañar a Caro, una de sus hermanas, a visitarlos. Habíamos arreglado todo para un día viernes, en el cual los presos de ese complejo carcelario tienen derecho a recibir la visita de quienes no son familiares directos, por ejemplo, los amigos. Decidí ir en esa categoría, y no como antropóloga, en primer lugar, porque ese no era específicamente el tema de mi investigación, pero también porque quería acompañar a Caro y vivir junto a ella la experiencia de los familiares que visitan a los presos. Pedir autorización para entrar como investigadora, además de las peripecias burocráticas y el riesgo de una respuesta negativa, me hubiera cerrado el acceso a otros lugares a los que sí pueden ir los familiares y amigos cercanos, tales como el patio y salón de visitas. A los “profesionales”, como psicólogos, trabajadores sociales, médicos, les asignan boxes especiales que son cuidadosamente vigilados.

Por otra parte, la experiencia de visitar la cárcel, vivida sobre el propio cuerpo, me ayudó a experimentar emociones, como la vergüenza y la humillación, que me acercaban, de alguna manera, a las experimentadas por los familiares que acuden a menudo a visitar a los presos. A diferencia de la villa, en la que los vecinos sabían que yo venía de la universidad y que estaba haciendo un trabajo “para escribir un libro”, en la cárcel ningún guardia sabía los motivos que me habían llevado hasta allí. Por tanto, el trato hacia mí era el mismo que el otorgado a los familiares de los internos.

Conversando con colegas que asistían a los establecimientos penitenciarios a través del Programa Universidad en la Cárcel (PUC), yo sabía que siempre mediaba el respeto hacia ellos. Por ejemplo, ninguno había pasado por una requisa, podían entrar al establecimiento con sus pertenencias que eran guardadas por los guardias hasta su retirada, entre otras cosas. En cambio, el trato que se les daba a los familiares era, en general, denigrante, según me relataron en varias oportunidades y pude comprobar en mis visitas a Danilo y Alex.

En este escenario, las mujeres que asistían a las visitas *se hacían las malas* con las guardias, insultándolas o burlándose de ellas. Aunque claramente se encontraban en una situación asimétrica y desventajosa de poder, *hacerse las malas* era una manera de disputar el respeto, o al menos, de canalizar la bronca por las humillaciones recibidas, especialmente en las requisas, como veremos más adelante.

Considero que, aunque no siempre es necesario vivir este tipo de situaciones para entender los sentidos sobre el mundo que se configuran para las personas con las que trabajamos, en esta oportunidad a mí me sirvió para comprender cómo las personas contrarrestan la humillación *haciéndose los malos* (Garriga Zucal, 2007 y 2010; Bourgois, 2010; Liberatori, 2014 y 2016). Aunque en un contexto totalmente diferente, esta experiencia guarda cierta analogía con lo que plantea Rosaldo (2000), cuando intentaba entender cómo era que los Ilongotes tenían el impulso de cortar cabezas para calmar la ira que existía en su aflicción. A partir de ir en cuatro oportunidades a la cárcel, pude terminar de entender lo que me contaban las mujeres sobre lo mal que lo pasaban en las visitas. En otras palabras, como establece Maduri (2015), la experiencia vivida sobre el propio cuerpo me sirvió para analizar la capacidad reguladora de los “pequeños micro poderes locales” que se

convierten en demarcadores de las nociones de bien y de mal, de justo e injusto, que imperan en la cárcel. Entonces pude observar, entre otras cosas, que la maldad se vuelve un capital valioso también para las visitas, frente a los malos tratos que se reciben por parte de los guardia-cárceles, quienes por medio de gritos, palabras y gestos marcan una severa distancia y ejercen poder sobre los cuerpos visitantes. En mi caso, yo no tenía herramientas incorporadas para *hacerme la mala* cuando me tocó relacionarme, principalmente, con las guardias mujeres, de quienes percibí un grado mayor de hostilidad en comparación con los guardias varones. Entonces recurrí a una cierta “ingenuidad”: a la inversa, *me hice la buena*, haciendo explícito mi desconocimiento sobre las reglas establecidas en ese complejo carcelario.

## Caso 2: El antropólogo profesor

La primera vez que ingresé al centro de detención fue en mayo de 2018. Aunque mi interés era principalmente comenzar el trabajo de campo para mi tesis doctoral,<sup>5</sup> aquella vez lo hice acompañando un taller de capacitación en Derechos Humanos.

Los mencionados talleres son parte de un convenio entre la Universidad Nacional de Córdoba y un Ministerio provincial,<sup>6</sup> firmado en el año 2017 y de renovación anual. Están dirigidos a toda la comunidad carcelaria, es decir, tanto a presos como a guardias y personal en general. Se dictan en cuatro cárceles y son pensados como “espacios de reflexión sobre los Derechos Humanos tendientes a la reinserción social de los internos”. Además, permite la aplicación del art. 140 de la Ley 24660,<sup>7</sup> que otorga la reducción de dos meses de la pena a través del estímulo educativo. El centro penitenciario en el que comencé a trabajar se encuentra en el interior de la provincia, a más de tres horas de distancia de la capital cordobesa. Los talleres son dictados en su mayoría por abogados. Durante los encuentros se reflexiona sobre los derechos universales, las implicancias de estar detenido y las herramientas legales a las que pueden acceder frente a la violación de derechos. La concurrencia a estas clases me permitió ingresar por primera vez a un espacio de encierro, de la mano de la universidad. Esto la volvió una situación enriquecedora para mi investigación en curso, puesto que pude entablar conversaciones informales con algunas personas de esa comunidad carcelaria y circular por los sitios de ese complejo que me eran permitidos. Dicha posibilidad no hubiera existido, de no ser por

---

5. Para el doctorado en Ciencias Antropológicas (FFyH-UNC) realizo una indagación de la violencia institucional a través de las muertes que se producen al interior de los centros de detención, problematizando aquellos casos que son definidos como suicidios.

6. Debido a un contrato de confidencialidad que solicita la no difusión de cualquier tipo de información es que hemos decidido omitir datos concretos sobre el convenio y las partes que lo integran. Dicho pacto de confidencialidad les fue impuesto a los talleristas y profesores que participan de ese convenio por parte de la coordinadora general del taller y de las autoridades de ambas instituciones.

7. El art. 40 de la Ley de Ejecución Penal señala que las personas detenidas que estudien podrán acceder al denominado “estímulo educativo”, consistente en la reducción de las distintas fases y períodos de la progresividad del sistema penitenciario. La realización y aprobación del taller de Derechos Humanos permite la reducción de hasta dos meses de pena.

ese convenio entre el Ministerio y la Universidad. Asimismo, el taller me permitió el acceso a escuchar a personas que habitaban el encierro y reflexionar sobre las prácticas cotidianas en las que estaban inmersas. Pensar y subjetivar la violencia institucional a través de las conversaciones informales, los diálogos entre los docentes y los alumnos, la manera en la que se trabajan los Derechos Humanos, y las relaciones –que podían observarse en esa instancia– entre el Servicio Penitenciario y los detenidos, construían un lugar fértil para el trabajo de campo.

Personalmente, ingresar por primera vez a la cárcel constituía un desafío por los miedos y los prejuicios sobre las personas que habitan ese lugar, tanto los internos como los guardia-cárceles. Las anécdotas de aquellas personas que habían ingresado antes que yo, otros colegas conocidos, demostraban que el acceso constituía un momento de vulnerabilidad. Así también, la idea de dar talleres me ponía en un lugar incierto sobre lo que podría llegar a pasar en el aula y cuál iba ser la manera en la que seríamos recibidos. En ese sentido, los días previos, realicé diversos interrogatorios al resto del grupo con el que iba a asistir. Me preocupaba por tener información sobre cómo eran los controles para poder ingresar. Sobre todo, me abrumaba la requisa, por las historias que había escuchado durante mi trabajo de campo para la tesis de licenciatura en Antropología, en la que tuve conversaciones al respecto con familiares de presos. Sin embargo, mis miedos fueron mermando cuando pude darme cuenta de que el ingreso formal a la cárcel se hizo de manera dinámica y fluida. Pero me topé con otra barrera institucional: un contrato de confidencialidad entre las partes (el centro carcelario y la universidad), a fin de evitar cualquier posible divulgación de información de *lo que ocurría adentro de la cárcel*. Esta era una clara manera de constreñir la construcción de datos sobre la vida en la cárcel, o al menos, su divulgación. Por tanto, una manera de limitar la acción de los foráneos, a pesar de los buenos tratos que nos diferenciaban de las *visitas comunes*.

Con el transcurso de las jornadas me di cuenta de que nuestra forma de acceder como *docentes de la universidad* se polarizaba con la espera interminable que atravesaban los visitantes familiares, con quienes convergíamos en el horario de ingreso. Nuestras pertenencias eran resguardadas por el transporte que nos llevaba; sólo ingresábamos con las herramientas necesarias para el dictado de los talleres y con Documento de Identidad en mano.

Ese día bajamos de la *traffic* que nos había otorgado el Ministerio, bajo la atenta mirada de los familiares que esperaban para ingresar a la visita. Golpeamos la puerta principal y se asomó una persona del servicio penitenciario por una pequeña ventana que tenía la puerta. Le explicamos que éramos *los docentes de Derechos Humanos* y se escuchó el ruido del pasador que nos permitió ingresar. Una vez adentro, nos retuvieron los documentos y esperamos a que nos viniera a buscar la coordinadora del área de educación. Una de las tantas veces que fui, la espera se prolongó por algunos minutos más de lo esperado. Este hecho ocasionó la llamada telefónica por parte de la coordinadora de los talleres de la UNC a la dirección de la institución para que eso no volviera a suceder. De hecho, no volvió a ocurrir. Así, se producía un contrapunto entre nuestro ingreso fluido y la larga fila de familiares a la espera de poder ingresar a la visita. Lo dicho tornó interesante la discusión y análisis de los diferentes modos de ingresar y estar en la cárcel, temática que pretendemos desarrollar en este escrito.

## Atravesando fronteras

A partir de nuestros distintos modos de ingresar a la cárcel y los intereses de investigación que cada uno tenía, pudimos dar cuenta de las perspectivas que se ponen en juego cuando atravesamos las vinculaciones institucionales o cuando ingresamos en papel de visita. Sin embargo, no podemos perder de vista que, a pesar de nuestros modos de acceso diferentes, estábamos allí por objetivos académicos. De esta forma, buscamos poner en tensión y reflexionar sobre ciertos límites demarcados por categorías estancas, que tienden a simplificar el análisis. Tal es el caso, por ejemplo, de la dicotomía adentro/afuera. A partir de ambas experiencias, nos proponemos observar y poner en cuestión la idea del “ingreso desde afuera”. Como vimos, transitar ese paso implica claras diferencias de clase, puesto que no es lo mismo hacerlo como familiar de los internos que como profesor, y los límites se imponen de manera muy distinta sobre unos y otros. En este sentido, pudimos ver cómo la institución carcelaria constriñe a los cuerpos visitantes respecto de su accionar, marcando una desigualdad de poder. Sin embargo, creemos necesario relativizar la idea de la cárcel como una “institución total” (Goffman, 2001), donde el encierro se construye bajo el disciplinamiento de personas que comparten la reclusión y están sujetas al control y regulación de la vida. Diversos trabajos (Ojeda, 2013; Corazza Padovani, 2015; Ferreccio, 2017) comprenden que la experiencia de la prisión sobrepasa la penitenciaría y se produce también sobre otros sujetos no encerrados. Asimismo, nuestras experiencias ponen de relieve las continuidades dentro/fuera, aún en los distintos modos en que esta relación se construye.

Acompañar a los familiares y comprender cómo ellos transitan la cárcel y las experiencias que se suscitan durante las visitas, pone de manifiesto las limitaciones físicas y simbólicas que supone el ingreso a la cárcel. Por otro lado, también hay límites impuestos a los profesores y talleristas, a partir del mencionado contrato de confidencialidad que impide la divulgación de información sobre lo que sucede en los encuentros. Estos talleres son pensados como espacios para la construcción de herramientas para afrontar el encierro, auspiciando la reflexión sobre el estar allí y sobre las condiciones y posibilidades de los derechos básicos, como la educación, el trabajo y la salud. En fin, una pedagogía sobre los derechos humanos en la que se buscan tensionar las cotidianidades que atraviesan las personas y brindar estrategias para poder afrontarlas. Esto produce un carácter paradójico de la prisión en donde las condiciones de encierro permiten la posibilidad de generar conocimiento sobre los propios derechos (Ojeda, 2013).

Los espacios de sociabilidad donde nos insertamos para hacer trabajo de campo son un caldo de cultivo para construir conocimiento y comprender los procesos subjetivos que se ponen en tensión sobre las personas que están detenidas, así como también las relaciones establecidas con el personal penitenciario. Pero además nos permite reflexionar sobre las fronteras de clase que representan esas visitas y sobre los tratos diferenciados que reciben. Así, podemos pensar en la cárcel como un lugar estigmatizado por el afuera, relacionado con las trayectorias delictivas de los allí detenidos, pero también como un espacio simbólico en el que operan diferenciaciones de clase. Ojeda (2013) y Maduri (2015) analizan el sistema penal



argentino y observan las articulaciones entre pobreza, delito y cárcel, tanto en presos hombres como mujeres. Actualmente, un elevado porcentaje de las personas en situación de encierro en Córdoba provienen de villas y barrios empobrecidos. Este dato está en estrecha relación con las imágenes negativas y estigmatizantes que se construyen, a menudo, desde las clases dominantes, determinadas políticas públicas y ciertos medios de comunicación, sobre las personas que habitan en sectores empobrecidos, relacionadas con la inseguridad y el delito. (Puex, 2003; Reguillo, 2006; Guber, 2007; Kessler, 2013; Liberatori, 2014 y 2016).

Reflexionar metodológicamente sobre el trabajo de campo en cárceles nos habilita para analizar, justamente, las construcciones que se realizan desde esta institución acerca de quiénes son los que asisten a las visitas “desde afuera”, es decir, familiares, amigos y allegados de los presos, quienes cargan con las mismas acusaciones y estigmas. Como intentamos demostrar en este escrito, existen claras diferencias entre este tipo de visitantes y aquellos otros agentes provenientes de organizaciones, por ejemplo, la iglesia católica y evangélica, las universidades y grupos de profesionales, como abogados, trabajadores sociales y psicólogos. Estos últimos poseen cierto tipo de capitales que los posiciona por encima, tanto de los presos como del personal carcelario. Sin embargo, el poder totalizante de la institución carcelaria se extiende también hacia este tipo de visitas. Dado que para poder ingresar, antes se deben atravesar barreras burocráticas, convenios y permisos, se vuelve casi imposible escapar a la lógica de cuerpo-institución, precisamente porque es con otra institución con la que se tejen los permisos pactados. En otras palabras, es muy difícil ingresar a la cárcel de manera individual escapando de un marco reglado, normativizado y permitido. Es así como, aun ingresando como profesor universitario, la institución regula y controla a la visita a partir, por ejemplo, de un “contrato de confidencialidad” que impide a los talleristas hablar de lo que sucede muros adentro.

### Día de visitas

Era viernes a las 7 de la mañana cuando me aventuré hacia lo de doña Nancy, desde donde saldría el *remis* hacia la cárcel. Iríamos con otras vecinas, que también iban a visitar a sus familiares. Llegué a la casa de los Hernández, miré por la ventana y estaba Nancy ya despierta. Me indicó que espere a que me abriera la puerta, que estaba atada con una cadena. Salió, me saludó y me contó que, al final, el *remis* no pasaría porque las que tenían que gestionarlo, no lo habían hecho, así que nos tendríamos que ir hasta la terminal en colectivo. Mientras me convidaba mate, preparaba unas bolsas con cosas para llevarles a Alex y a Danilo. Me mostró un champú que estaba en un envase transparente y un jabón, y me hizo oler un perfume; que iban destinados a Alex. “Al perfume no sé si se los van a dejar pasar porque tiene alcohol, pero prueben”, dijo Nancy.

Me preguntó entonces si tenía puesto corpiño con arco. Le dije que sí y se sobresaltó preocupada porque no me dejarían pasar. Me ofreció algunos de ella, pero me quedaban enormes. Yo dije que no se preocupara, que ya que íbamos para el centro,

me compraba uno. Finalmente, terminamos saliendo como a las 8 de la mañana rumbo a la terminal. Caro llevaba unos papeles para poder tramitar el carnet de visitas.<sup>8</sup> Nos bajamos sobre la Avenida Perón y caminamos hacia la terminal, mientras conversábamos sobre otras veces que ella había ido a ver a sus hermanos. En la terminal buscamos un corpiño sin arco para mí. Me fui a cambiar al baño y después buscamos un negocio para sacar fotocopias del documento de Danilo. Luego fuimos a tomar el colectivo, donde había una fila interminable de mujeres llenas de bolsas. Ahí me enteré que esa era la fila que teníamos que hacer. Las mujeres conversaban entre ellas y también con nosotras de temas variados: de si esa remera “pasaba o no”, de los alimentos que llevaban, del calor que hacía en la cárcel, entre otras cosas.

El colectivo *La Victoria* demoró bastante. Lo terminamos tomando como a las 9.45 hs. Llegamos al complejo carcelario cerca de las 10.30 hs. Carolina se fue a tramitar su carnet y me indicó que fuera haciendo la cola para dejar mi bolso. Como ya me habían explicado en casa de doña Nancy, no se podía ingresar con bolso o cartera ni con ningún objeto personal. Por este motivo, justo frente al complejo penitenciario, había un quiosco en el que se podían dejar las pertenencias. Allí se formaban largas filas de familiares que, además de dejar sus cosas, aprovechaban para comprar cigarrillos, gaseosas, azúcar, galletas, caramelos o yerba mate. Había una diferencia de precio para dejar el bolso que dependía de si se dejaba con un teléfono celular. En este caso, la estadía salía \$10; de lo contrario, sólo \$5. Caro vino a buscarme, diciendo que se había olvidado las fotos y que no podía tramitar el carnet. Yo seguía haciendo la fila. Luego, guardé el bolso y ella se compró unos *careta* (un cigarrillo *Philip 20*). Una señora se acercó furiosa y nos contó que no la habían dejado pasar porque tenía una remera musculosa que le dejaba los hombros al descubierto. Comenzó a preguntar si alguien tenía alguna remera con mangas de más para prestarle. Mientras tanto, Caro me repetía que si me preguntaban algo los guardia-cárceles de la entrada, tenía que decir que “los chicos” estaban en el módulo MXI pabellón C3. Más tarde, me enteraría que era un pabellón de máxima seguridad.

Ese complejo carcelario se divide en cuatro módulos: MDI y MDII son de mediana seguridad; MXI y MXII, de máxima seguridad. Debido a que Alex y Danilo eran reincidentes, fueron ubicados en el módulo MXI, en el pabellón C3. Pasamos la primera guardia, luego de mostrar nuestros documentos e indicar a qué pabellón íbamos. Caro pasó primero y yo después de ella. Los pasillos eran muy largos. Atrás íbamos dejando a los guardias y las puertas de rejas, que se iban cerrando de manera automática, haciendo un ruido que me estremecía. Entramos a un lugar pintado de amarillo. Había un mostrador y dos filas. Con Caro nos ubicamos detrás de una

---

8. El carnet de visitas es obligatorio para que los familiares puedan ingresar a ver a los reclusos. Se tramita llevando algunos requisitos, tales como DNI, libreta de familia o de matrimonio o certificado de convivencia expedido en una comisaría. También es requerida una foto carnet y, en el caso de las esposas y concubinas, un certificado otorgado en una entidad de salud pública donde se especifique si la señora es o no es portadora de VIH. Por último, es necesario una copia del DNI del recluso. Los familiares pueden entrar algunas veces sin este carnet, pero son mirados con mala cara por los guardia-cárceles, dada la obligatoriedad de este trámite.

señora. Luego ella me mandó a la otra fila, que parecía avanzar más rápido. En un primer momento, pensamos que ese lugar era para los que tenían carnet, porque todos estaban con sus carnets amarillos. En las filas había hombres y mujeres, y los guardia-cárceles que atendían a la gente eran todos hombres. Finalmente, nos tocó el turno. Nos pidieron los documentos. Uno de ellos me preguntó a quién venía a ver y si estaba autorizada.<sup>9</sup> Corroboró en una lista y me preguntó qué era yo del interno. Respondí que era amiga. Luego fuimos al mostrador de al lado a entregar las bolsas que llevábamos. Allí serían “requisadas”. Pasamos. Doblando por otro pasillo, había una cola de unas tres mujeres adelante nuestro, y dos guardia-cárceles mujeres que nos iban a requisar a nosotras.

### La requisa

Todas las mujeres que estaban esperando ser requisadas se quejaban de los malos tratos que recibían durante la misma. En un momento pensé ¿Qué necesidad tenía yo de estar exponiéndome de esa manera? Entonces miré a mí alrededor y, viendo a las demás mujeres, pensé que no era la primera ni la última sobreviviente de una requisa. Para relajarme me puse a leer los carteles que había colgados y todos referían a lo que uno podía o no traer, por ejemplo: “Sí se puede traer ojotas”, “No se puede entrar con bermudas ni con remeras de tiras finitas”. Una de las requisadoras era rubia y la otra morocha y, según las mujeres, la morocha era la más *brígida*.<sup>10</sup> Esa me tocó. La requisa fue muy desagradable. La mujer me trataba de manera muy violenta. Yo intentaba no ser demasiado amable ni demasiado antipática. Primero me hizo sacarme las zapatillas que traía puestas y me indicó que las colocara sobre una repisa. Ella les sacó las plantillas y las revisó de punta a punta. Después me dijo que me sacara todo lo que tenía en los bolsillos. Luego me ordenó que me levantara la remera y el corpiño, y que me diera vuelta. “Recogete el pelo”, me dijo de pésima manera. Después me pidió que me bajara los pantalones hasta los tobillos y la ropa interior. La verdad es que me costaba hacerlo; tenía cierto pudor de una extraña. Como vio que me demoraba me gritó: “¿Es la primera vez que venís vos?” Respondí que sí y, entonces, se relajó un poco y me dejó ir. No sabía por dónde salir; estaba perdida. De repente, escuché la voz de Caro y sentí alivio. Estaba en el otro mostrador, donde requisaban las cosas que habíamos llevado. “Esta me hace perder tiempo con todas esas cosas”, dijo Caro riendo por el especial cuidado con que se había requisado todo lo que yo había llevado. El libro de *El Principito* que le había llevado para Danilo, el block de hojas, los lápices de colores que sacaron de la caja... “¿Estas lapiceras oscuras pueden pasar?”, dijo una guardia-cárcel a la otra. “Sí, que pasen”, le respondió. Eran unas lapiceras *Bic* azules. Me hicieron pasar una crema *Hinds*, que me había pedido Alex, a una botellita de agua mineral. Caro me explicó que era porque no podía entrar nada en envase opaco; todo el contenido tenía que ser

9. Son los internos los que deben autorizar las visitas. Ese día de *visita general*, cada recluso puede autorizar a un amigo para que lo vaya a ver.

10. Brígida en términos nativos quiere decir que es ruda, mala, con mal genio.

vertido en algo transparente para que pudiera ser visto por las requisadoras. A las galletas surtidas que habíamos llevado, las vaciaron y las pusieron en una bolsa de nailon, al igual que los paquetes de yerba mate. Olieron el champú, hicieron un corte en el jabón de Alex y no nos dejaron pasar el perfume, porque era líquido y tenía alcohol. Cuando terminaron, nos fuimos por un pasillo muy largo con otras tantas mujeres. En total, fueron tres pasillos los que atravesamos hasta llegar al “salón de visitas”, donde estaban Danilo y Alex esperándonos. Fuimos hasta una sala donde había familias reunidas almorzando y, luego, decidimos salir al patio contiguo. Nos sentamos allí. Danilo se fue a buscar agua para el mate y Caro sacó los sándwiches que habíamos llevado. Alex me hizo notar la presencia de guardias adentro de las cúpulas ubicadas cada tantos metros. Parecen panópticos, pensé. La verdad es que, desde donde estábamos, era casi imposible distinguir en qué cúpulas había *cobaninis* y en cuáles no. De vez en cuando, se acercaba alguien conocido de los chicos, que venía a visitar a otro interno, y Danilo les preguntaba emocionado: “¿y, cómo está esa calle?” Pude observar cuánto sentido de añoranza tenía esa palabra para Danilo, así como para los otros reclusos. La calle, el “afuera”, representaba ese espacio que se había tenido una vez y con el que se había perdido, relativamente, el contacto. Sin embargo, pese al encierro y a los estrictos controles, la calle se hacía carne en las visitas y en todos los objetos que se traían. Ellos contactaban con el añorado “afuera”, como también las llamadas telefónicas, que los internos podían realizar siguiendo una estructura de “turnos”.

“Somos de la universidad”

Eran cerca de las 10 h de la mañana cuando me acerqué a la esquina en la que habíamos pactado. Allí nos pasaría a buscar el transporte contratado para la actividad. Una de las coordinadoras ya se encontraba esperándonos. Nos pusimos a conversar. Me comentaba que hacía diez años que trabajaba en la cárcel. Martina era una reconocida abogada militante por los derechos humanos. Había sido una de las abogadas querellantes en uno de los juicios más importante en Argentina por delitos de lesa humanidad.

Luego de unos minutos, llegó la otra coordinadora, abogada también, con una trayectoria dedicada a la educación dentro de cárceles y ejerciendo como abogada penalista. El día previo al encuentro, me había comunicado con ella para saber qué podía llevar y qué no. Me había explicado y me había dicho que me quedara tranquilo; que todo iba ir bien, que poder entrar a la cárcel era una “experiencia muy interesante”.

Al cabo de unas horas de viaje, llegamos a destino. El establecimiento penitenciario ocupaba toda la cuadra, con una fachada pintada en color amarillo. El transporte nos esperaba a la salida, para llevarnos de regreso a la ciudad de Córdoba. Cuando subimos las escaleras de ingreso, vimos mucha gente –sobre todo mujeres– que estaban haciendo fila a un costado. Eran aproximadamente 25 personas. Luego supe que eran “las visitas”. Nos miraron con atención cuando bajamos del transporte. Cuando nos estábamos acercando a la puerta, que tenía una pequeña

ventana enrejada por la que se asomaba un guardia para mirar hacia afuera, entró un empleado del lugar. Les explicamos que veníamos “de la universidad”, y nos hicieron ingresar casi sin demoras. La idea de entrar por delante de la fila de mujeres que se había generado. Esto me causó mucha incomodidad, puesto que se notaba en sus rostros la larga espera, mientras nosotros ingresábamos sin ser requisados.

Finalmente, ingresamos. Mis nervios se exponían en mis manos sudadas y en cierto temblor en el cuerpo. Tampoco podía dejar de mirar todo a mí alrededor. Cuando nos abrieron la puerta, entramos a un pequeño hall. Había dos puertas, una a la izquierda y otra a la derecha. Al frente, teníamos una gran puerta enrejada de color pastel que llegaba al techo. La puerta de la izquierda estaba cerrada y tenía un cartel impreso en una hoja blanca con letras negras que decía “REQUISA”. La puerta de la derecha estaba abierta; fue allí donde nos hicieron ingresar para dejar los documentos. Nos estaba esperando una mujer del servicio penitenciario con un guardapolvo blanco. Era rubia y no sobrepasaba los 45 años. Al principio no entendí quién era, pero luego supe que pertenecía al área de educación del establecimiento. Me llamó la atención su guardapolvo blanco con hombreras grises con dos estrellas, iguales que las que llevaban los guardia-cárceles que estaban allí. Yo me quedé en el hall de ingreso con una de las docentes, que había venido con nosotros. Ella me miró y me abrazó.

M: ¿Estás bien? Cuando es la primera vez, hay que estar muy atenta al cuerpo. Cuando fue la primera vez de Romina, [otra de las docentes que participa del Programa] y veíamos su cara de susto, la abrazábamos. Es muy fuerte estar acá adentro y los abrazos son muy contenedores.

La abracé fuerte y le mentí diciéndole que estaba bien. Los abogados, no sólo dejaron los documentos, sino que también sus billeteras y celulares. Ese cuarto era una pequeña oficina donde se hallaba un escritorio de madera viejo; la pared estaba llena de pequeños *lockers* de metal con un candado. Nos guardaron nuestras pertenencias. Una vez que estábamos todos listos, nos abrieron la reja hacia el otro hall, donde se encontraban las oficinas administrativas de la cárcel. A medida que nos iban abriendo las puertas, esperaban que estuviéramos todos juntos, para seguir abriendo el resto. La docente encargada se mostró un poco ofuscada por no apurar el paso: “¿Ya estamos?”, “¿Vamos?”, preguntó en varias ocasiones. Cuando estuvimos en el segundo hall, tardamos unos minutos para que nos abrieran las puertas, debido a la distracción de unos compañeros. Nos abrieron la tercera puerta. Allí había un pequeño patio que llegaba hasta el pasillo de la siguiente puerta de ingreso. Nos hicieron esperar unos minutos más, hasta que dejaron salir a algunos internos.

“Ahora sí”, nos dijo la docente, mientras otro guardia-cárcel abría otra puerta. El ruido rechinante de las rejas, abriéndose y cerrándose con nosotros adentro, junto al ruido de las llaves y el candado, movilizaban todo mi cuerpo y me hacían temblar. Cuando se cerró la última reja, me di vuelta y vi cómo el guardia le ponía el candado correspondiente. En ese momento, me pregunté qué estaba haciendo en ese lugar y si realmente tenía algún sentido *estar allí*. La docente encargada nos acompañó

hasta una oficina. Allí nos encontramos con otra mujer morocha, de unos 40 años, vestida también con guardapolvo. Nos indicó que apoyáramos las cajas que llevábamos, encima en los escritorios. Al frente de esta oficina había dos aulas. Ambas estaban llenas de gente, según lo que se observaba a través de las ventanas con barrotes que daban al pasillo. Los alumnos nos miraban atentamente, mientras entrábamos a la oficina. Había mucho ruido; por el pasillo pasaba mucha gente: guardia-cárceles, varones y mujeres de civil, es decir, sin el uniforme. La coordinadora de educación nos explicó que había hecho cambios en la lista de alumnos. Con las hojas en la mano, nos dijo que algunos de los que habíamos seleccionado, estaban en clase y otros no habían podido asistir porque tenían problemas entre ellos. Nos aseguró que para la siguiente clase se iban a incorporar aquellos que el *servicio* había elegido.

Esta escena se repetía en cada taller que íbamos a dictar. Nos bajábamos del transporte asignado a los talleristas y luego, cuando terminábamos la actividad, el chofer nos pasaba a buscar. Nuestro ingreso no demoraba más de cinco minutos; sólo debíamos tocar la puerta y pasábamos. Mientras tanto, la fila formada por mujeres y niños se agolpaba a un costado del portón blanco de ingreso. Nuestro horario y día de ingreso coincidía rutinariamente con el de las visitas, lo que me permitía observar cuáles eran los circuitos que ellas realizaban antes de poder entrar a la cárcel. Con el transcurso de las clases pude ver que realizaban dos filas: una, para dejar las pertenencias que llevan para los presos y presas; la otra, una fila con un número de cartulina para la requisa. La primera fila se hacía frente a un ventanal, mientras que la segunda era frente a una puerta blanca al lado del portón de acceso a la prisión, por donde nosotros ingresábamos. Una vez adentro, podía ver cómo, en la oficina donde nos retenían los documentos, controlaban las bolsas que dejaban las visitas. Las abrían, sacaban lo que había adentro, removían la comida de los *tapers* y volvían a meter todo de nuevo, para terminar colocándole un número a la manija de las bolas de tela.

Adentro, generalmente, nos esperaba la coordinadora del área de educación del servicio penitenciario. En algunas ocasiones, nos trasladábamos hasta la oficina que tenía el cartel que decía “Requisa”. Nos pedían que esperáramos en fila, para ingresar a unas pequeñas habitaciones divididas por mamparas de madera. Saliendo de allí, ingresábamos directamente al otro sector de la cárcel, en el que se encontraban las oficinas administrativas. Adentro de esos pequeños espacios, nos pasaban un detector de metal por todo el cuerpo y nos preguntaban si llevábamos algo en los bolsillos, enumerando: “celular, teléfono, llaves...”, y si todo había sido dejado en la entrada. Luego de ello, salíamos a otro sector de la cárcel, donde estaban las oficinas administrativas de la institución. Sin embargo, este control no ocurría en todos los encuentros. Algunas veces, directamente pasábamos hacia el otro sector de la cárcel, una vez que llegaba la coordinadora de educación. En algunas ocasiones, nos pedían que sólo mostráramos las bolsas y cajas con los materiales para la realización del taller.

Solamente una vez esperamos más tiempo que el habitual. La coordinadora nos hizo pasar por la sala de requisa. Allí no inspeccionaron nuestras pertenencias; sólo transitamos ese lugar para llegar hacia el otro sector. Uno de los docentes del

taller dijo: “No sé para qué damos toda esta vuelta”, mientras se reía. La coordinadora nos respondió que *nos hacía ingresar por ahí, para que los del servicio no nos molestaran*.

### A modo de conclusión

A partir de dos experiencias diferentes, en dos complejos carcelarios de Córdoba, nos propusimos reflexionar sobre las implicancias metodológicas, subjetivas y emocionales que atravesamos los que hacemos trabajo de campo en lugares de encierro. Ambas experiencias de campo tuvieron en común los intereses académicos de “conocer” el mundo carcelario. Sin embargo, encontramos diferencias sustanciales, a partir de las maneras distintas de aproximarnos. Mientras en una, el ingreso estaba explicitado, pautado y esperado por los guardias del complejo penitenciario, en el otro caso la antropóloga entró “como una familiar más”. Ambas experiencias, en sus diferencias metodológicas, suscitan los siguientes comentarios conclusivos.

En el caso de la antropóloga que entró como familiar pudimos observar las estrategias y recursos que despliegan las personas para afrontar las humillaciones que reciben por parte de los guardias. Estrategias y recursos que no poseía la investigadora. En cambio, en el caso del antropólogo profesor, la regulación sobre su accionar estaba condicionada por los convenios y contratos que establecían una relación confidencial. A su vez, nos preguntamos qué significó ingresar como “una más”, esto es, siguiendo las reglas y atravesando las situaciones, tal como lo hacen los familiares y amigos de los internos que acuden cotidianamente a la visita. En contraste, en el ingreso institucionalizado del segundo caso, el control no fue exhaustivo y, algunas veces, sólo implicó transitar por la sala de requisas. Justamente fue en las requisas, en las que el nivel de exposición y de violencia era humillante, donde pudimos ver cómo había cuerpos que debían ser cuidadosamente examinados y controlados, mientras otros podían adelantarse a la fila y tener una requisas diferenciada. En este sentido, observamos cómo se ponían en juego cuestiones de clase y de poder, y se utilizaban diferentes tipos de capitales. El capital cultural que poseemos por venir de la universidad era suficiente y eficaz para evitar la violencia de atravesar las barreras institucionales (Bourdieu, 1991 y 2007). Por el contrario, como familiar, era necesario echar mano de otro tipo de capitales y de recursos. En este sentido, tal y como observó una de las antropólogas, *la maldad, hacerse los malos*, era una manera certera de enfrentar la dureza de los controles, o al menos, de canalizar la rabia y la vergüenza que producían (Liberatori, 2014 y 2016).

Reflexionar sobre ambos ingresos a los complejos carcelarios pone en tensión los procesos subjetivos, corporales y emocionales que experimentamos cuando realizamos el trabajo de campo. A su vez, esta comparación deja también al descubierto los límites institucionales que se activan frente al ingreso de personas foráneas. Así, presentarse como “cuerpo universitario” moviliza una serie de capitales que demarcan posiciones sociales diferenciadas y jerarquizadas entre los docentes-talleristas y los penitenciarios e internos. Sin embargo, estas diferencias habilitan, a

su vez, ciertas restricciones que se imponen, por ejemplo, a partir de los contratos de confidencialidad o a través de los circuitos que pueden ser recorridos por los docentes-talleristas y que son diferentes a los que se ofrecen a “las visitas”. De esta manera, los lugares asignados para los profesionales son cuidados y controlados, como también lo es la posibilidad de interaccionar con los internos, ya que sólo se tiene acceso a las personas que los penitenciarios designan como sujetos posibles de ser enseñados.

En el otro caso, la vulnerabilidad del “cuerpo visita” supone “ponerse en el lugar del otro”, en tanto se atraviesan subjetivamente las violencias a la que están expuestas las personas que ingresan para visitar a los allí alojados. Aunque los lugares demarcados para “las visitas” están también pautados y son controlados, la posibilidad de interacción con los internos es más fluida, puesto que se habilita el acercamiento a todos los internos que se encuentran en los salones destinados para el encuentro con los familiares y amigos.

Relativizar la idea de “institución total” nos permite tornar porosos los límites innegables entre estar “adentro” y venir “de afuera”, desde cualquier posición que se construya ese “afuera”. En otras palabras, si bien es obvio que hay claras diferencias entre estar preso y no estarlo, las regulaciones y las representaciones de la cárcel se extienden, dicho de modo figurativo, como los tentáculos de un pulpo lo hacen hacia todos los que no pertenecemos a la misma. De esta manera, podemos analizar las incomodidades, la vergüenza, el miedo, la sensación de encierro al escuchar el ruido de los cerrojos y al observar el perímetro, la incertidumbre de no saber en qué momento estábamos siendo observados (Foucault, 2012). A partir de estas sensaciones y emociones que vivimos, y a pesar de las diferencias de nuestros ingresos, podemos reflexionar sobre cómo el control institucional traspasa las fronteras físicas y simbólicas del encierro.

## Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus,
- Bourdieu, Pierre (dir.) (2007). *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bourgois, Philippe (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Corazza Padovani, Natalia (2013). *Sobre casos e casamentos: afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. Mimeo. Tese de Doutorado. Universidad Estadual de Campinas.
- DaMatta, Roberto (1999). “El oficio del etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'”, en Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Arriba, Victoria (eds.): *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia. pp. 227-236.
- Ferreccio, Vanina (2017). *La larga sombra de la prisión. Una etnografía de los efectos extendidos del encarcelamiento*. Buenos Aires, Prometeo.
- Foucault, Michel (2012). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.



- Garriga Zucal, José (2007). *Haciendo amigos a las piñas. Violencias y redes sociales de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires, Prometeo.
- Garriga Zucal, José (2010). *Nosotros nos peleamos. Violencia e identidad de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires, Prometeo.
- Goffman, Erving (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Guber, Rosana (2007). "Identidad social villera", en Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Arriba, Victoria (eds.): *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia. pp. 151-165.
- Guber, Rosana (2014). *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires, IDES-Miño y Dávila.
- Kessler, Gabriel (2013). "Ilegalismos en tres tiempos", en Castel, Robert; Kessler, Gabriel; Merklen, Denis y Murard, Numa (eds.): *Individuación, precariedad, inseguridad ¿Desinstitucionalización del presente?* Buenos Aires, Paidós. pp. 109-165.
- Liberatori, Marina (2014). *Y sí...vivo en una villa. Una etnografía sobre los miedos y peligros en villa La Tela de Córdoba*. Mimeo. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Córdoba.
- Liberatori, Marina (2016). *El mal que puede volver. Antropología de los sentidos sobre el mal, experiencias con santos populares y relaciones sociales en villa La Tela (Córdoba)*. Mimeo. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Nacional de Córdoba.
- Maduri, Martín (2015). *Sin berretines: sociabilidad y movilidad intramuros. Una mirada etnográfica al interior de la prisión*. Mimeo. Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad Nacional de San Martín.
- Ojeda, Natalia (2013). *La cárcel y sus paradojas: los sentidos del encierro en una cárcel de mujeres*. Mimeo. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Universidad Nacional de San Martín.
- Puex, Nathalie (2003). "Las formas de la violencia en tiempos de crisis: una villa miseria en el conurbano bonaerense", en Isla, Alejandro y Míguez, Daniel (coords.): *Heridas Urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias. pp. 35-70.
- Reguillo, Rosana (2006). "Los miedos: sus laberintos, sus monstruos, sus conjuros. Una lectura socioantropológica", *Etnografías Contemporáneas*, Año 2, N° 2, pp. 45-72.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Méjico, Grijalbo.



# Derecho a sentir

## *Visita íntima y sexualidades en cárceles de varones de la Provincia de Buenos Aires*

POR INÉS OLEASTRO<sup>1</sup>

### Resumen

Este trabajo busca reconstruir la vida cotidiana en cárceles de la provincia de Buenos Aires en vinculación con el género y las sexualidades. En este sentido, propone encontrar el punto de intersección de cuatro ejes fundamentales. Así, indagaremos sobre las relaciones de poder hacia el interior de la cárcel; las relaciones de género, expresadas en masculinidades y sexualidades que transitan los detenidos; la relevancia de los vínculos familiares y de afecto para los detenidos y en sus relaciones intracarcelarias; y por último la relación y el efecto que todo ello tiene hacia el interior de la cárcel. Para ello, se analiza la visita íntima como regulación formal de la vida sexual en contexto de encierro en relación con la vida cotidiana dentro de la cárcel. Palabras clave: Cárcel, masculinidades, sexualidades, vida sexual.

Abstract. The right to feel. Intimate visits and sexuality in men's jails in the Province of Buenos Aires

This article analyzes daily life in a prison of the Province of Buenos Aires in relation to masculinities and sexualities. The research suggests the intersection of four fundamental aspects I first explore power relationships inside the prison. Secondly, gender relations in terms of masculinities and sexualities. In the third place the implication of family and affects. And finally, I analyze sexual visits which take place between visitors and inmates, as a form of regulating *sexual* life in prison in relation with everyday life in prison. Keywords: Prison, masculinities, sexualities, sexual life.

recibido 7 de septiembre

aceptado 13 de febrero

---

1. Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata. Becaria Doctoral CONICET por la Universidad Nacional de Quilmes.

## Introducción

Estudiar la cárcel desde una perspectiva etnográfica, aquella que recupere los sentidos que los actores le dan a sus propias prácticas, comprendiendo las complejidades de la vida cotidiana que se desenvuelve en un contexto tan complejo, implica, más allá de su potencial metodológico, una ruptura política importante. La cárcel suele aparecer en el imaginario social a partir de los conflictos y las violencias expresadas por los medios de comunicación, películas y novelas, así como discursos de funcionarios que responden a políticas penitenciarias que lejos están de buscar comprender las problemáticas que atraviesan las personas privadas de su libertad. Siguiendo el camino de Rafael Godoi (2016) en su estudio sobre las prisiones brasileras y los distintos vasos comunicantes entre un adentro y un afuera que constituyen en su conjunto al funcionamiento carcelario, buscamos romper con esa idea determinante de la cárcel como un todo aislado y compartimentado (Ferreccio, 2015).

La provincia de Buenos Aires contiene casi el 50% de las personas detenidas a nivel nacional, con una proporción de 1 detenido/a cada 395 habitantes (CPM<sup>2</sup> 2018: 149)<sup>3</sup>. El crecimiento de población carcelaria en la provincia es casi 3 veces mayor que a nivel nacional e incluso por encima del crecimiento poblacional nacional y provincial (CPM 2018:150). Desde el año 1996 con pocos más de 10.000 detenidos/as, y en el año 2017 con más de 37.500 personas en lugares de encierro (SNEEP 2017<sup>4</sup>; CPM 2018). Además, podemos visualizar que la gran mayoría son varones (96,3% según el SNEEP) jóvenes y de sectores populares (Axat, 2010; Rodríguez Alzueta, 2014). Las estadísticas nos sirven en este sentido, para pararnos frente a la problemática carcelaria teniendo en cuenta su envergadura. Sin embargo, aquí trabajaremos desde una estrategia etnográfica para poder comprender los sentidos de la acción, los discursos y los escenarios que experimentan quienes atraviesan esta compleja realidad.

En este trabajo proponemos indagar acerca de la visita íntima, su creación y su funcionamiento, para abrir nuevas preguntas y debates sobre la sexualidad y las masculinidades en la cárcel de varones de la provincia de Buenos Aires, ¿de qué manera las masculinidades influyen en el desenvolvimiento de los detenidos? ¿qué lugar ocupan las parejas, novias y esposas? ¿cómo se vive la sexualidad en relación con la privación de la libertad? Vemos entonces el potencial de estudio en la convergencia entre los encuentros íntimos con personas que se encuentran fuera de la cárcel y las relaciones de poder, respeto y autoridad hacia el interior de las unidades.

---

2. La Comisión por la Memoria (CPM) es un organismo público autónomo y autárquico que promueve e implementa políticas públicas de memoria y derechos humanos. Sus objetivos y líneas de trabajo expresan el compromiso con la memoria del terrorismo de Estado y la promoción y defensa de los derechos humanos en democracia. Realiza un informe anual sobre lugares de encierro, política de seguridad y niñez en la prov. De Buenos Aires

3. [http://www.comisionporlamemoria.org/archivos/cct/informesanuales/Informe\\_2018.pdf](http://www.comisionporlamemoria.org/archivos/cct/informesanuales/Informe_2018.pdf)

4. El Sistema Nacional de Estadísticas sobre Ejecución de la Pena – SNEEP- del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Secretaría de Justicia. Subsecretaría de Justicia y Política Criminal. Dirección Nacional de Política Criminal en Materia de Justicia y Legislación Penal

5. [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/presentacion\\_informe\\_ejecutivo\\_sneep\\_2017.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/presentacion_informe_ejecutivo_sneep_2017.pdf)

En este sentido, proponemos pensar el desenvolvimiento cotidiano que viven las personas que habitan contextos de encierro, vinculado con una dimensión que podría definirse como “más amplia”: aquella que aborda las políticas penitenciarias, los cambios de legislaciones y de regulación del castigo que, como hipótesis fundamental de este trabajo, influyen indefectiblemente en la primera dimensión. Entonces, volvemos a retomar el potencial del estudio etnográfico en la cárcel, ya que, en relación a las políticas penitenciarias y carcelarias y las posibles reformas penales, la comprensión acabada y minuciosa del espacio en cuestión es una ventaja innegociable para llegar a los recovecos de la cotidianeidad carcelaria.

Este trabajo surge de otro más amplio que llevé a cabo o que llevamos a cabo, sobre las masculinidades en la cárcel de varones, y se llevó adelante a través de observaciones participantes en unidades penales de máxima seguridad de la provincia de Buenos Aires y entrevistas en profundidad a detenidos y liberados durante el 2017 y 2018, de entre 20 y 35 años, rango etario más frecuente en las cárceles de Buenos Aires (SNEEP 2017). En este sentido, dentro de la cárcel se privilegiaron charlas informales y conversaciones grupales sobre algunas temáticas y en menor medida entrevistas más estructuradas e individuales, por la complejidad misma del contexto, donde construir un espacio a solas suele ser dificultoso.

Por esto, y para no perder la posibilidad de indagar en aspectos íntimos de las cotidianeidades que nos interesan aquí, se complementó con conversaciones y entrevistas a liberados (que se encontraban fuera de la cárcel hace no más de dos años) con quienes se logró un mejor acercamiento a la intimidad. Las citas incluidas en este artículo, entonces, se desprenden de las múltiples conversaciones, charlas y entrevistas realizadas en este periodo de la cual todos/as estuvieron informados.

Además, se realizaron entrevistas a familiares de detenidos durante el 2018, todas ellas mujeres que, según se contrasta en los estudios (Pereyra Iraola, 2017) y en el campo propuesto, son ampliamente mayoría en las visitas a los penales. También ellas fueron informadas de los fines de dichos encuentros.

Este trabajo surge, además, por la participación y militancia política de quien escribe<sup>6</sup>. Esto permitió habitar espacios e indagar sobre algunas cuestiones que, a simple vista, no se puede acceder siendo mujer en una cárcel de varones. Ser mujer, recorrer y transitar pabellones de las cárceles del SPB es indagar acerca de las sexualidad, corporalidades y masculinidades es un desafío constante. Sin embargo, la presencia sostenida e ininterrumpida desde el año 2014 y la participación en la organización “Atrapamuros” afianzó y facilitó la construcción de vínculos con los detenidos.

Esta tensión entre la militancia y la investigación se hace presente y merece reflexión. Con sus ventajas, que he mencionado anteriormente, y sus desventajas, que puede ser la empatía constante y la permanente sensación de culpa en torno a la investigación con personas privadas de libertad y con las que además se intenta construir en otros espacios fuera de la academia; sumado al “estar ahí” y superar las incomodidades de manera lo más espontánea posible han ayudado a poder generar una referencia clara para con los actores/as.

---

6. Militancia en Atrapamuros, Organización Popular en Cárceles (Provincia de Buenos Aires).

Los años acumulados en el territorio (del 2014 a esta parte) ayudaron a construir una imagen que pudiera combinar todas estas características (investigadora, militante, mujer y joven) de manera lo menos problemática posible. Conocer a diversas personas, lógicas y funcionamientos internos, espacios y modos de proceder dentro de las unidades penitenciarias, me han permitido acercarme a la confianza de los detenidos de manera tal que pudiéramos ir sorteando muchas de estas dificultades. En este desafío, que se actualiza a diario, hemos logrado poder alcanzar niveles de confianza que permitieran acudir a los rincones de la intimidad cotidiana, mucho más notorio en quienes ya recuperaron su libertad. Quizás, en quienes se encuentran aún detenidos, influye más la dificultad de mantener conversaciones privadas que el hecho de construir la confianza para hablar de la sexualidad y las relaciones en la cárcel. Por eso las estrategias para reconstruir estas perspectivas son múltiples y variadas.

Además, cabe agregar antes de adentrarnos en el análisis propuesto, que es necesario problematizar la forma en que los discursos y las prácticas de los actores (Bourdieu, 1989) son recuperadas desde la etnografía para ponerlas en diálogo con las normas y reglas del propio campo buscando reconstruir con ello un universo de sentidos (Malinowski, 1986). En este sentido, buscamos en este artículo recuperar algunos de los/as autores/as fundamentales sobre la temática para luego poder penetrar en aquella dimensión etnográfica que surge de los discursos y las observaciones realizadas.

### La cárcel desde una perspectiva de géneros

Las masculinidades deben pensarse en términos generales y a la vez específicas de cada espacio en cuestión. Marta Lamas (1996) propone comprender de manera antropológica la cuestión, y pensar un abordaje que combine teoría y praxis, que piense los fenómenos sociales contextualizados y situados en relación al resto de las dimensiones como el cuerpo, la sexualidad, las masculinidades y feminidades. En consonancia con lo planteado por Jill Conway, Susan Bourque y Joan Scott (1987), Lamas utiliza las variables de tiempo y espacio para entender esta noción y abordar la noción de género reconociendo que existen diferencias en su concepción sociocultural.

En concordancia con esto, José Olavarría (2001), propone pensar a las relaciones de género como una dimensión de las relaciones sociales y culturales donde, las masculinidades se apoyan en las experiencias y no podremos encontrarlas por fuera de las personas. El género distribuye de manera desigual, el poder generando privilegios, jerarquías y sanciones en cada sociedad, cuestión más que relevante para pensar al interior de la cárcel. Esos actores que desenvuelven sus masculinidades en la cárcel son participantes de normas que circulan en su propio contexto social en las que se pueden desenvolver, y esa construcción al mismo tiempo se les impone (Guevara Ruiseñor 2008).

Entonces, lo interesante aquí es poder generar vías de comunicación entre etnografías que estudien varones, masculinidades, circulación de poder y sexualidades

con el contexto carcelario. Existen algunos trabajos en Argentina que han puesto en vinculación estos ejes en las cárceles de mujeres (Ojeda, 2013; Rossi, 2014; Malacalza, 2015; Gasparín, 2017). A partir de estos estudios y en diálogo con bibliografía Argentina sobre masculinidades y sexualidades desde una perspectiva etnográfica (Archetti, 2003; Garriga Zucal, 2004; Calandrón, 2014; Palermo 2017 – entre otras–) hemos podido analizar los conceptos aquí trabajados en relación con el campo tomando el punto de vista del actor social.

Además, acorde a los objetivos del artículo pondremos en consideración trabajos que muestren los vínculos entre el afuera y adentro de la cárcel: esa dimensión fundamental del contexto de encierro que son las visitas, la familia y la comunicación. Trabajos como el de Comfort (2003) y su análisis sobre la prisionalización secundaria que sufren las mujeres cuando algún varón de su alrededor termina detenido en una unidad penitenciaria. En este sentido, profundizando y redireccionando el análisis de Sykes sobre los "dolores del encarcelamiento", busca poner el eje en las experiencias de las mujeres que mantienen el contacto con esos detenidos. Los encarcelamientos masivos, o en grandes dimensiones, nos invitan a pensar quiénes se ven afectados/as y atravesados/as por la pena. De la misma manera lo piensa Godoi (2016) para el caso brasileño, no sólo apuntando a ver quiénes entran en este circuito sino también lo fundamentales que resultan las familias para el funcionamiento cotidiano de la cárcel. En este sentido, y con lo que el autor llama vasos comunicantes, traza los recorridos y los diálogos entre el afuera y el adentro tanto a través de visitas como de circulación material y de información.

Un trabajo que piensa en estos términos el caso argentino, pero para las cárceles federales es el de Pereyra Iraola (2017). Ella propone un interesante cruce entre los estudios sobre la cárcel y los estudios sobre movilidad, con el desafío de pensar a esas mujeres fuera del lugar que se les asigna de la inmovilidad. Aporta además a pensar la forma en que en ese movimiento se construye la categoría de familiares (de detenidos) desde una perspectiva de géneros que propone poner en cuestión todas las implicancias de ese movimiento, y la forma en que la cárcel se amplía y recorre los transportes y traslados de esas mujeres que visitan a los detenidos.

Ahora bien, para los objetivos de este trabajo, resulta fundamental el aporte que hace Ferreccio (2015) en su investigación sobre las cárceles santafesinas. En su análisis sobre las visitas, las familias y los vínculos institucionales para ello, piensa la diferencia entre mujeres y varones que visitan a sus familiares detenidos en relación con los procesos de ingreso, a las sensibilidades que se despiertan con la requisita, el trato con el personal penitenciario y el ambiente en general (violencias, conflictos y humillaciones por las llamadas carpas). En este sentido, no solo recalca la forma especial en la que las mujeres soportan y enfrentan todos esos sacrificios para poder seguir apoyando a sus hijos, hermanos, maridos, etc., sino las diferentes estrategias de resistencia para sortear esas hostilidades. Allí los sentidos de la vergüenza y la humillación aparecen en plena circulación, y la forma en que los varones y las mujeres los transitan es de manera diferencial, al igual que la vinculación con quien se encuentra detenido. A partir del concepto de Rostaing (1996; 2008) de "orden negociado", la autora piensa el equilibrio institucional mediante el cual esposas y novias se dan estrategias para construir espacios de intimidad

por fuera de la visita íntima formal. En este sentido, podemos ver cómo se cruzan dimensiones como las visitas, la sexualidad, la negociación y la violencia en las cárceles de nuestro país, cuestiones fundamentales para este artículo que intenta reconstruir estos puntos en la provincia de Buenos Aires.

### Visita íntima: un derecho conquistado

Si accedemos a la página de la Procuración Penitenciaria de la Nación<sup>7</sup>, nos encontramos con el siguiente aviso:

Además del derecho a mantener contacto con sus familiares, amigos, allegados, etc. la persona detenida tiene derecho a mantener contacto con su pareja en condiciones de privacidad e intimidad que posibiliten las relaciones sexuales.

Si bien actualmente la *visita íntima* es una práctica cotidiana en las cárceles del país y de la provincia de Buenos Aires, no siempre existió. Según nos relató Julio, un detenido de 35 años “la visita así íntima se ganó después del motín de Sierra Chica, ahí se ganaron varias cosas, fue muy grande”. Según varios de los entrevistados la aparición de la visita íntima tiene que ver con las conquistas a partir del motín de Sierra Chica (1996) y, como expresan algunos, también con la aparición y consolidación de Organismos de Derechos Humanos (que también ponen la vista sobre las cárceles).

Sin embargo, trabajos como el de Martino remiten a las primeras experiencias de visitas íntimas antes de que las mismas fuesen reglamentadas. La autora, adjudica esta medida a la política de cambios de Pettinato<sup>8</sup> quien fue Director Nacional de Institutos Penales en el gobierno de Perón y a su vez creó la Escuela Penitenciaria de la Nación. En esa instancia sólo accedían aquellos detenidos con mejor conducta, y uno de los objetivos era “palear la homosexualidad” (Martino, 2015: 14). En aquel entonces, se construyeron espacios específicos para aquellas visitas, donde las mujeres podían acceder casi sin someterse a ninguna revisión, y cuando la había era por personal femenino. Sin embargo, en este inicio esta experiencia era sumamente restringida.

Ahora bien, la primera consagración legal de la *visita íntima* es la Ley de Ejecución Penal 24.660 en el año 1996, ya que esta ley deroga el decreto ley 412 del año 1958 en su artículo 230 de las disposiciones finales. Tiempo después, esta legislación se incorpora a la ley de la Provincia de Buenos Aires, la 12.256. Esto último, coincide entonces con el relato alrededor del Motín de Sierra Chica, el cual tuvo un rol importante en la exposición de motivos de esta ley.

ARTICULO 167. Los internos que no gocen de permiso de salida para afianzar

7. <https://ppn.gov.ar/>

8. Otras medidas que impulsó fueron el acceso a actividades deportivas y las salidas en libertad anticipadas: asistida, transitoria, etc.



y mejorar los lazos familiares podrán recibir la visita íntima de su cónyuge o, a falta de éste, de la persona con quien mantiene vida marital permanente, en la forma y modo que determinen los reglamentos.

Incluso cuando la legislación introdujo los encuentros, el acceso se mantuvo restringido y acotado al principio, ya que “pocos penales contaban con espacio físico suficiente o que el servicio quisiera destinar a eso” menciona Ezequiel, detenido de 25 años. Sin embargo, desde su incorporación a la actualidad, esta práctica se ha extendido considerablemente y se ha instalado de manera más o menos cotidiana, dependiendo de la unidad.

“¿Qué es lo más importante para un detenido? la visita, sin dudar lo la visita”, responde convencido Héctor, quien se encuentra detenido hace ya 7 años. La visita tiene en general una carga emocional muy alta. Las visitas comunes y las visitas íntimas tienen características marcadamente diferentes, pero comparten algo: la emoción de encontrarse con gente de afuera, de compartir con otras personas un rato, un momento. La llamada visita íntima, implica una extensión de la visita tradicional. Entonces, además del derecho a mantener contacto con sus familiares, amigos/as, allegados/as, en un espacio común, con otras visitas de otros detenidos, para compartir un rato y una comida; un detenido cuenta con el derecho a encontrarse con otra persona en condiciones de privacidad e intimidad que posibiliten relaciones sexuales.

La visita depende no sólo de las formalidades que establece el sistema penitenciario para ellas sino también de las disposiciones específicas de cada unidad. Como relata Ezequiel, otro interno “Y antes yo ponele la visita en el SUM de visita, pero ponele en otra unidad la tenés en la escuela y en otra como ésta lo tenemos la posibilidad de tener la acá, eso no se da casi nunca”.

La frecuencia de las *visitas íntimas* es quincenal, y en la normativa se establece que la duración es de dos horas. Sin embargo, en la práctica esto termina siendo regulado por informalidades del SPB y de los detenidos que trabajan garantizando, ordenando y sirviendo en los espacios de visita. Cada penal se organiza de manera diferente, como ya hemos visto, a la vez que depende del pabellón cuánto acceso real existe, cuál es el espacio destinado a la visita y cuánto será el tiempo y la comodidad de la misma. Si por los medios legales una persona detenida no logra conseguir un encuentro íntimo, o si por algún motivo no quiere formalizar el trámite se despliegan una serie de negociados para cumplir con estas visitas de formas alternativas (Ferreccio, 2015). En aquellos espacios en que se realizan cotidianamente, se suelen disponer carpas, colchones, sábanas y mantas para poder lograr una intimidad, aunque sea más limitada. Allí se genera entonces un espacio en el cual la pareja no es vista o interrumpida por otros detenidos y sus familias, lo que no implica aislarse completamente del ruido o garantizar una comodidad acorde a lo que la visita íntima establece en la legislación.

En lo que respecta a la diferencia del acceso a la visita entre las cárceles de mujeres y de varones, en términos generales, las mujeres tienen considerablemente menos visita. Esto sucede tanto respecto de la visita común como de la visita íntima (Álvarez, 2006; Ojeda, 2013). Como menciona Álvarez (2006), los varones tienen

celdas especiales, pueden tener visita con quien quieren, incluso contratar trabajadoras sexuales; mientras que las mujeres acceden menos en términos de tiempo, son trasladadas a las unidades de varones cuando son intercarcelarias, y solo pueden acceder a encuentros íntimos con su marido o conviviente, registrado en su expediente. Detrás de esto está, entonces, la concepción de lo que es adecuado y lo que no para mujeres y varones. Pero, además, las visitas limitadas en el caso de las mujeres se relacionan con la forma en que la pena privativa de la libertad afecta a sus vínculos y su entorno afuera: a las mujeres también las suelen visitar casi exclusivamente otras mujeres (Ojeda, 2013).

### Compartir el castigo

A la madrugada del domingo, Juliana, pareja de Ezequiel, se baja del colectivo con una mochila pesada y una bolsa en la mano que contiene una torta cortada en pedazos casi perfectos. Frente a sus ojos la unidad penitenciaria número 1 de Olmos, con su enorme cartel que dice “cárcel de encausados”. Ahí se encuentra con Marta, Teresa, Jessica y Edith, las mismas con las que suele compartir la fila de la visita cada fin de semana.

Juliana, y todas las demás, por lo general mujeres, realizan horas y horas de fila para poder ingresar a los penales a visitar a sus parejas, hijos o amigos. En el caso de la *visita íntima*, el trámite es diferente, y la visita es individual. Allí, las familiares, parejas y amigas se exponen a intensas requisas de sus pertenencias, pero también a invasivas requisas corporales. Entonces, la revisión pasa desde la mochila, los elementos que se intentan ingresar; hasta hacer bajar los pantalones y agacharse para corroborar que no se esté ingresando nada en la vagina. El nivel y la violencia de esa revisión dependen, básicamente, de la unidad y de los y las encargadas de llevarla adelante.

Juliana.— A veces, penitenciarios hombres te hacen desnudarte. Otras te piden algo a cambio de entrar cosas, que a veces hasta son cosas que sí se pueden pasar. Es re violento, te acostumbras porque si no te querés morir cada vez que vas, pero es horrible.

Muchas veces se dan conflictos en las filas de visita, hay personas que hacen largos traslados para llegar hasta allí, y es mucho el tiempo y cansancio que esto implica. El viaje, las horas de espera, la requisa, los bienes que se pierden en el camino, terminan siendo anécdotas frente a la posibilidad de pasar un rato con una persona querida que se encuentra detenida. La visita íntima, además, posibilita compartir un rato tranquilos/as y tener relaciones sexuales.

Juliana.— La otra vez me crucé con la prima de una piba que antes venía a ver a mi novio, y como le dio bronca que yo estaba delante porque me llevo bien con un par de las pibas y me dejaron pasar me tomó más bronca. De ahí que yo me enteré porque su novio le dijo a mi novio adentro, que me quería hacer alguna

para cortar la cabida que yo tenía con los cobanis<sup>9</sup> de la requisa. Entonces cuando se me hacía la amiga yo ya sabía. Pero yo más que nada tenía miedo de que lo perjudique a él, porque después él se queda adentro y tiene que pagar los costos de lo que pasa en la fila, de lo que pasa en la requisa, de todo lo que hago yo. Lo mismo si no me dejan entrar se queda sin visita, no nos podríamos ver.

La fila y las relaciones que se dan en esta son una dimensión más a tener en cuenta para los vínculos y los conflictos que hay luego dentro de la cárcel. Lo que cuenta Juliana, que implica circulación de información, pero también de problemas, muestra no sólo la comunicación sino también los efectos que tienen todos los espacios de la cárcel, y con esto incluimos los traslados de las familias o las visitas al penal, la fila y la requisa (Ferreccio, 2015; Pereyra Iraola 2017).

Los detenidos acceden a celulares de manera informal, es decir, a pesar de estar prohibidos la gran mayoría de ellos tiene teléfonos a través de los cuales pueden comunicarse fluidamente con sus familias, amigos/as, otros/as detenidos/as, etc. En muchos casos los aparatos se ingresan a través de la visita, pero en otros se compran a otros detenidos o al Servicio Penitenciario Bonaerense (SPB).

Esto suele ser un problema cotidiano ya que, todos saben que los celulares circulan en la cárcel, pero todos deben cuidarse de que la requisa no los confisque. Muchas veces sucede que la requisa le saca un celular a un detenido y después lo vende a otro. Más allá de esto último, es importante pensar que el acceso a comunicación constante a través de los celulares ha modificado vínculos hacia dentro y hacia afuera. Hacia dentro porque anteriormente la comunicación con la familia dependía de un teléfono público a compartir entre un gran número de detenidos, que funcionaban con escuetas y costosas tarjetas para realizar llamados. En esas filas, se provocaban muchos conflictos que, eventualmente, podían terminar hasta con muertos. Y hacia afuera porque les permite a los detenidos conectarse con gente que está *en la calle* de manera cotidiana, acceder a chats, comunicarse con detenidas de cárceles de mujeres para realizar una *inter*<sup>10</sup>, etcétera.

Con esto nos referimos entonces, a que los vínculos sexo-afectivos entre detenidos y personas en el medio libre también se vuelven más complejos. Las personas van a visitas comunes a ver a un familiar o amigo y conocen a otros detenidos, intercambian contactos, conocen a las primas, hermanas y amigas de otros. Lo que pasa en la fila, lo que sucede entre los familiares, las parejas, repercute en lo que se desarrolla adentro. Hay relaciones sociales en torno a ir a visitar a alguien a la cárcel para tener relaciones sexuales. La visita, seguimos confirmando, es parte de la cárcel más allá de los muros (Ferreccio, 2015; Pereyra Iraola 2017).

---

9. Agentes del SPB

10. Visita íntima entre dos personas detenidas, donde una es trasladada al otro penal para tener el encuentro

## Construir la intimidad

La intimidad en la cárcel es un privilegio al que no todos acceden. Los espacios para encontrarse suelen ser más que restringidos ya que, por lo general, se cuenta por lo menos con compañeros de celda, de pabellón o agentes del servicio penitenciario. Esto implica más que una dimensión espacial, porque pone a las emociones en una encrucijada. En muchas ocasiones no hay espacio para poder expresar las emociones, porque la imagen que se construye de uno mismo en la cárcel se sustenta bajo la idea de *hacerse respetar* y *bancársela*, que nada tiene que ver con una imagen de debilidad (Oleastro, 2017). Si bien existen algunos espacios permitidos para que esos sentimientos afloren en una cárcel, hay un consenso alrededor de *la visita*: aquel es un espacio cuidado y respetado por todos; aquellos que impulsan o promueven conflictos en presencia de la familia suelen ser altamente deslegitimados. Pablo, un exdetenido que recuperó la libertad un año antes de la conversación, indicó que “una forma de castigo es la vida sexual medio restringida, no tiene nada que ver con la libertad”.

En el caso de la visita íntima esa dimensión, valga la redundancia, de la intimidad ocupa un lugar central. Si bien el motivo principal y fundamental de este tipo de visita es el de mantener relaciones sexuales, en muchas ocasiones existen otras motivaciones para dichos encuentros. Puede ser por la preferencia de verse a solas, sin rodearse de otras familias, en una sala común y grande, con ruido, niños jugando y demás; o puede ser en la búsqueda de ingresar y compartir algún elemento que se encuentra prohibido de entrar a la cárcel, como pueden ser drogas, celulares y otros artefactos. En las visitas íntimas que se dan cotidianamente, suelen convivir todas estas motivaciones.

De modo que quién ingresa a la cárcel busca diferentes estrategias a través del cuerpo para poder transportar y entrar, sin despertar sospecha alguna, cualquiera de estas cosas. Las mujeres que asisten a visitar a sus parejas, estables u ocasionales, utilizan la vagina como un medio de transporte para el ingreso de lo prohibido. Así se introducen elementos al penal sin que la requisa los encuentre. Sin embargo, existen también otras opciones, como puede ser el pago de coimas o de porcentajes en la puerta de cualquier cosa que se quieren ingresar.

Claudio.— Está rebueno viste porque tenés la posibilidad de tener un rato a solas, de poder hacer lo que quieras, tenés sexo, charlas, o no charlas, pero eso te cambia, cuando mi viejo estaba en cana eso no existía imagínate, y ahí una re abstinencia, o se resolvía de otra manera.

Como vemos en el relato de Claudio, un detenido de 30 años, esa intimidad que se construye en los encuentros íntimos implica un espacio para compartir de forma aislada con otra persona. En este sentido, si bien el motivo principal es el de tener relaciones sexuales, la intimidad se transforma en una dimensión emotiva y compleja por el hecho de compartir un paréntesis de la cárcel. La necesidad de un espacio a solas, lejos de otros detenidos y de las lógicas *tumberas*, se convierte en algo que ellos mismos cuidan y promueven, motivo por el cual se generan además formas informales de acceder a estas visitas.

Ezequiel.— Yo tengo visita los domingos, me viene a ver siempre la misma piba, me trae para fumar, tenemos relaciones sexuales y pasamos un rato ahí, boludeando, está bueno.

Todas las visitas, y no solo las visitas íntimas, son el momento en que los detenidos encuentran para sentir: “De lunes a viernes no se puede sentir, pero llega el sábado, y explota ese ratito de sentimientos que no te entra en el cuerpo” comenta Héctor. La pena privativa de la libertad afecta y limita el cuerpo y la sexualidad. Entonces, no solo se modifica la posibilidad específica de acceder a una vida sexual más activa y con personas fuera del penal, sino que con la existencia de la visita íntima se ven atravesadas las emociones, los vínculos con el afuera, las redes sociales, el trabajo al interior de la cárcel —pensando a la visita como espacio de trabajo. Esto implica además una nueva diferenciación, ya que cobra relevancia la distinción entre aquellos que tienen cotidianamente visitas y aquellos que no las tienen, en la distribución de poder y en las relaciones intracarcelarias.

#### Tramitando la sexualidad

Al igual que Miguez (2008) buscamos aquí pensar la regulación de la sexualidad en relación a los vínculos cotidianos y las relaciones de jerarquía y de poder al interior de la cárcel. Este autor, desarrolla la forma en que *presos viejos* toman *de punto* a otros detenidos y abusan sexualmente de ellos, como una forma de manifestar su autoridad. También lo vemos en las conversaciones que establecimos con los detenidos, que manifiestan que esta práctica implicaba una imposición hacia otros con la cual no están de acuerdo; y así, “a través de esas violaciones, los detenidos más viejos marcaban la cancha” nos indica Pablo. Esto sucedía sobre todo frente a otros más jóvenes, vulnerables o estereotipados por rasgos “más femeninos” según sus propias palabras. El resto de los detenidos no veían con malos ojos y no reconocían a esta forma de proceder como una violación, sino que eran dinámicas cotidianas y comunes.

Julio.— Antes era así, un preso viejo, con autoridad, esos que tenían mil años ahí adentro, te manejaban el penal y también violaban a los guachines más pibitos que llegaban, los carilindos. Pero funcionaba así, eras el punto, después otro, y mostraba autoridad, no es que “ay, este es retrolo”, no, le tenías miedo por eso, era como cuando mea un perro, era su territorio.

Sin embargo, estas prácticas se han ido modificando a partir de la existencia de las visitas íntimas de manera extendida. Entonces, los detenidos manifiestan que *antes* se estructuraba la vida sexual a través de la violencia y la imposición de aquellos *viejos que manejaban el penal*. Esas violaciones, se concebían como una forma de manifestar la virilidad y así confirmaba su masculinidad y su jerarquía en el penal (Algranti, 2012).

Además, esos detenidos que decidían y abusaban de otros no eran vistos o considerados como homosexuales. No temían por ello tampoco, ya que se veía como

una manera de confirmar el lugar de poder en la cárcel. Había además una dimensión de la posesión, a esos *pibitos*, uno los *tenía*, incluso se generaban disputas por determinado detenido que podía conducir a grandes conflictos entre *presos viejos*. Así, manejar la cárcel tenía una dimensión sexual que giraba en torno a la propiedad y el poder. Entonces, las descripciones que Miguez elabora tienen una consistencia práctica en aquellas formas de vincularse, aunque las modificaciones en la reglamentación y la organización de la vida sexual en las cárceles han modificado los vínculos en general y la forma en que los detenidos tramitan su sexualidad.

Esos encuentros íntimos, que cada vez se extienden a más penales y se pueden conseguir en menor tiempo, son una dimensión fundamental de la sociabilidad para los detenidos. El acceso a celulares mediante vías informales, a diferentes chats por parte de las personas privadas de su libertad, generan otras formas de conseguir que quienes visiten la cárcel tengan encuentros sexuales. Y allí lo interesante es ver que eso genera una reestructuración de los vínculos hacia fuera pero también hacia dentro de la cárcel.

Poder verse con otra gente desarticula aquellos roles que describíamos. El poder de *los viejos* que toman *de punto* a otros más jóvenes se pone en jaque. En las descripciones de los detenidos entonces, ya no aparecen las violaciones como formas extendidas y cotidianas de ejercicio de poder, aunque eso no anula su existencia. Son ellos -los detenidos- los que localizan que, la visita íntima, ha llegado para transformar esas formas de vincularse.

Pablo.— Y yo me masturbaba, me da vergüenza, pero es así. Pero antes sí, había violaciones. Ahora eso no lo ves, porque hay visita, porque te ves con gente de afuera.

Con lo recién mencionado, no intentamos caer en una concepción mecánica de sexualidad y la violencia, como si el placer y las relaciones de poder se vincularan únicamente con una dimensión biológica de la necesidad. Lo que aquí se intenta hacer es poner en vinculación una reglamentación, una ley, y la extensión de una práctica en la cárcel, con dimensiones de la sexualidad, el cuerpo y las relaciones entre detenidos. Entonces, las posibilidades de acceso más o menos limitadas a estas visitas, implican consecuencias efectivas donde también ocupan un rol fundamental el deseo, la adrenalina y el afecto para ellos.

En lo concreto, lo que vemos es que el aumento de las posibilidades de acceder a estos encuentros implica en sus propios discursos una liberación del cuerpo, una nueva forma de vivir esa sexualidad que, anteriormente, estaba limitada. Y, por último, y no por ello menos importante, que estos cambios han modificado las relaciones de poder entre detenidos al interior de la cárcel.

### Estéticas tumberas

En torno a la estética en la cárcel existen reglas a seguir y, por ende, no es un elemento que queda al libre albedrío. El cuidado de uno mismo es fundamental, hay

modas en la vestimenta y los peinados, algunas compartidas con *la calle* y otras específicas de la cárcel. En las mismas, habitan diferencias generacionales, corporales, de clase, y demás. Se ponen en juego así, diferentes masculinidades circulantes en la cárcel.

Lo típico, lo más usado y lo cotidiano es la ropa deportiva. Sin embargo, hay distinciones de *prolijidad* y *limpieza* que resultan fundamentales en la construcción de esa estética. Esas categorías de *limpieza* y *prolijidad* son utilizadas y reivindicadas en el cotidiano, porque marcan una distinción fundamental del respeto, sobre todo si implica una relación con alguien de afuera de la cárcel: por trabajo, en la escuela, en la visita.

Sin embargo, en muchas de esas ocasiones, los jeans y las camisas más arregladas pueden ser vistas sobre todo en los más jóvenes. Hay algo que, desde el primer momento, en la cárcel no puede fallar: las zapatillas. *Buenas zapatillas y bien limpias*, eso no se negocia y es, además, lo primero que miran a cualquier persona.

Tomás (detenido de 26 años).— Hay que distinguir entre un buen conjunto o unas buenas zapas, no es que por tener ropa deportiva es igual. Una camiseta de fútbol lo mismo se ve si está cheta o no, los colores, la calidad.

Hay entonces una construcción estética de esa masculinidad, que además se representa con otros elementos además de la vestimenta: las cejas depiladas y finas, prolijas y alineadas, el pelo corto, prolijo, rapado en sus costados, con diseños realizados con las máquinas de cortar el pelo, etc. Estas masculinidades de la cárcel de varones se comparten, en varios de sus rasgos, con aquellas que circulan en otros espacios: “yo cuando salí me vestía igual, lo que pasa que acá también tenés que darle más bola, tenés más tiempo para eso también” (Juan, detenido de 22 años).

En este sentido, no es una contradicción con hacer ejercicio, buscar musculatura y fortaleza. Sino que hay diferentes parámetros de masculinidades circulantes que permanentemente se complementan. Lo que no puede negociarse es la capacidad de *bancársela* y *hacerse respetar* cuando es necesario hacerlo. Es decir, esas masculinidades del cuidado deben convivir con usos *tumberos* de la masculinidad: pelear si hay que pelear, defenderse verbalmente, no dejarse faltar el respeto, etc.

Juan.— A nosotros nos importa cómo nos vemos, además te sacas fotos, que te sirven para que después te vengan a ver, hay que tirar facha. No es solo algo para acá dentro porque hay pibas que les gustan y vienen a la visita.

Como decíamos, la aparición de la visita íntima influye en varios sentidos. Con la aparición de los teléfonos de manera cotidiana y el acceso a redes sociales para entablar vínculos con mujeres por parte de los detenidos los sentidos de ese cuidado del cuerpo y de cómo ellos se ven cobran un lugar central. Así, construir una imagen de fortaleza varonil se ve complementada con una preocupación estética diferente. Ambas conviven de manera cotidiana sobre todo en los más jóvenes, aunque los más grandes también forman parte de ello, pero implica otra dinámica

en la que, por lo general, los más jóvenes se mueven con más soltura. Subir o postear una foto, pasarla por redes sociales, seducir, invitar más activamente mujeres a verlos y demás.

### Homosexualidad y roles de género

La homosexualidad en la cárcel de varones puede pensarse con un doble sentido. Aparece una dimensión de lo ajeno, de un *otro*, el *puto*, que es fácil de localizar, delimitar y de situar en la cárcel. Pero existe también otra cuestión que pone a la sexualidad y la masculinidad de todos esos varones en tela de juicio, que los incomoda.

Ahora bien, existen unidades en los cuales hay pabellones específicos para personas que se consideran, autoperciben o son etiquetadas como homosexuales. Muchos detenidos defienden la idea de que es mejor aquella división de pabellones ya que, por las lógicas carcelarias, si *salta la ficha*<sup>11</sup> se convierten en *mula*, lo cual implica obligarlo a realizar aquellas tareas que socialmente se piensan y se designan a los roles femeninos.

Respecto de esto último, la forma en que se relaciona la sexualidad con aquello que es definido como lo femenino y lo masculino se despliega en el cotidiano de los varones que son vistos como varones *bien machos* y en los varones *putos*. La sexualidad y la identidad de género se entrelazan en sus categorías y de allí se desprenden una serie de prácticas, dinámicas y roles que un detenido *está obligado* a respetar. Así, un varón gay *tiene que* hacer tareas que no hace otro detenido que sí cumple con los atributos de masculinidad que son reivindicados en la cárcel. Así, se designan tareas como lavar, planchar, cocinar y limpiar a los gays.

Ahora bien, pareciera convivir una estética doble, ya que, por un lado, aquellos que “se cuidan, se cortan el pelo, la barba, que no tienen pelo en el cuerpo son poco varoniles” (Pablo) y etiquetados también como los *facheritos*. Pero a la vez, parece existir una nueva estética, sobre todo en los más jóvenes, alrededor del cuidado de uno mismo. Sin embargo, persiste la idea de la imagen varonil: “tenés que ser así rústico viste, no mostrar debilidad, muy varonil tenés que ser” (Pablo).

Como ellos mismos representan, hay una línea que divide aquella preocupación estética de los más jóvenes por la vestimenta con aquella categoría que pone en juego la sexualidad, porque las primeras tienen que estar en constante juego con aquellas masculinidades más *tumberas*, que son las de *ser varonil, bancársela y hacerse respetar* (Oleastro, 2017).

Estos elementos de la masculinidad y la homosexualidad se vieron desafiados en la aparición de la visita íntima, básicamente porque las relaciones de poder y autoridad comenzar a estructurarse de otra manera. Entonces, si bien antes un *preso viejo* abusaba de otro como ejercicio de su dominio en un penal, y no era concebido como un acto que expresara homosexualidad, ahora se abre la posibilidad de encontrarse con mujeres semanalmente que vienen de afuera del penal o de otros penales.

---

11. *Darse cuenta*



Antes, como describen los detenidos, mirar a los demás era un problema práctico y cotidiano, porque no había acceso a relaciones sexuales y eran únicamente varones con los que ellos se vinculaban a diario. Admiten, entonces, de manera avergonzada, haber mirado a otros varones que presentaban características *más femeninas*, aunque esto no implicara una actitud homosexual, o no implicara que siguiera luego algún tipo de acto. Al contrario, esas expresiones de deseo eran rápidamente reprimidas, como menciona Pablo, a partir de un asentamiento de la virilidad, se marcaba cómo ese otro varón más femenino no estaba siendo lo suficientemente *macho*, como una forma de afirmar la masculinidad propia a partir del degradamiento del otro –varón–.

Así, el deseo se mueve de aquel lugar rígido y empiezan a aparecer ciertas flexibilidades. En un contexto donde no se permitían los encuentros sexuales a los detenidos con gente que no estuviese allí, permitía ciertos grises en esas sexualidades. Mirar no se asociaba necesariamente a la homosexualidad, y el abuso de un varón a otro implicaba un ejercicio de poder y no un acto homosexual, según expresan varios detenidos. Sin caer en perspectivas biologicistas del deseo y el desahogo sexual, entendemos que los marcos normativos influyen en los vínculos al interior de la cárcel y que esto ayuda y moldea también muchos significantes que los propios agentes producen y reproducen. Entonces, la aparición de la visita íntima no solo regula los encuentros con mujeres que están fuera de ese penal, sino que además reacomoda los vínculos de poder entre los varones detenidos.

En este marco, la homosexualidad empieza a ser desplazada a los márgenes, a espacios específicos, delimitados: pabellones designados y tareas a realizar. “Además baja el nivel de violaciones”, agrega Héctor, “cambia la forma en que se gobierna la cárcel, los presos viejos ya no se manejan así, no se permite, ahora hay otras cosas”. Y, en la práctica, la mayoría de los detenidos accede con mayor o menor frecuencia a visitas con mujeres que ingresan al penal con tal motivo.

Ezequiel.— ¿Viste el pelado? El que me hizo el tatuaje y dibujaba un par de cosas. Bueno ese era puto y lo fletamos del pabellón.

Es interesante remarcar la diferencia en este sentido con la cárcel de mujeres, ya que no existen los mismos vínculos sexo-afectivos que en ellas. En el caso de los varones la homosexualidad o cualquier derivante de ella aparece más restringido y vetado, no suelen convivir en parejas como lo hacen las mujeres detenidas (Ojeda, 2013).

Entonces, los roles que operan alrededor de lo masculino y lo femenino se ponen en juego en el etiquetamiento de los gays, y traen consigo una serie de prácticas, tareas y dinámicas designadas. Además, ponen en juego las masculinidades circulantes en la cárcel de varones de manera tal que, si bien hay dimensiones del cuidado de uno mismo y de una estética menos ortodoxa del *macho* y *varonil*, esta debe ser combinada con elementos *tumberos* para no caer en esa deslegitimación. La sexualidad oficial se vive a través de *la visita íntima* con mujeres, sean de otro penal o de la calle, quien no accede a estas o *es palia*<sup>12</sup>, o *es puto*.

12. Palia significa huérfano de familia, que nadie te va a ver y visitar.

## Reflexiones finales

Lo que aquí hemos propuesto, es un análisis sobre la sexualidad, las masculinidades y los vínculos entre varones detenidos en relación a los vínculos con el afuera, comprendiendo la cárcel y sus relaciones desde todo aquel entramado (Ferrecchio, 2015; Pereyra Iraola 2017; Godoi, 2017). Asimismo, invitamos a pensar estos temas a partir de un cambio legislativo que trae consigo un nuevo acceso, una nueva práctica en las cárceles de nuestro país.

Entonces, a partir de la aparición de la visita íntima, analizamos la forma en que no solo se fueron transformando las relaciones sexuales por la posibilidad de tener relaciones sexuales con personas de afuera del penal o de otros penales, sino también los vínculos entre los propios detenidos. Se ponen en juego otras formas de tramitar las masculinidades y las sexualidades, así como las relaciones de poder y autoridad entre detenidos viejos y el resto.

El castigo a través del cuerpo, la vida sexual restringida, eran y son formas en que la pena privativa de la libertad atraviesa a esos varones. A partir de la incorporación en la Ley de Ejecución Penal la figura de los encuentros íntimos se reorganiza y reestructura, con sus reglas y sus requerimientos, pero trae consigo una nueva forma de vivir y atravesar las relaciones y los vínculos sexuales en la cárcel.

Lo estético, las redes sociales, los chats, la búsqueda de seducción, de visitas, de mujeres que vayan al penal para tener relaciones sexuales. Todos estos elementos modifican el cotidiano en la cárcel. Implica, además, una reestructuración de la homosexualidad: cómo se concibe, cómo se vive y cómo se trata por el resto. Vinculada a los roles establecidos socialmente de lo que supuestamente es femenino y masculino, los gays terminan siendo desplazados a tareas específicas que deberían ser de mujer, y a espacios específicos y designados: sus propios pabellones.

Aquellos presos viejos que solían abusar a otros varones más femeninos o jóvenes como forma de poder en la cárcel ya no existen como forma dominante o primordial de ejercicio de autoridad. La organización y la gobernabilidad opera de otra manera y, el acceso semanal y más o menos cotidiano a relaciones sexuales con mujeres implica, en la práctica, otra forma de organizar la vida sexual carcelaria. La familia, los afectos, las emociones; las múltiples formas de vinculación con el afuera, a través de información, de bienes materiales (Godoi, 2017) y a través de la comunicación constante son parte constitutiva de la cárcel. Desde las casas, los traslados y las filas de las visitas hasta las requisas y los encuentros, la familia, las parejas y todas/os las/os visitantes hacen al funcionamiento actual de la cárcel.

Cabe hacer una reflexión final, ser mujer e investigar temas de sexualidad y masculinidad en la cárcel de varones involucra tensiones y dificultades que invitan a la reflexividad metodológica. Implica poner al otro y ponerse en lugares incómodos, implica incluso, un desafío corporal. Sin embargo, fue a través del trabajo cotidiano, de la construcción de la confianza y de la herramienta etnográfica que, de alguna manera, se han intentado aquí sortear esos obstáculos. Pensar la cárcel de varones desde una perspectiva de géneros implica entonces, no sólo una complejidad analítica y metodológica sino también un desafío político.

## Referencias bibliográficas

- Algranti, Joaquín (2012). “¡Cuando ellos tengan dos mil años, hablamos!” Sociología de los capellanes en las cárceles bonaerenses. Universidad de Buenos Aires (Argentina). *Question*—Vol. 1, N.º 36.
- Archetti, Eduardo (2003). *Masculinidades. Fútbol, polo y tango en la Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Bourgois, Philippe (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Comfort, Megan (2003). “In the tube at San Quentin: The “secondary prisonization” of women visiting inmates”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 32(1), 77-107.
- Comfort, Megan (2007). *Doing Time Together. Love and Family in the Shadow of the Prison*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ferreccio, Vanina (2015). “Familiares de detenidos: exploraciones en torno a prácticas de equilibrio institucional en prisiones de Santa Fe, Argentina”, *Espacio abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología*, 24(1), 113-144.
- Garland, David (2011). “Los conceptos de cultura en la sociología del castigo”, en *Delito y Sociedad: Revista de Ciencias Sociales*, (30), 7-32.
- Garland, David (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Gedisa.
- Garriga Zucal, José (2005). “*Soy Macho porque me la aguanto*”. Etnografía de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino. En *Hinchadas*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 39-58.
- Gasparin, Inés (2017). *Mujeres penitenciarias. El trabajo en pabellones de una unidad de mujeres de La Plata desde la perspectiva de las agentes del Servicio Penitenciario Bonaerense*. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Godoi, Rafael (2016). “Vasos comunicantes, fluxos penitenciários: entre dentro e fora das prisões de São Paulo”, *Vivência: Revista De Antropologia*, N° 1.
- Kimmel, Michael (1994). “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”. En Valdes, Teresa y José Olavarría (comps) *Masculinidad/es: poder y crisis*. Chile, FLACSO: Ediciones De las Mujeres N°24, pp. 49-62.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México, Taurus.
- Lamas, Marta (2013) [1996]. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas compilación y edición. Programa Universitario de estudios de Género. México, Miguel Ángel Porrúa.
- Malacalza, Laurana (2015). “Mujeres en prisión: las violencias invisibilizadas”, en *Circuitos carcelarios. Estudios sobre la cárcel argentina*. Compilado por Rodríguez, E., Racioppe, B., & Porta, P. La Plata, EPC, pp. 115-138.
- Martino, Mónica Viviana (2015). *Las cárceles federales argentinas. Su historia desde 1553 hasta la actualidad*. Argentina, Revista Pensamiento Penal.
- Malinowski, Bronislaw (1986) “Introducción: “Objeto, Método y Finalidad de esta Investigación”, en *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Miguez, Daniel (2008). “Delito y Cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal

urbana". Buenos Aires, Biblos.

Ojeda, Natalia (2013). "Cárcel de mujeres". Una mirada etnográfica sobre las relaciones afectivas en un establecimiento carcelario de mediana seguridad en Argentina. Colombia, Revista Sociedad y Economía, núm. 25, julio-diciembre, 2013, pp. 237-254.

Ojeda, Natalia (2017). "Las implicancias del castigo. Un estudio etnográfico en una cárcel de mujeres en Argentina". Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Vox Juris, 33(1), 10.

Olavarría, José (2001). "Hombres, identidades y violencia de género". Revista de la Academia. N 6, 101 – 127.

Oleastro, Inés (2017) Masculinidades tumberas. Un estudio de género en cárceles de varones de la Provincia de Buenos Aires (Tesis de grado). Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Licenciada en Sociología.

Palermo Hernán (2017). La producción de la masculinidad en el trabajo petrolero. Buenos Aires, Biblos.

Pereyra Iraola, Victoria (2017). "(In) movilidades en torno al espacio carcelario: relaciones de género y gobernabilidad en cárceles federales en Buenos Aires", Revista Transporte y Territorio N°16, pp. 93-111.

Rodríguez Alzueta, Esteban (2014). Temor y Control. La gestión de la inseguridad como forma de gobierno. Buenos Aires, Futuro Anterior colecciones.

Rodríguez Alzueta, Esteban y Viegas Barriga, Fabián (editores) (2015). Circuitos carcelarios. Estudios sobre la cárcel en Argentina. Argentina, EPC.

Rossi, Agustina (2014). "La reja pegada a la espalda. Las marcas del encierro y la integración comunitaria en palabras de sus protagonistas". Tesina de grado: Lic. en Sociología Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Rostaing, Corinne (1996). Les relations entre surveillantes et détenues. en Faugeron C.,

Chau Ve Net, A., Combesie, Ph. Approches de la prison. Ottawa, Les presses

de l'u ni ver sitè d'O ttawa.

Sirimarco, Mariana (2010). "Desfiles, marchas, venias y saludos. El cuerpo como sujeto de conocimiento en la formación policial". En: Citro, S. (coord.). *Cuerpos plurales*. Buenos Aire, Biblos.

Sykes, Gresham (1958). The society of captives: A study of a maximum-security prison. Princeton, Princeton University Press.

# ARTÍCULOS



# La economía del conocimiento y sus culturas

## *Tecnologías neoliberales y reterritorializaciones en América Latina*

POR ROSEMARY J. COOMBE<sup>1</sup>

### Resumen

Los bienes culturales son cada vez más significativos bajo las condiciones neoliberales de la reestructuración regulatoria que favorecen la inversión en capital informacional en las llamadas “economías del conocimiento”. La argumentación de este artículo se presenta como un análisis crítico y multiescalar de la reciente investigación etnográfica en contextos latinoamericanos en los cuales podemos reconocer las maneras y medios a través de los cuales el comercio internacional, la propiedad intelectual y los regímenes de la biodiversidad han influido en las representaciones y la administración del conocimiento efectuando nuevas formas de espacialización. Colectivos sociales indígenas constituidos como comunidades autogerenciadas han adoptado actitudes de posesión, si no necesariamente de propiedad, respecto del conocimiento tradicional, los recursos genéticos de las plantas y las fuentes alimentarias, y han aprendido a marcar los bienes y los servicios de modo que se puedan identificar las condiciones culturalmente específicas de su origen. Pero en la medida en que las comunidades culturizadas se convierten en súbditos del gobierno neoliberal, son invitadas a proyectar sus capacidades distintivas de modo que se vuelvan económica y políticamente legibles para los nuevos interlocutores. Esto ha provocado nuevas formas de reflexión en torno a las capacidades, bienes, valores y normas, y ha provisto nuevas fuentes de luchas fundadas en los derechos en un campo emergente de políticas culturales, en el cual el multiculturalismo se vernaculariza en mercados más arraigados y sitios políticos más pluralistas. *Palabras clave: Biodiversidad, Propiedad cultural, Propiedad intelectual, Conocimiento tradicional, América Latina.*



1. Esta obra cae bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional © Rosemary J. Coombe, York University. Publicación original del artículo “The knowledge economy and its cultures Neoliberal technologies and Latin American reterritorializations”, *HAU Journal of Ethnographic Theory* (6) 3, 2016, pp. 247-275. Etnografías Contemporáneas agradece al equipo editorial de la Revista HAU y a la autora por ceder los derechos del artículo para su publicación en español.

## Abstract

Cultural goods are increasingly significant under neoliberal conditions of regulatory restructuring that favor investments in informational capital in so-called “knowledge economies.” The argument is presented through a critical multiscalar survey of recent ethnographic research in Latin American contexts in which we can trace the ways and means through which international trade, intellectual property, and biodiversity regimes have influenced representations and management of knowledge to effect new forms of spatialization. Indigenous social collectives constituted as self-managing communities have embraced possessive, if not necessarily proprietary, attitudes toward traditional knowledge, plant genetic resources, and food sources, learning to mark goods and services to indicate culturally specific conditions of origin. As culturalized communities become subjects of neoliberal government, however, they are called upon to project their distinctive assets so as to make them politically and economically legible to new interlocutors. This has provoked new forms of reflexivity around assets, goods, values, and norms, and provided new resources for rights-based struggles in an emerging field of cultural politics in which neoliberal multiculturalism is vernacularized in more embedded markets and more pluralist polities. Key words: Biodiversity, Cultural Property, Intellectual Property, Traditional Knowledge, Latin America.

Durante mucho tiempo, los antropólogos lingüistas han intentado comprender “cómo las nociones de diferencia se ven imbricadas en los proyectos de mercado” (Reyes 2014: 370) y la diversificación de las formas y los valores de la mercancía en las economías del conocimiento contemporáneas. En este artículo, prolongo esta línea de investigación mediante la exploración de los modos en que se han retomado en América Latina en el último cuarto de siglo las formas legales y políticas del capitalismo informacional que suministran los regímenes de políticas globales que valorizan la diversidad lingüística y cultural.<sup>2</sup> Esta era estuvo marcada por una

---

2. Este ensayo no presenta los resultados de un solo estudio de caso, sino que plantea una provocación a la indagación lingüística y etnográfica en un terreno delineado por la política neoliberal transnacional en el cual se evocan, provocan y promulgan performativamente, con el fin de hacer trabajo político, vínculos posesivos con la cultura. El mismo deriva de un proyecto de investigación que comenzó explorando la globalización de la propiedad intelectual, se deslizó hacia las políticas ambientales en torno al conocimiento “tradicional”, siguiendo los debates del Convenio sobre la Diversidad Biológica y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual y el desarrollo de los regímenes de la UNESCO para “salvaguardar” la herencia cultural intangible bajo la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. El trabajo involucra una etnografía institucional multisituada en distintos niveles. Además de trabajo de archivo y etnografía institucional, he realizado estudios sobre la herencia a nivel de comunidades con pueblos originarios de Canadá y mis estudiantes de posgrado han realizado trabajo de campo y pasantías con ONG autóctonas en algunos de los lugares que considero pertinentes. Sin embargo, puesto que el trabajo es comparativo, me apoyo sobre el trabajo de campo empírico y las publicaciones de muchos otros antropólogos y geógrafos para mis evaluaciones sobre cómo la intersección de estas fuerzas transnacionales actúa en contextos locales particulares. El volumen por publicarse se titula provisionalmente *Informational capital and its cultures: Neoliberalism and the proprietary imagination*.



gran expansión de los regímenes de comercio global; la ampliación de los derechos de propiedad intelectual (PI) con vigencia internacional para proteger los recursos genéticos y reconocer el conocimiento tradicional (CT); nuevas protecciones ambientales para la diversidad biológica; y proyectos de desarrollo transnacionales que buscaban enmarcar el conocimiento cultural como bienes patrimoniales. En el proceso, se han configurado en términos neoliberales grupos sociales indígenas como comunidades responsables poseedoras de derechos de propiedad sobre recursos que están cada vez más motivados para culturizar.

Este ensayo está en deuda con el trabajo pionero de Susan Gal, el cual nos movió a considerar más cuidadosamente cómo logra lingüísticamente la mercantilización cultural, prestando atención a las políticas de las ideologías del lenguaje, la relación dialéctica entre discursos hegemónicos y contrahegemónicos y el trabajo de traducción, bajo condiciones que valorizan la diversidad (Gal 1989, 2015; Gal & Irvine 2000). Encaro este desafío mediante la consideración de la fuerza constitutiva del lenguaje y la práctica lingüística en la expansión del capitalismo informacional. El lenguaje se ha convertido en un objeto de intervención gubernamental y un apoderado o índice legitimador para localizar y afirmar formas de distinción cultural. La introducción de las economías del conocimiento es lograda mediante tecnologías gubernamentales neoliberales que funcionan como géneros especializados para manejar la diversidad cultural como un recurso. Dichos géneros ofrecen oportunidades retóricas y tecnológicas para expresar formas colectivas de autonomía que desafían la lógica neoliberal del capitalismo informacional. Por otra parte, cuando el lenguaje se convierte en una medida significativa de diversidad, los términos semánticos devienen símbolos clave en disputas políticas por definir los significados y objetivos del gobierno cultural de la comunidad. En última instancia, sugiero que necesitamos menos crítica distanciada de las relaciones entre neoliberalismo e identidades culturales y más trabajo etnográfico que explore el espacio abierto por las políticas de la economía del conocimiento y las potencialidades de las formas neoliberales de gobierno para proyectos subalternos situados.

La argumentación de este artículo no está construida sobre un estudio de caso particular, sino a través de un sondeo crítico multiescalar de investigaciones etnográficas recientes en contextos latinoamericanos en los cuales podemos rastrear los modos y medios a través de los cuales los regímenes internacionales de comercio, biodiversidad y PI han modelado representaciones y la administración del conocimiento cultural generando nuevas formas de territorialización regional. El análisis procede de un modo cronológico, de explicaciones más teóricas del neoliberalismo y cambios generales globales tempranos en las normas de política, a la exploración de las maneras en que estos fueron retomados en proyectos transnacionales situados en América Latina, adaptados a cuestiones específicas, y utilizados para articular nuevas formas de autonomía. Debería resultar claro que la relación entre normas de política global y proyectos locales nunca es unidireccional: las normas, protocolos y tecnologías comunitarias frecuentemente alcanzan a su vez una escala que les permite influir en las prácticas de política transnacional.

Procedo del siguiente modo. Primero, sitúo estos desarrollos generales en una economía política global cambiante caracterizada por la reestructuración regulatoria y

la necesidad de nuevas tecnologías de subjetivación en el llamado “neoliberalismo diferenciado” (Brenner, Peck & Theodore, 2010), sugiriendo que las extensiones de la forma de la mercancía hacia campos culturales locales promueven nuevas formas de articulación y afirmación política, y ofrezco una visión de conjunto de estos procesos en América Latina. Presento prácticas de etnodesarrollo motivadas internacionalmente a comienzos de la década de 1990, las cuales estandarizaron las prácticas para hacer legible la cultura, y sugiero que las potencialidades de estas tecnologías fueron adaptadas en luchas fundadas en los derechos para promover aspiraciones de desarrollo indígenas alternativas e influyentes. Luego, sintetizo cómo los procesos de expansión global de la PI (incluyendo la incorporación de recursos de la genética de las plantas y el potencial reconocimiento del CT) fueron resistidos en la región por pueblos indígenas cada vez más organizados. Al mismo tiempo, muestro cómo la investigación científica y las políticas de las ONG articularon nuevas configuraciones del lenguaje, la cultura y la diversidad genética para forjar el objeto político de la diversidad biocultural -una forma híbrida que combinó bienes naturales, culturales e informacionales en un ensamble dinámico y permitió que las prácticas y protocolos culturales indígenas se convirtieran en modelos internacionalmente significativos para gobiernos y políticas locales. Por último, muestro cómo las indicaciones geográficas y otras marcas que indican condiciones de origen (MICO) -vehículos de la PI que funcionan mediante géneros de discurso usados para diferenciar bienes en los mercados- ahora son utilizados para comunicar normas y valores alternativos en nuevas formas de diferenciación territorial regional-.

### Neoliberalismo, gubernamentalidad y la comunidad cultural

Los académico críticos entienden cada vez más al neoliberalismo no como una ideología o un proceso de retirada del Estado, sino como una reconfiguración del Estado mediante proyectos de reestructuración regulatoria en los cuales nuevas autoridades ejercen poderes gubernamentales (Braithwaite 2008; Grabosky 2013; Drahos 2014), lo cual tiende a intensificar el desarrollo desigual y a crear nuevas formas de territorialización (Brenner, Peck, & Theodore 2010: 184). Este “neoliberalismo diferenciado” enfatiza las relaciones basadas en el mercado -propiedad, contrato, y prácticas intensificadas de estandarización, certificación e inspección, que dan lugar a formas interrelacionadas de intercambio global y gobierno local- en las cuales el gobierno efectivo es medido a partir de la administración de bienes (Comaroff 2011). El neoliberalismo también está marcado por nuevas formas de subjetivación ya que las autoridades transnacionales convierten a los sujetos colectivos en blancos de poder gubernamental, al reconocer a las comunidades como sujetos responsables (Creed 2006; Miller & Rose 2008; Brenner, Peck & Theodore 2010; Rose & Miller 2010; Coombe 2011b; Coombe & Weiss 2015). El teórico de estudios culturales Tony Bennett identificó proféticamente el surgimiento en el siglo XXI de una forma constitutiva de racionalidad gubernamental enfocada en la movilización de comunidades autorreguladas cuyo vínculo con las identidades y los

bienes culturales necesitaban ser cultivados (Bennett 2000: 1421–23).

Los bienes culturales son recursos cada vez más significativos (Coombe 2009) ante las condiciones de la reestructuración regulatoria que favorecen mejores inversiones en capital informacional -formas de bienes intangibles que pueden ser utilizados para la inversión, el intercambio y la captación de rentas en las economías de mercado. Los recursos comunicativos y los medios de reproducción social pueden ser entendidos como un capital social sobre el cual se debería invertir para promover nuevas formas de acumulación. La cultura se materializa y anima como una base de bienes que puede ser aprovechada competitivamente por las comunidades para comercializar lugares, bienes y experiencias distintivas. La apariencia de poseer distinción cultural también ofrece garantía para atraer inversiones de desarrollo y atraer la atención, lo cual exige con más urgencia hacer legibles los bienes culturales para nuevos públicos e interlocutores.

Al delinear algunos de los contornos de esta economía política de “cultura” comunitaria, respondo a la demanda más amplia de mayor especificidad en la antropología del neoliberalismo (Li 2007; Clarke 2008; Ferguson 2009; Gershon 2011). Si, en una corriente de la ciencia social, se percibe al neoliberalismo como transformando el modo en que se posee, produce, circula y legitima el conocimiento (Inda 2005), en otras este es explorado como una historia de tecnologías gubernamentales (Busch 2010). Aquí exploro una intersección particular de estas tendencias, en ámbitos en los que el conocimiento cultural es aprovechado mediante nuevas tecnologías de subjetivación (Ong 2007; Hilgers 2010), disponibles en ámbitos internacionales de la política. Como argumenté en otro lugar, sin embargo, los principios de la política internacional y los medios tecnológicos mediante los cuales son ampliados pueden ser adoptados y adaptados por movimientos sociales y comunidades recientemente “empoderadas” que pueden usar estas tecnologías gubernamentales para afirmar aspiraciones e imaginarios que exceden un cálculo neoliberal (Coombe 2011a, 2011b, 2017; Coombe & Weiss 2015).

Estos proyectos de gubernamentalidad son llevados a cabo mediante instituciones de alcance global y las redes de activismo transnacionales. Este trabajo no es llevado a cabo primordialmente por los Estados (los cuales a menudo se oponen a la implementación de dichas políticas), sino por organizaciones multilaterales, ONG, y nuevos movimientos sociales, que juegan papeles constitutivos en los procesos mediante los cuales las personas se llegan a identificar como indígenas, y comprenden que son poseedoras de CT o que constituyen comunidades locales culturalmente distintivas (Coombe, Malik, & Griebel 2017). Los recursos culturales son evaluados, monitoreados, inventariados, y certificados como nuevos bienes, servicios y mercados por agentes multilaterales, ONG locales y transnacionales, nuevos movimientos sociales y poderes tanto empresariales como estatales. La extensión de los derechos de propiedad a nuevas formas de mercantilización permite -a la vez que puede servir para obstruir- la integración al mercado global; los esfuerzos por integrar relaciones universalizadas de intercambio fundadas en el mercado a menudo se enfrentan con nuevas afirmaciones de especificidad local, autonomía y movimientos de base local (Prudham & Coleman 2011) en el doble movimiento de la mercancía (Polanyi [1944] 2003).

El neoliberalismo de América Latina, por ejemplo, fue asociado con un mayor fortalecimiento del gobierno municipal, la organización de la comunidad y las instituciones colectivas, y fue vinculado con ámbitos transnacionales de poderes conectados en red. Esta redistribución formal del gobierno no “empoderó” necesariamente a los agentes locales, ya que un énfasis demasiado grande sobre las comunidades responsables también podía legitimar devoluciones de poder que conllevaban marginalización y abandono social (Hale 2011). Los procesos de descentralización, sin embargo, cuando estaban acompañados de fuentes transnacionales de sostén e instrumentos fundados en los derechos, también ofrecieron oportunidades para que las comunidades desafiaron las ortodoxias neoliberales, establecieron mayor autonomía social, expresaran y modelaran nuevas formas de ciudadanía, y reivindicaran controles locales sobre procesos de mercado en economías más integradas.

Las organizaciones comunitarias en América Latina (a menudo vinculadas a los nuevos movimientos sociales que promueven discusiones políticas de participación colectiva) se volvieron más poderosas en todos los niveles de la toma de decisiones. Los marcos regulatorios neoliberales fueron resocializados para forjar instituciones para “el intercambio de información, la transferencia de políticas y la construcción de instituciones que desafiaban la ortodoxia neoliberal a través de las alianzas orientadas hacia modelos alternativos, socialdemocráticos y/o ecosocialistas” (Yates & Bakker 2013: 76–77). Las alianzas multisectoriales y multiescalares también reestablecieron la legitimidad de formas de tecnología y gobierno arraigadas en culturas andinas, amazónicas y de otras regiones, mediante el rechazo del desarrollismo moderno, lo cual simultáneamente reconfiguró la ciudadanía en líneas pluriculturales (p. ej., Rappaport 2005; Escobar 2008; Gow 2008; Osco 2010; Walsh 2010; Erazo 2013; Natera 2013; Yates 2014; Shepherd 2010).

Estos ejemplos ilustran cómo los esfuerzos por expandir las relaciones de mercado sobre zonas de vida culturalmente definidas tienden a incitar nuevas formas de lucha, movilización del conocimiento y formación de la identidad. Somos testigos de una proliferación de proyectos de reterritorialización que son legitimados sobre la base de la diferencia cultural y motivados por principios de políticas globales en los que los sujetos colectivos se vuelven legibles como “comunidades” que mantienen bienes distintivos (Coombe 2011a, 2011b). En estos contextos, los discursos y las prácticas fundados en los derechos proveen recursos y estrategias normativas con los cuales expresar la experiencia que tienen las personas de los límites de la gubernamentalidad liberal (Coombe 2007; Li 2007; Goldstein 2012; Kingfisher & Maskovsky 2008), en especial en cuanto estas cumplen con sus demandas de participación.

## Propiedades culturales y tecnologías de legibilidad cultural

Irónicamente, la preocupación por preservar y mantener la “diversidad” frente a las fuerzas de una homogeneización global imaginada ha dotado de legitimidad a un nuevo arsenal de tecnologías de la estandarización (Busch 2011): los estándares proporcionan unos mecanismos significativos para gobernar a distancia (Gibbon & Henriksen 2012; V. Higgins & Larner 2012) que crean “un campo particular de visibilidad” (Miller & O’ Leary 1997: 239) y proveen “una plataforma para nuevas formas de autopresentación y autoevaluación” (W. Higgins & Hallstrom 2007: 685). Esto se hizo especialmente evidente en el reconocimiento por parte del Banco Mundial de los derechos, territorios y culturas de personas indígenas en América Latina a principios de la década de 1990 y las subsecuentes inversiones por parte de aquel en “etnodesarrollo” (Andolina, Radcliffe, & Laurie 2009). Basándose en investigaciones que proponían el desarrollo participativo utilizando la fuerza de los movimientos políticos comunitarios de América Latina, el Banco Mundial movilizó pueblos indígenas y apuntó sus inversiones a la cultura indígena como un medio de aliviar la pobreza rural.

Los primeros proyectos financiados por el Banco Mundial identificaron, demarcaron y registraron tierras indígenas mediante procesos que reconocían las identificaciones, la organización y la reafirmación cultural indígenas ya existentes, a la vez que alentaban otras nuevas. El primero de estos fue el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos de Ecuador de 1995, que implicó el desarrollo de capacidades locales, la regularización de la posesión de tierras, y actividades de herencia cultural. Se mapearon comunidades distintivas utilizando el lenguaje, la localización geográfica, la autoidentificación y la afiliación a una organización indígena local como indicadores de la diferencia reconocida. Los directores del proyecto indagaron con cuales bienes se identificaba la gente, comprometieron a las personas a establecer estándares de calidad para estos, identificaron canales de comercialización, y alentaron a las comunidades a poner marcas, certificados de origen o denominaciones protegidas en estos bienes. Las ONG diseñaron ejercicios de capacitación en torno a la planificación participativa y la administración de proyectos, así como ejercicios de desarrollo comunitario, etnografía y destrezas comunicacionales, con el objeto de crear una generación de líderes para mantener y reproducir estos proyectos. Los procedimientos y los parámetros de estos proyectos son ahora estándar y actualmente se reproducen a escala global a medida que se nombran y mapean más pueblos culturalmente diversos, se recolecta su conocimiento y se transforman sus productos “tradicionales” en bienes que podrían ser “protegidos” mediante la PI.

Estos proyectos fueron generalmente considerados exitosos por los expertos cuando estaban vinculados a la conservación del medio ambiente y confirmaban el conocimiento ambiental tradicional (CAT) de los pueblos indígenas en la administración de los recursos naturales (Davis & Partridge 1999). Los científicos sociales en un primer momento desestimaron la mayoría de las formas del etnodesarrollo al considerarlas como medidas despolitizadas del “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2002, 2004) -esfuerzos de comercialización cultural que se centran en

bienes indígenas como formas de capital social en manos de sujetos que fueron formados como emprendedores por expertos externos (Colloredo-Mansfeld 1998; Andolina, Radcliffe, & Laurie 2009; DeHart 2010), que no atendían cuestiones de racismo estructural. En respuesta, los pueblos indígenas -y los antropólogos que los apoyaban (p. ej., Rhoades 2006)- popularizaron el término alternativo “desarrollo con identidad”, un concepto que se relacionaba más claramente con los derechos colectivos de autodeterminación que evolucionaban simultáneamente en las negociaciones internacionales por los derechos indígenas (Tauli-Corpus 2008).

Desde el comienzo de siglo, el neoliberalismo ha sido significativamente “discontinuo” en América Latina (Goodale & Postero 2013) por proyectos políticos utópicos que redirigen las economías de mercado hacia las preocupaciones sociales y reaniman las políticas participativas “mediante procesos de autodeterminación cultural en una variedad de escalas” (Yates & Bakker 2013: 70). Estos a menudo involucran una revitalización de formas políticas “tradicionales”, incluyendo la centralidad del *ayllu* en la reforma de la tierra, conceptos de comunicación intercultural en la ciudadanía, modelos comunitarios de trabajo y modelos estructuralistas de reciprocidad social simbólica entre comunidades mediante redes de conocimiento regional. Ya sea que estos procesos sean considerados “posneoliberales” (Postero 2007; Escobar 2010; Gustafson & Fabricant 2011) o solo expresiones particulares de las maneras en que el neoliberalismo se ha “desenvuelto” en América Latina, es evidente que están surgiendo nuevos imaginarios políticos y territorializaciones bajo las condiciones del capital informacional y sus estandarizaciones.

En estas transformaciones se encuentran en funcionamiento potencialidades tecnológicas, así como también agendas políticas. En su discusión acerca de las luchas campesinas por los derechos sobre la tierra en el Paraguay rural, Gregg Hetherington (2011) reflexiona sobre la primacía que se da a la información en las prácticas de desarrollo y gobierno neoliberales, en las cuales las promesas de transparencia y de rendición de cuentas han mantenido su vitalidad mientras que otros aspectos del neoliberalismo han perdido fuerza. Bajo la “economía de la información”, la democracia y el capitalismo son ámbitos en los que las elecciones racionales que son hechas con información plena y transparente dan como resultado opciones sociales óptimas. La información, sin embargo, no consiste simplemente en un conocimiento abstraído del contexto en el que es creado; “es conocimiento en forma de mercancía” (*ibid.*: 5). El discurso en el que está presente la información adopta modelos coloniales, representacionales, tales como el mapeo, la catalogación, el registro y el archivo. Como las nuevas tecnologías habilitan nuevos medios de obtención de información para nuevas formas de acumulación de capital, la demanda de representaciones transparentes se ha multiplicado. En lugar de criticar la lógica representacional, Hetherington sugiere que “la tratemos como un hecho social, como parte del modo en que gran parte del mundo explica ahora lo real, construye relaciones sociales e instituciones, y sueña con lo posible” (*ibid.*: 7). Sus informantes campesinos no se oponían a ideas de transparencia o reforma burocrática, sino que las asumían, adoptando nuevas prácticas políticas mediante las cuales se insinuaban a sí mismos en este mismo proceso.

Las gubernamentalidades neoliberales “se obsesionan con los elementos técnicos del uso de documentos, con el desarrollo de mejores registros, mejores bases de datos, protocolos optimizados” (*ibid.*: 235 n. 17), precisamente, sugiero, a causa de la redistribución de la autoridad regulativa entre agencias públicas y privadas en múltiples escalas. Los antropólogos del neoliberalismo han abordado por mucho tiempo la reconfiguración de los poderes estatales a través del reconocimiento de las tecnologías gubernamentales (p. ej., Ong 2007) -programas rutinarios, cálculos, aparatos, técnicas, formas de examinación y procesos de evaluación, mediante los cuales se consigue “gobernar a distancia”. Esta tendencia es sin dudas evidente en los regímenes transnacionales por los cuales están regidos ahora los bienes informacionales como la biodiversidad y el CAT. Si se reclama a los Estados que ofrezcan mapas e inventarios comprobados de sus recursos de diversidad, también se espera, y a veces se requiere, que las comunidades hagan legibles para otros sus peculiaridades culturales.

El diseño y la utilización de inventarios de plantas, la certificación de especies, los contramapeos culturales, los registros del CAT, y las bases de datos de herencias son solo algunos de los géneros mediante los cuales se representan los recursos culturales y se hace legible la distinción cultural en formas propias del poder gubernamental. Ordenar a otros a “escribir las cosas y contarlas” es ejercer una forma de gobierno por medio de tecnologías (Rose & Miller 2010: 285) y géneros que ofrecen medios predecibles de organizar el conocimiento para su presentación y circulación (Gershon 2017: ch. 2). El uso de las tecnologías para estos propósitos invariablemente involucra a otras autoridades y experticias que amplían tanto las redes como las normas. Cuando los residentes de una localidad realizan la medición de su patrimonio, sus tradiciones, costumbres e identidades, inevitablemente se involucran en un proceso reflexivo y normativo. Por otro lado, la exigencia de procesos políticos participativos por parte de instituciones globales y donantes motivan discusiones que tienden a incitar a las comunidades a hacer que sus normas colectivas de gobierno sean más legibles para ellas mismas y a hacer más viables las proyecciones de legitimidad política de la comunidad. En la medida en que el capital informacional invita a la adopción de relaciones posesivas y competitivas con los bienes culturales, también estimula las consideraciones políticas en torno a los tipos de legibilidad que limitan o propician la operatoria de la comunidad. Lejos de estabilizar la información o excluir la política, las redes técnicas crean nuevos espacios para la protesta (Hetherington 2011: 8).

Los proyectos neoliberales para proteger o salvaguardar la cultura, entonces, no son meramente procesos que consisten en mercantilizar o “privatizar” un patrimonio común de bienes simbólicos, sino que involucran formas de entificación, textualización y estandarización consolidadas en géneros característicos y ejercitadas mediante nuevas formas de tecnología gubernamental. Los antropólogos se han visto urgidos a examinar el modo en que son utilizadas las tecnologías gubernamentales neoliberales, puesto que, como sugiere James Ferguson, estas pueden ser utilizadas de otro modo, “readaptadas y puestas a trabajar al servicio de proyectos políticos muy diferentes de aquellos que se asocian actualmente con esa palabra” (2009:183).

Los sujetos comunitarios y sus propiedades se vuelven legibles para diversas autoridades a través de tecnologías que pueden ser apropiadas para nuevos fines. Además, estas tecnologías vernacularizadas pueden “alcanzar escala” y trasladarse, puesto que los cuerpos internacionales encargados de configurar políticas buscan las “mejores prácticas” de las comunidades, reunidas y diseminadas mediante “mecanismos de centro de intercambios” para mostrar que los objetivos de la política han sido alcanzados. A menudo esto implica diseminar protocolos y herramientas estandarizados pero adaptables para manejar relaciones de intercambio de conocimientos. Esto fue especialmente evidente en los procesos mediante los cuales el CT simultáneamente se convirtió en un objeto de políticas que atrajo intervenciones gubernamentales y en un vehículo de afirmación política.

### La propiedad intelectual y sus imbricaciones tradicionales

El capital informacional descansa sobre una arquitectura legal específica que privilegia los bienes fundados en el conocimiento que están protegidos como PI en regímenes de intercambio global (Draho con Braithwaite 2002; Draho 2005; May 2010; Draho 2014), comenzando por la Organización Mundial del Comercio (OMC). Al considerar los bienes culturales, el aspecto más significativo de la OMC fue su incorporación del Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (Acuerdo sobre los ADPIC) de 1994, que dio comienzo a un proceso de “despliegue” global de una serie de los llamados estándares mínimos de protección de la PI, los cuales luego fueron ampliados en futuros acuerdos bilaterales de comercio. Una de las grandes ironías y contradicciones fundacionales del neoliberalismo consiste en que la competencia que promueve no se apoya en un mercado más libre, sino en el aumento de protecciones a los monopolios de los bienes de conocimiento.

La PI protegida en su comercialización, junto con nuevas y poderosas tecnologías digitales y genéticas, aseguraron la ampliación de las relaciones de intercambio mercantilizadas a nuevas esferas de la vida y la subsistencia (Busch 2010). Desde la medicina hasta la agricultura, distintos campos han sido transformados, a la vez que la percepción de la homogeneización global y la perspectiva empresarial han generado una nueva atención sobre las especificidades de las tradiciones locales y el CT. Las consecuencias negativas a nivel económico, social, sanitario y cultural de estas nuevas formas de mercantilización fueron rápidamente denunciadas; los contramovimientos sociales insistieron en que la PI no debería estar enteramente gobernada por consideraciones económicas. La Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) se vio bajo nuevas presiones por parte de los gobiernos de países en desarrollo, de otras instituciones de las NU, y de ONG que insistieron que la PI debía ser adaptada para cumplir con una mayor extensión de objetivos de derechos humanos y compromisos con el desarrollo global. La OMPI se aplicó a la tarea de hacer que la PI fuera relevante para comunidades cuyo trabajo e innovación creativos y colectivos había estado fuera de su alcance. La conveniencia de adaptar la PI a las necesidades de las llamadas comunidades



tradicionales atrajo una considerable atención antropológica crítica. No tengo la intención de ponderar posiciones en ese debate, cuyos méritos han sido sobrepasados por eventos en el terreno. En cambio, quiero sugerir que los modos en los que la OMPI encaró la necesidad de proteger el CT y asegurar “el acceso y la distribución de beneficios” bajo el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), a la vez que recurría a “nuevos beneficiarios” para tomar en cuenta sus medios habituales de administrar los recursos fundados en el conocimiento, fueron estrategias complementarias de gobiernos neoliberales.

Los primeros esfuerzos de la OMPI parecían estar dedicados a asegurar que los objetivos del CDB fueran operados en términos contractuales, los cuales privilegiaban los intercambios de mercado entre corporaciones, instituciones estatales y comunidades. Una vez que se hizo evidente que los vehículos convencionales de la PI eran inapropiados para abarcar el CT, la organización envió “misiones de investigación” regionales para establecer las necesidades y las preocupaciones de los poseedores colectivos de los bienes del CT. Fundado en el año 2000, el Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore (CIG) comenzó a involucrar activamente a las comunidades como poseedoras de potencial PI en CT, así como de “expresiones culturales tradicionales” (antiguo dominio de la UNESCO bajo el rótulo de folclore). Los nuevos programas de la OMPI (p. ej., Programa de Entrenamiento en la Documentación de la Herencia Cultural Creativa y en la Administración de la PI y el Programa de Entrenamiento Regional para la Protección y Otorgamiento de Licencias del Conocimiento Tradicional) sirvieron para “empoderar” a las comunidades locales a la vez que se las constituía en clientes de su propia experticia. Surge una nueva lógica institucional de “gobernar a distancia” a través de la comunidad -grupos autonomizados situados y enrolados en el gobierno de sus “tradiciones” como recursos.

La investigación basada empíricamente en torno a estas actividades es escasa. Se ha acusado a la OMPI de promover un “emprendedorismo neotribal” (Farhat 2008) que probablemente genere nuevas y profundas inequidades entre comunidades en base a un esencialismo cultural. Esto, sin embargo, dota de poderes notables a una institución que carece de capacidad para implementar la ley y que posee pocos recursos para influir en las agendas estatales. Los opositores de los primeros esfuerzos del CDB y la OMPI suelen apreciar mucho el trabajo de Shane Greene sobre la “incorporación” de “los aguarunas” de la Amazonia peruana -en virtud de negociaciones relacionadas con la biodiversidad en lo tocante a su CAT (Greene 2004)- y el rango cambiante de esa identidad cultural, a medida que las personas se organizaban en escalas cada vez más grandes de legibilidad para conseguir las alianzas internacionales necesarias para forjar el primer “acuerdo de *know-how*” indígena en el mundo que suministrara ganancias compartidas en la forma de regalías a partir de las patentes resultantes. Las nuevas formas de definición, incorporación y deliberación comunitaria requeridas, las esperanzas inspiradas y las expectativas frustradas, las divisiones y las desilusiones, fueron presentadas y leídas por los críticos como una gran tragicomedia que revelaba los disparates de construir la identidad cultural y la artefactualidad tanto de la tradición como de la comunidad.

Los críticos de la bioprospección, sin embargo, raramente han comentado sobre el trabajo posterior de Greene (2009), en el cual reflexiona con más empatía sobre este doloroso proceso de etnogénesis empresarial. Distanciándose de las críticas fáciles -de autoesencialismo indígena y victimización empresarial-, explora los medios mediante los cuales algunos líderes aguarunas “personalizaron” lo indígena y las posiciones del sujeto ambientalista puestas a su disposición a nivel internacional a través de actividades basadas en los derechos. Greene sugirió que estos se involucraron con formas neoliberales del capitalismo para expresar nuevas formas de ciudadanía cosmopolita inclusiva y solidaridades transnacionales que aceptaban algunos valores del mercado y resistían otros en la articulación de caminos hacia un futuro diseñado por ellos mismos. Un líder que parece ser un “esencializador cultural” oportunista en la primera explicación de Greene, aparece aquí como un hombre de Estado visionario que revitaliza hábilmente instituciones políticas tradicionales (como el *ipaamamu*) para lograr seguridad tanto en las redes promotoras de lo transnacional como en los mercados de la PI.

Los pueblos indígenas del Amazonas y los Andes estuvieron bien representados en las primeras discusiones de la OMPI y el CDB a medida que sus distinciones culturales se convertían independientemente en lugares de inversiones estatales y de ONG. Como lo resume Patrick Wilson, el multiculturalismo neoliberal en América Latina se articuló mediante prácticas estatales y de ONG que reconfiguraron “comunidades” culturizadas identificadas con los paisajes. “La investigación etnográfica ha vinculado el surgimiento de movimientos sociales indígenas con las reformas neoliberales que cristalizaron alrededor de identidades culturales compartidas para explotar las incoherencias y oportunidades en las prácticas estatales neoliberales [de tal manera que] los derechos indígenas parecían ser una herramienta efectiva para la resistencia colectiva a las políticas neoliberales” (2008:128). En Ecuador, los gobiernos locales hicieron de los pueblos indígenas históricamente marginados, comunidades necesitadas de servicios de infraestructura. Hicieron esto especialmente con aquellas comunidades indígenas del Amazonas que parecían tener el mejor capital social para montar emprendimientos de “ecoetnoturismo” (Hutchins 2007). Las comunidades rurales pasaron a competir por la atención en términos de sus capacidades para el desarrollo sustentable mediante la demostración de su compromiso con la inversión en la diferencia cultural indígena. El Estado integró discursos en favor de los derechos indígenas en regímenes de poder reterritorializado, que fueron mapeados a través de “grillas de inteligibilidad”, las cuales consolidaron paisajes culturales, atando a los pueblos indígenas a lugares disponibles para la inversión desarrollista. Wilson cita a un oficial municipal quien explicó que “los pueblos indígenas tienen cultura” y que “esta diferencia cultural convierte a los pueblos indígenas en recursos clave para el etnoecoturismo, el pilar para el desarrollo municipal” (2008:135). Otros habitantes indígenas “debieron ser reorientados a la producción artesanal y manual” (*ibid.*). Desde la perspectiva del Estado, la cultura indígena pasó a ser reducible a su valor de cambio marcado por la creación y la comercialización de mercancías sin tener en cuenta los patrones de parentesco o de subsistencia.

Los pueblos indígenas organizados de Ecuador, sin embargo, no son ajenos a las políticas neoliberales globales del medio ambiente. Estos han hecho alianzas transnacionales con ONG y han ayudado a articular principios internacionales de derechos indígenas durante casi veinticinco años. Es más, han resistido modelos de PI para su CT de un modo activo y organizado desde el comienzo de la década de 1990, a través de movimientos locales conectados mediante redes transnacionales, los cuales han asociado derechos de territorios, tierras y recursos, identidad cultural y sustentabilidad utilizando normas de desarrollo fundadas en los derechos (Coombe 2005). Por ejemplo, el involucramiento de la comunidad Kichwa de tierras bajas con el ecoturismo, tal como observa Frank Hutchins (2010), indigeniza al capitalismo al introducir formas comunitarias de propiedad y trabajo en sus emprendimientos y al promover reformas legales que reconocen sus proyectos colectivos.

Existen abundantes testimonios de la resistencia de los indígenas y otras comunidades a los modelos de PI destinados a proteger la biodiversidad, el CT y la herencia cultural. Al enfrentar estos conceptos en los proyectos de desarrollo, en los movimientos sociales ambientalistas y en las preocupaciones de las ONG, las comunidades encontraron nuevos modos de posicionarse en las rearticulaciones de las políticas. En los movimientos campesinos, se reclamaba el derecho de los granjeros a cultivar y guardar semillas, oponiéndose a la modificación genética de sus variedades locales y sus patentes y a los derechos de los cultivadores de plantas, a la vez que rechazaban argumentos de dominio público y herencia común que hubieran reducido sus contribuciones a mera información disponible para las acumulaciones de capitales por parte de otros. En cambio, ellos describieron su modo de trabajo como una tradición basada no en la posesión de, sino en las responsabilidades inalienables de la alimentación, en la cual el intercambio de semillas era representado como una forma de diálogo intercultural. Estos movimientos -que comenzaron como coaliciones de seguridad alimentaria, anticipando los peligros del Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el Acuerdo sobre los ADPIC- tienen ahora alcance transnacional (Fitting 2014; Siniscalchi 2014; Thivit 2014; Wright 2008a, 2008b).

### ¿Socionaturalezas neoliberales? Valorar la diversidad biocultural

En los análisis de antropología lingüística se ha vuelto un lugar común, aunque necesario, afirmar que “la noción de culturas y sociedades como entidades discretas unidas ha dado paso a pensar acerca de fenómenos socioculturales en términos de flujos y redes, prácticas discursivas históricamente contingentes y bricolaje” (Graber 2015: 350). También es típico el reconocimiento de “fuertes ideologías del lenguaje que naturalizan vínculos entre un lenguaje discreto, un pueblo y un territorio” (*ibid.*: 351), así como también de preocupaciones por la muerte del lenguaje, su situación de riesgo y la diversidad lingüística (Black 2013), sin explorar su interrelación. Kathryn Graber sugiere que los otros (sin nombrar) adoptan “la diferencia lingüística como base para otros tipos de diferencia social y cultural”,

otorgando mayor importancia a la diferencia lingüística que la que los académico Reconocen (2015: 352). De hecho, como veremos, estos imaginarios de diferencia lingüística habían tenido una influencia considerable en los contramovimientos emergentes opuestos a las medidas de conservación neoliberales.

Las instituciones multilaterales de regulación ambiental dominantes intentaron construir la biodiversidad como una divisa mundial sujeta a la supervisión internacional y el control científico, dominada por una lógica que suponía que conservarla requería que se la convirtiera en bienes y servicios con valor monetario (Turnhout, Waterton, Neves, & Buizer 2013). El reconocimiento por parte del CDB de que el CAT de las comunidades indígenas y locales era relevante para la conservación de la diversidad biológica puso por primera vez a esta en el lugar de un “recurso” que sería valorado de la mejor manera a través de mecanismos de mercado. De ahí vino el énfasis en obtener acceso a y compartir ganancias del desarrollo de recursos genéticos útiles en bienes (patentables), y en utilizar contratos fundados en el mercado para lograr esto. El control multinacional sobre plantas y especies se consolidó a través de bases de datos mantenidas bajo estricta reserva por empresas propietarias, mientras se ocultaban resultados de investigaciones para posibilitar el patentamiento de modificaciones genéticas en prácticas consideradas “biopiratería”. El interés global por la biodiversidad y el CAT amenazaba con ser fatal para los pueblos indígenas, a menos que estos se unieran en defensa de su propio conocimiento y sus medios de subsistencia (Agrawal 1995), un logro parcialmente alcanzado mediante el reconocimiento global de los derechos indígenas y las protestas de los movimientos transnacionales con respecto al crecimiento, el alcance y la duración de los derechos de la PI.

Las discusiones del CDB relacionadas con el CAT rápidamente se convirtieron en una plataforma progresista (McAfee 1999) para insistir sobre concepciones alternativas y más holísticas de la biodiversidad como resultado de diversos modos de entender el mundo natural fundados en diferentes modos de habitar los ecosistemas. Basándose en los estudios de Sapir-Whorf que muestran una conexión íntima entre las estructuras lingüísticas humanas y las percepciones del entorno, el área marginada de la ecolingüística<sup>3</sup> (Steffensen & Fill 2014) fue revitalizada en un famoso artículo presentado como apertura del IX Congreso Mundial de Lingüística Aplicada de 1990 (Halliday 2001). La crisis global de pérdida de biodiversidad fue vinculada a la pérdida de lenguaje, observación que fue bien recibida por científicos sociales y conservacionistas que clasificaban de modos independientes amenazas comunes a la diversidad cultural y biológica. Un trabajo de campo extenso, que mapeó las ecologías lingüísticas a principios de la década de 1990, influyó para que se diera apoyo a esta posición (Maffi 2005); las relaciones entre etnicidad y diversidad genética en cultivos adquirieron nueva importancia (p. ej., Brush & Perales 2007).

Los científicos ratificaron públicamente el vínculo inextricable entre diversidad cultural y biológica en la Declaración de Belén durante el Primer Congreso

---

3. Durante mucho tiempo la ecolingüística estuvo desacreditada debido a sospechas en torno a sus tendencias hacia el determinismo geográfico en una crítica que anticipa concepciones ecológicas contemporáneas de la relación entre ser humano y medioambiente.

Internacional de Etnobiología de 1988, donde más de seiscientos biólogos, botánicos, conservacionistas y representantes indígenas crearon una alianza influyente. La ecología lingüística y la diversidad biocultural se fusionaron en la década de 1990 para dar forma a las medidas para proteger el CAT, entendidas como un asunto de derechos humanos. “Lenguajes en riesgo, Conocimiento en riesgo, Ambientes en riesgo” fue un congreso de 1996 que reunió a “académico y profesionales de las ciencias lingüísticas, sociales, del comportamiento y naturales, junto a miembros de pueblos indígenas”, para identificar caminos para la investigación de lo que se conoció como “diversidad biocultural” (Maffi 2005: 602). Las comunidades de académico de distintas disciplinas y una red comprometida de partidarios presentaron investigaciones para influir sobre las discusiones acerca de cuál sería el mejor modo de implementar el Artículo del CDB que obligaba a los Estados a proteger “el conocimiento, las innovaciones y las prácticas de comunidades indígenas y locales que encarnaban estilos de vida tradicionales relevantes para la conservación y el uso sustentable de la biodiversidad” (CDB 1992).

Se consideró que se necesitaba un segundo organismo para avanzar en estas negociaciones. Con sus primeras reuniones en 1998, el Grupo de Trabajo sobre el Artículo 8(j) del CDB fue uno de los primeros espacios internacionales en los que los pueblos indígenas tuvieron permitido participar como interlocutores por derecho propio (y en el que finalmente recibieron un subsidio financiero). Las discusiones subsiguientes son demasiado complejas para detallarlas aquí, pero los representantes de los pueblos indígenas rechazaron cada vez más los derechos de la PI a favor de medios *in situ* para proteger el CAT y la diversidad biológica. Se dio prioridad a principios para la administración de áreas conservadas por la comunidad, códigos de conducta para la investigación, formas de documentación de los conocimientos culturalmente adecuadas, criterios para la constatación de impactos, regímenes *sui generis* basados en el derecho consuetudinario indígena, el desarrollo de capacidades para mujeres indígenas, y proyectos de revitalización del lenguaje centrados en el paisaje. Para el año 2005, el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente había aceptado la diversidad lingüística y el número de hablantes de lenguajes indígenas como un indicador del estado actual del CT y sus innovaciones y prácticas, debido a la relación cercana entre lenguaje y CAT, con el fin de evaluar el progreso estatal hacia los objetivos de la conservación de la biodiversidad.

Estas negociaciones produjeron una amplia gama de tecnologías pensadas para llevar a cabo los proyectos fuertemente imbricados de protección de la biodiversidad, indicación de fuentes de recursos genéticos y compensación a los poseedores del CAT. Los sistemas de mensura científicos occidentales estandarizados que se utilizaban para medir y representar la biodiversidad fueron rechazados a causa de que no lograban captar adecuadamente las diferencias de percepción que estaban implicadas en el CAT (Baker et al. 2013). Los acuerdos en torno a la transferencia y el acceso al material y la división de ganancias, los ejercicios de mapeo de comunidades, las bases de datos del CAT, los bancos de germoplasmas, los inventarios de especies, el monitoreo participativo de actividades de subsistencia, y los protocolos bioculturales, fueron todos “tecnologías” neoliberales forjadas para hacer legible la

vida socioecológica local para un espectro más amplio de actores (universidades, científicos, antropólogos, ONG solidarias, y sus donantes). Si la mayoría de estas fueron diseñadas originalmente con el fin de brindar información transparente para respaldar eventuales transacciones de mercado, pronto fueron rearticuladas como medios para afirmar los derechos y responsabilidades locales. De un modo significativo, los pueblos indígenas comenzaron a tomar una posesión más profunda de estos proyectos, afirmando no sólo sus derechos sino también sus obligaciones históricas de administrar la herencia biocultural en territorios resilientes. Estas articulaciones de autodeterminación colectiva combinaban recursos normativos retóricos de regímenes indígenas, ambientales, de conservación, de herencia y de derechos humanos en una diversidad de proyectos locales (Pretty et al. 2009).

De hecho, “el derecho a la responsabilidad” es evocado ahora para “promover a las ONG portadoras de deberes por justicia natural” que buscan empoderar a las comunidades para mantener entornos naturales resilientes y medios de subsistencia sustentables (Jonas & Jonas 2013), especialmente en regiones en las que los Estados no reconocen a aquellos con CAT como indígenas. El aumento del número de personas que se identifican como indígenas está estrechamente relacionado con los contramovimientos sociales crecientes que se oponen a las industrias extractivas (incluida la biotecnología), las reformas neoliberales de gobierno (Vadjunec, Schmink, & Greiner 2011), y el crecimiento del capital informacional en actividades de articulación política en las que el discurso legal, las tecnologías regulativas y las normas de derechos son retomadas de modos peculiares (Coombe 2017; Coombe, Malik & Griebel 2017).

### Reterritorializaciones en América Latina

En cuanto la diversidad en el lenguaje devino representativa de la diversidad cultural, y nuevos géneros para organizar el conocimiento devinieron medios para la reconfiguración de la gubernamentalidad y la afirmación de la autonomía de las comunidades, se delinearon territorios híbridos naturales y culturales. Estas “socionaturalezas” (Bakker 2010: 728; Radcliffe 2016) han surgido en la coyuntura de la reestructuración regulatoria multiescalar y las dinámicas políticas locales. Ciertamente, los mercados y los representantes del mercado han sido utilizados como mecanismos de gobierno ambiental, lo cual implica mayor involucramiento empresarial en la posesión de recursos, ampliaciones de la PI, innovación biotecnológica, y la certificación de nuevos estándares en cadenas de mercaderías. Sin embargo, en la medida en que se comprendió que las propiedades biodiversas de los mundos naturales eran productos culturales de pueblos locales bajo el CDB, se expresaron también nuevas éticas de cuidados y conexiones afectivas al territorio (Yates & Bakker 2013). Los vínculos posesivos y emocionales con la administración del ecosistema pasaron a modelar las reterritorializaciones neoliberales de América Latina (cf. Coombe 2017).

El rechazo por parte de los movimientos internacionales de los derechos indígenas de los modelos asimilacionistas para el desarrollo y las tendencias bioculturales

de preservación de la biodiversidad global son entendidas por los geógrafos de América Latina como contramovimientos a la mercantilización neoliberal (Anthias & Radcliffe 2015). Por ejemplo, en Bolivia, las relaciones mapeadas entre pueblos indígenas, lenguajes y biodiversidad justificaron nuevos proyectos de gobierno que legitimaron las autonomías comunitarias y dinamizaron las políticas indígenas. Si las áreas de conservación protegidas y los territorios comunales indígenas a veces se superponen, en la mayoría de los casos las TCO (Tierras Comunitarias Originales) son territorios fragmentados en los que los agentes no-indígenas ya están integrados, los reclamos por las fuentes de recursos son impugnados y las actividades extractivas continúan. El multiculturalismo neoliberal está presente en el modo en que las declaraciones de responsabilidad empresarial suman a las comunidades indígenas en nuevos mercados para productos tradicionales, las rentas por el gas son destinadas a proyectos de desarrollo rural fundados en el mercado, y el cobro por los servicios de ecosistema se vuelve un medio por el cual los territorios étnicos mantienen la viabilidad económica (*ibid.*: 264). Estas distribuciones por parte del Estado raramente proveen el tipo de autonomía que buscan los líderes indígenas, pero sirven como plataformas “para que continúen luchando por sus propias visiones, más sustantivas, del territorio”, las cuales incluyen “transformar las relaciones de poder coloniales, ejercer la soberanía sobre los recursos y aumentar la participación política” (*ibid.*: 267). Anthias y Radcliffe (*ibid.*) describen esto como uno de los muchos ejemplos de pueblos indígenas que se apropian de los espacios que permite el multiculturalismo neoliberal para reivindicar proyectos más radicales.

La gobernanza ambiental involucra cada vez más las reespacializaciones indígenas. Cuando el lenguaje se vuelve la medida de nuevas oportunidades, los términos semánticos adquieren una nueva relevancia política en todos los niveles de gobierno. Representándose ahora como un Estado indígena, el gobierno boliviano ha recogido conceptos lingüísticos indígenas como “vivir bien”, “buen vivir”, *Sumaq Kawsay*, *Sumaq Qumana* y *Pachamama* (Madre Tierra) en áreas tales como el cambio climático, la agrobiodiversidad, la administración de la conservación y la seguridad alimentaria (Zimmerer 2015). La adopción por parte del Estado de símbolos indígenas de legitimación y los planes de descolonización bajo el gobierno de Evo Morales pueden ser leídos como una cooptación del protagonismo de los movimientos sociales. De un modo similar, desde 2006, “buen vivir” ha sido una parte central de los objetivos de la política pública en Ecuador, los cuales tienen poca relación con las aspiraciones de los movimientos sociales basados en los modelos indígenas de *sumak kawsey* (vida en plenitud, en Kichwa). (Radcliffe 2012, 2015: 863). Los defensores de los derechos ambientales indígenas desafían el uso de estos términos lingüísticos asociados a los planes estatales de extracción de recursos nacionalizados y desarrollo de autopistas, haciendo de dichos términos símbolos clave para la política neoliberal de reterritorializaciones.

Los movimientos sociales andinos transnacionales en Bolivia, Perú y Ecuador utilizan ahora estos términos lingüísticos como expresiones de “sistemas de creencias holísticos o cosmovisiones alternativas basadas en el bienestar colectivo y las relaciones armónicas con la naturaleza” (Zimmerer 2015: 316), en los cuales las

comunidades y los organismos no-humanos también son poseedores de derechos. Las ONG indígenas dedicadas a revitalizar las tecnologías tradicionales en el manejo de la biodiversidad influyeron en la jerarquización de estos términos en los movimientos transnacionales, enraizando “el significado de “vivir bien” en conceptos que, se argumentó, se asemejan a las perspectivas de la ecología política la protección ambiental con solidaridad social, el aprendizaje ecológico social anticipatorio para la adaptabilidad al cambio climático, y, más recientemente, una perspectiva basada en movimientos sociales sobre los derechos a la resiliencia biocultural” (*ibid.*: 316–17, se omiten las citas). Karl Zimmerer sugiere que casi todas las zonas de Bolivia reconocen la administración indígena de la diversidad biológica, ya que “el gobierno ambiental comunitario está relacionada con las redes de apoyo indígena” (*ibid.*: 322) formadas por fundaciones europeas, alianzas de movimientos sociales globales y ONG transnacionales. Sin embargo, las primeras formas del multiculturalismo neoliberal que descentralizaron poderes en favor de las comunidades han evolucionado de un modo tal que los agentes no-estatales usan los conceptos de “vivir bien” y Madre Tierra para influir en la dirección de la política nacional agrícola, los planes de seguridad alimentaria y las estrategias de investigación en cultivos (*ibid.*: 318).

Desde perspectivas más localizadas en los Andes ecuatorianos, los antropólogos reportan formas similares de reflexividad comunitaria intensificada en torno al conocimiento biocultural, las semillas, y los métodos de cultivo como bienes de herencia que deben ser revitalizados (Rhoades 2006). Esto se manifiesta en granjas de semillas, y huertos tales como La Granja del Futuro Ancestral establecida para retomar a cultivos “que son simbólicos para la recuperación de nuestras tradiciones” (Fueres, Flores & Ramos 2013: 111), la cual también revivió rituales de trabajo comunitario o *mingas*. Una nueva certificación en turismo, “Runa Tupari (“conozca un pueblo indígena”, en quechua), permite a las comunidades compartir sus cosmovisiones y sus vidas en la Pachamama (Madre Tierra) -una entidad que ahora tiene estatus constitucional en Ecuador.

La conservación *in situ* de los recursos de la genética de plantas en los Andes es reivindicada como una forma descolonizadora de repatriación-reparación cultural por la pérdida de germoplasma indígena sufrida bajo la larga hegemonía de prácticas agrícolas modernas globales que privilegiaban formas *ex situ* de conservación. Las sacionaturalezas indígenas que vinculan lenguaje, territorio y mirada-sobre-el-mundo son propuestas como bases para “estrategias y tecnologías resilientes” para encarar cuestiones globales en torno al manejo del ecosistema, la seguridad social y el cambio climático (Gonzales 2013: 91). La administración de la diversidad biocultural local es una posición de un sujeto “no-tan-neoliberal” adoptada por comunidades en la región andina a la vez como una responsabilidad y como una oportunidad. A pesar de que se posicionan dentro de cosmologías indígenas, el abastecimiento comunal y el derecho consuetudinario, sería un error ver tales esfuerzos como ubicados completamente fuera de los circuitos de las mercancías. Tanto profesionales del desarrollo como líderes indígenas tienen esperanza de ubicar cultivos específicamente andinos en nichos de mercado, y las ONG internacionales y los programas nacionales están muy dedicados a la identificación,



comercialización y empaquetado de cultivos indígenas (Rhoades 2013: 283), lo cual, como veremos, no es raro en la apropiación de capacidades neoliberales.

Muchas comunidades del Amazonas han utilizado también normas de derechos e ideales de protección de la herencia para forjar autonomías territoriales en las que sus responsabilidades ambientales están vinculadas a apoyos a la medicina tradicional, la educación bilingüe y el control sobre sitios arqueológicos que ofrecen oportunidades de ingresos (Hutchins & Wilson 2010; Vadjunic, Schmink, & Greiner 2011; Caruso 2014). Los líderes de la “nación Cofán” en el este de Ecuador se han posicionado como sujetos en cuanto son custodios de la Amazonia y poseen un conocimiento valioso como “cuidadores del bosque”, porque, afirman, “sin nuestros bosques, no somos más cofán” (Cepek 2011a). Diligentemente producen informes sobre la ecología de sus tierras natales y las actividades culturales que la mantienen (Cepek 2008, 2011a, 2011b).

El monitoreo de las extensas tierras que los cofán consideran sus territorios se sostiene mediante millones de dólares de donaciones internacionales. Este financiamiento, sin embargo, es acompañado de onerosas demandas de documentos probatorios que son casi imposibles de proveer en las economías informales del húmedo Amazonas. Los cofán se quejan de que los objetivos de la protección de la biodiversidad han sido sacrificados en favor del verdadero propósito de transformarlos en nuevos tipos de sujetos (Cepek 2011a). En resumen, están abrumados por la necesidad de hacer continuamente que su conservación de la diversidad sea genéricamente legible. Pueden preservar sus ecosistemas siguiendo los patrones cofán, pero deben hacerlo mediante vehículos estandarizados de transparencia y rendición de cuentas que se aplican “de igual modo” en las grandes ciudades de América del Norte y en regiones remotas de la selva. Para mantener su posición, han tenido que adoptar nuevos sistemas de mantenimiento de registros, censos de la vida silvestre, negocios de contratación comunitarios, prácticas de contabilidad bizantinas, y la creación de documentos probatorios que ellos experimentan como formas desconcertantes de disciplina. No todas las tecnologías liberales de gobierno pueden ser fácilmente transformadas o readaptadas.

El ambientalismo neoliberal ha simultáneamente permitido y obstruido las aspiraciones políticas de los cofán, pero su llegada tuvo un precio -y suscitó expectativas para los esfuerzos cuya compensación no siempre está disponible en la forma de salarios confiables. Los cofán han sido, en un sentido, “responsabilizados” como sujetos neoliberales, sin ser provistos de recursos que les garanticen medios de subsistencia. No es sorprendente que ellos intenten usar su designación como guardianes oficiales de las tierras protegidas federalmente (quienes tienen los mismos poderes que los guardaparques del gobierno) y los inventarios de la diversidad y los indicadores de resiliencia del paisaje que ellos manejan como medios para asegurar sus derechos sobre el territorio. De hecho, la administración conjunta de áreas protegidas que involucra a comunidades locales y a agentes estatales recibe la aprobación global de los ambientalistas en cuanto es una forma *in situ* de conservación de la diversidad biocultural que posee beneficios potencialmente significativos para los pueblos indígenas, pastores, habitantes de los bosques y aquellos que practican cultivos de rotación. Desde una mirada optimista, es un nuevo paradigma en el cual

nuevas concepciones compartidas de la ecología, la diversidad biocultural y los derechos humanos pueden promover la justicia ambiental (...) [en] áreas que son a la vez patrias ambientalmente ricas y lugares de restitución, retorno, repoblación, y descubrimiento y rejuvenecimiento cultural para aquellos que han sido desplazados y desposeídos por pasadas políticas de áreas protegidas (...) Estas áreas protegidas pueden ser un medio importante para la descolonización y, por cierto, para rehacer el Cuarto Mundo. (Stevens 2014: 306)

Los primeros trabajos etnográficos habrían sugerido que estos pronósticos eran prematuros. Paul Nadasdy (2005) argumentó de manera influyente que la administración conjunta de las áreas de conservación era una herramienta antipolítica, desempoderadora, que permitía la expansión del Estado en territorios indígenas; pero ese diagnóstico fue hecho con anterioridad al reconocimiento internacional de los derechos indígenas. Emily Caruso (2011) regresó a su campo de estudio de doctorado en el año 2009 para poner a prueba esta tesis en la Reserva comunal Asháninka (la Reserva), una de las muchas áreas protegidas de Perú que fue establecida en el Amazonas ante el pedido de grupos indígenas. A pesar de que su primer trabajo de campo apoyaba la tesis de Nadasdy, su visita posterior indicó que la organización que representaba a las veintidós comunidades beneficiarias (CARE) había reelaborado el Plan Maestro de la Reserva para que reflejara de mejor modo las perspectivas culturales de Asháninka y que incluyera mayor representación y una participación efectiva de las comunidades (*ibid.*: 609). Lejos de que el Estado sustituyera gradualmente modos de pensar y actuar indígenas, Caruso encontró que CARE se apropiaba activamente del lenguaje técnico y se involucraba en prácticas etnográficas comunitarias para alcanzar la autodeterminación (*ibid.*:623), y así ayudaba a determinar los parámetros de un nuevo modelo nacional para los planes maestros comunales indígenas. CARE se convirtió en el experto predominante en la participación indígena en la toma de decisiones de la Reserva de Perú; su experticia es ahora reconocida a nivel regional.

Como la mayoría de los paisajes amazónicos, el territorio administrado por los Ashaninka está repleto de recuerdos, narrativas de creación, operatorias humanas y no-humanas, y lugares peligrosos y sagrados, que los habitantes no pueden descuidar sin correr riesgos (Caruso 2014: 161). El territorio es literalmente ancestral de acuerdo con diversas historias de pobladores Ashaninka que se transforman en plantas, animales y rasgos del paisaje, y el cultivo, la recolección y la caza son las costumbres mediante las cuales se coproducen tanto el paisaje como la identidad Ashaninka (*ibid.*: 163). La administración conjunta, concluye Caruso, no es en sí misma “empoderadora o desempoderadora, sino el fruto de negociaciones constantes” que generan espacios importantes para el desarrollo de las relaciones indígenas-Estado (2011: 610), en las cuales pueden surgir nuevas autonomías mediante las afirmaciones de operatorias basadas en ontologías indígenas.

Estos esfuerzos podrían ser considerados en el contexto de un creciente interés latinoamericano por el Desarrollo Territorial Rural (Ramírez-Miranda 2015), un concepto europeo que enfatiza la necesidad de diferenciar territorios y hacerlos identificables como economías de recursos, lugares, herencia, conocimientos y

formas de vida que pueden ser movilizadas para nuevos propósitos (OECD 2006). De modo significativo, los regímenes de la PI europeos proveen medios para integrar estos territorios a los mercados globales y sacar rédito de la diversidad biocultural local, en lo cual se han convertido los altamente politizados sistemas alimentarios de América Latina. Aunque las ontologías indígenas parezcan estar lejos de las cualidades bioculturales que los regímenes de certificación europeos han sostenido convencionalmente, la importación de estas tecnologías diferenciadoras a la América indígena ha integrado a estas en nuevos regímenes de valor.

Marcas que indican las condiciones de origen:  
la comunidad como una propiedad intelectual

Los sistemas alimentarios contemporáneos hacen uso cada vez más de sistemas semióticos para estructurar el espacio social. Como argumentan Jillian Cavanaugh y Shalini Shankar, los productores del norte de Italia “utilizan las identidades regionales y los aspectos vinculados a la herencia para construir y comercializar producciones culturales que ellos esperan que sean vistas como ‘auténticas’ en los mercados globales”; su operatoria específica se demuestra en sus intentos por crear una imagen de herencia cultural en la que “un pueblo, dedicado y comprometido con un lugar, muestra lazos afectivos con los frutos de su tierra, su cultura y sus tradiciones en prácticas reiterativas que de este modo omiten los procesos de producción modernos a partir de los cuales surgen estos bienes” (2014: 55). Sin embargo, no hay nada muy específico en las operatorias ejercidas en estas prácticas semióticas. Las formas de autenticidad utilizadas para definir estos productos típicos son deliberadamente desarrolladas a través de un “modo de producción” europeo específico, cuyos criterios están consagrados en la Regulación 2081/92 de la UE (Tregear 2003). Las figuras retóricas usadas para afirmar la “tipicidad” en base a la búsqueda de marcas que indican condiciones de origen (MICO) y en sus formas características de publicidad son genéricas y en ellas se reproduce un “imaginario social” estandarizado (Aylwin & Coombe 2014; Coombe, Ives, & Huizenga 2014).

Los productores demuestran la autenticidad de sus productos en un contexto modelado por regímenes de PI multiescalares que ofrecen mayores protecciones para bienes particulares, cuyas características deben estar basadas en sionaturalezas únicas, idealmente realizados como intrínsecos a la herencia cultural comunitaria. Si el capitalismo global contemporáneo crea “las condiciones ideales para las afirmaciones de los productores de autenticidad y legitimidad” (Cavanaugh & Shankar 2014: 52–53), lo hace mediante el fomento del uso de conjuntos tecnológicos -formas estandarizadas de gobierno para captar rentas a partir de distinciones comercializables- en los cuales el lenguaje es utilizado de modo estereotipado para generar nuevas territorializaciones.

La creciente valoración de la especificidad de la cultura local como medio para captar rentas monopólicas se ha acelerado en una economía política de acumulación de capital basada en la superioridad de inversiones en bienes informacionales (Harvey 2001). Las MICO incluyen vehículos de PI tales como indicaciones

geográficas, nombres y denominaciones de origen, y marcas colectivas y de certificación. Dichas marcas para certificar la distintividad son medios regulatorios de territorialización que dibujan fronteras alrededor de lugares de producción, generan nuevas formas de diferenciación social, y apoyan las identidades comunitarias (Coombe & Aylwin 2011). En los programas de la Unión Europea para el desarrollo rural, estas intervenciones gubernamentales fueron resultados deliberados de las trayectorias neoliberales de descentralización del Estado. La esencia de este modo de producción (Ray 2002) es su integración de capital cultural, financiero, natural y social en una forma de PI territorial (Ray 1998).

Aunque estas estrategias regulatorias tienen sus raíces en Europa, se las promueve sin embargo cada vez más a lo largo del Sur Global a través de acuerdos de comercio bilaterales y de financiación europea para el desarrollo, promocionados como estrategias sustentables de desarrollo para prevenir la pérdida de diversidad cultural, preservar la diversidad biológica, prevenir la disminución del CT y contener la migración del ámbito rural al urbano mediante la incentivación a las comunidades a que “usen sus tradiciones para explotar nichos de mercado en crecimiento (Parrott, Wilson, & Murdoch 2002: 242). El uso de las MICO se ha acelerado en el siglo XXI bajo condiciones en las cuales se alienta a las comunidades a asumir mayores responsabilidades en su propia reproducción, idealmente a través de medidas favorables al mercado en las cuales ellas se implican al desarrollar y comercializar sus propios bienes distintivos.

El reconocimiento del CAT en la conservación de la biodiversidad, su reconceptualización como una herencia biocultural y las otras valorizaciones de los bienes culturales comunitarios que hemos considerado, generan nuevas demandas sobre las MICO. Economistas, botánicos, investigadores agrarios, defensores de los derechos indígenas, grupos eclesiásticos, analistas de políticas alimentarias y profesionales del desarrollo rural producen cada vez más estudios sobre estos regímenes legales, elogiando las oportunidades que estos ofrecen para los países en desarrollo, las comunidades rurales y los pueblos indígenas. Mediante este trabajo se interpela a las comunidades y se las incorpora a las prácticas de inspección y certificación para marcar sus identidades, prácticas y productos en nuevas redes de asociación que vinculan sus tradiciones objetivadas de práctica con regímenes intensificados de acreditación. Como reconocen Cavanaugh y Shankar, la autenticidad debe ser legitimada en cadenas de mercancías mediante informes de inspección y protocolos de calidad. De este modo, la diferencia cultural se hace creíble y legible en manifestaciones difundidas de tecnologías estandarizadas del gobierno neoliberal.

Esta búsqueda por la renta del monopolio basada sobre valores de autenticidad, cultura, memoria colectiva y tradición puede, sin embargo, tener consecuencias no buscadas, dando lugar a lo que David Harvey describe como un “espacio clave de esperanza” (2001: 109). Si las condiciones son aptas para proyectar la distinción cultural a los mercados, también surgen oportunidades para comunicar otras formas de valor entre productores y consumidores. Excede el alcance de este trabajo explorar los miles de proyectos en los que la herencia biocultural en torno a los comestibles y los modos de alimentación tradicionales se han vuelto sujeto de nuevas

valorizaciones y revitalizaciones municipales en América Latina, pero es claro que la agrobiodiversidad es un terreno de lucha en el cual se expresan y se marcan cada vez más las posiciones divergentes en torno a los sistemas de agricultura campesinos y los modos variables de integración al mercado (Verschuuren, Subramanian, & Hiemstra 2014).

Las comunidades locales pueden buscar modos de atraer mercados que apoyen economías distintivas. Los granjeros que trabajan con activistas de movimientos sociales y expertos en la comercialización en la región de los Lípez en Bolivia crearon una denominación de origen para abrir mercados internacionales para sus cultivos de quinoa. En su investigación etnográfica, Andrew Ofstehage descubrió que la marca no se usaba para reemplazar otros métodos de cultivo, producción y venta, sino para subsidiarlos en “un ámbito de producción agrícola más resiliente” (2011: 103). Históricamente, la quinoa era conocida como un cultivo indígena porque figuraba en la espiritualidad indígena, los españoles desalentaban su cultivo y era mantenida primordialmente en lugares que no estaban sujetos a programas de modernización agrícola. En muchas áreas su diversidad fue mantenida por mujeres indígenas marginadas.

Una escuela de postgrado de Cochabamba financiada internacionalmente (AGRUCO) que defiende el desarrollo agrario basado en los alimentos típicos de los Andes para mantener “la armonía social y ecológica con mundos naturales-espirituales” (Zimmerer 2015: 316) se ha interesado especialmente por la quinoa. Con la ayuda de La Vía Campesina, invierte en investigación indígena comunitaria para revalorizar el CT local, mantener la diversidad de cultivos mediante bancos de germoplasma *in situ*, y mejorar las cadenas de valor de la quinoa, a la vez que se mantienen producciones de pequeños propietarios de lo que es considerado un bien cultural distintivo. AGRUCO legitima su trabajo a través de un concepto regional de soberanía alimentaria entendido como un derecho político y cultural de la comunidad de controlar los principios y el gobierno de los sistemas alimentarios locales.

La denominación de origen “Quinoa Real de Los Lípez” que se obtuvo con la ayuda de una ONG danesa, solo está disponible para los quinoeros del área de San Agustín, cuyas condiciones topográficas aseguran que el cultivo local debe ser plantado y cosechado manualmente mediante métodos tradicionales que producen un grano mucho más grande. Ofstehage sugiere que los quinoeros locales están orgullosos de su terreno distintivo, sus orígenes mitológicos y las tradiciones de labranza que hacen que su grano sea único, pero no cree que sea probable que las iniciativas de MICO reemplacen a las cooperativas nacionales a las cuales los granjeros mantienen su lealtad, o que amenacen los medios de subsistencia de mujeres intermediarias. En cambio, las interpreta simplemente como una forma más de mercantilización cultural en lo que ya es una economía cultural de múltiples vías –un mercado doble y una economía moral integrados para cuyo mantenimiento los pueblos indígenas buscan instrumentos–.

La proyección de la distinción mediante MICO está evolucionando para afirmar nuevas identificaciones y valores. Nuevas maneras de utilizar certificados de comercio justo, por ejemplo, se están desarrollando para apoyar aún más las prácticas de “regeneración biocultural mediante la acción ritualizada” de los indígenas

amazónicos (Apffel-Marglin 2011: 198), lo cual conlleva la revitalización del idioma quechua y de prácticas agrícolas espirituales, y una renovación de las tecnologías tradicionales del suelo. Otras articulaciones prometedoras incluyen mecanismos de intercambio directo entre feministas indígenas de Perú y cooperativas canadienses (McMurtry 2009), y el uso de marcas colectivas que sirven como certificados de bienes y servicios producidos de acuerdo con principios legales indígenas andinos (Argumedo 2013) y como indicadores de prácticas que protegen la resiliencia de territorios de herencia biocultural (IIED 2015).

## Conclusión

El capital informacional neoliberal y sus economías del conocimiento han puesto al lenguaje en un lugar central para las nuevas economías políticas y ecologías políticas, en las cuales la cultura se ha convertido en un recurso económico y político importante, y la diversidad en un bien que escapa a las reglas. En este trabajo argumenté que los procesos mediante los cuales la cultura es materializada, objetivada y mercantilizada bajo los regímenes de política internacional incluyen nuevas formas de gubernamentalidad neoliberal, en las cuales se da a los sujetos comunitarios nuevos incentivos y se los provee de nuevas tecnologías para representarse como sujetos colectivos poseedores de culturas distintivas y salvaguardadas de una diversidad valiosa. Las comunidades son los sujetos a los que se hace mayores pedidos por asumir relaciones posesivas, cuando no “propietarias”, con un rango cada vez más grande de bienes culturales y prácticas culturizadas bajo múltiples regímenes de política internacional.

Cuando el neoliberalismo gobierna mediante comunidades culturizadas, sus sujetos son llamados a proyectar y proteger sus distinciones, así como a hacer que sus identidades particulares sean política y económicamente legibles para nuevos interlocutores en distintos niveles. Sin embargo, en la medida en que dichas formas de gobierno enlazadas transnacionalmente tienden a provocar nuevas formas de reflexividad en torno a bienes, valores y normas, pueden a la vez ofrecer oportunidades para que los pueblos expresen sus deseos de gobierno de otra manera. Cada vez lo hacen más mediante nuevas afirmaciones de derechos en un campo emergente y confuso de políticas culturales que debería desafiar las complacencias antropológicas acerca de la relación entre neoliberalismo e identidad cultural. El resurgimiento indígena y las identidades culturizadas no son meramente productos derivados del neoliberalismo, pero pueden ser logros de la articulación política bajo condiciones de poder globalizador, mercados diversos y nuevas formas de gubernamentalidad, que proveen ámbitos peculiares de oportunidades e inculcan nuevas aspiraciones. Si los vocabularios de la condición política indígena ahora se extienden globalmente para abarcar un mayor rango de los pueblos más marginados del mundo, esto puede deberse a que aquellos permiten que las tradiciones sirvan como recursos dinámico para imaginar futuros alternativos.

Los ámbitos regulatorios del poder y el reconocimiento en el cual se forjan ensamblajes de identidad comunitaria están cargados de contradicciones, modelados

por marcos retóricos diversos y gobernados por tecnologías específicas. Como dice James Clifford, si el neoliberalismo abre posibilidades para movimientos de base cultural, canalizando la diversidad mediante modos particulares, la política de lo posible no está entonces agotada: “los espacios que se abren desde arriba también están siendo [re]creados desde abajo” (2013: 39). La relación entre las operatorias de intervención política y el sitio de la formación culturizada del sujeto está mediada por tecnologías de gobierno cuyos géneros ofrecen potencialidades particulares. Las etnografías del neoliberalismo deberían explorar mejor cómo las personas habitan los regímenes políticos y las posiciones de sujeto que estos habilitan, deberían adaptar las tecnologías para hacer que sus comunidades sean legibles, deberían afirmar derechos locales y legitimar imaginarios alternativos en torno a la propiedad en procesos que indigenicen el multiculturalismo, lo adapten, o, dicho de otro modo, lo traduzcan a lo vernáculo.

### Agradecimientos

La autora desea agradecer el significativo apoyo intelectual provisto por Ilana Gershon, Andy Graan, y Eugenia Kisin, y la asistencia en la investigación de Marc Griebel, Ali Malik, y Joe Turcotte. Este proyecto fue financiado por el Social Sciences and Humanities Research Council de Canada y el Norwegian Research Council, mediante el subsidio de investigación colaborativa conocido como CUFF, Cultural Logic of Facts and Figures, de 2012 a 2015.

### Bibliografía

- Agrawal, Arun (1995). “Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge”, *Development and Change*, N° 26, pp. 413-439.
- Andolina, Robert, Nina Laurie, & Sarah A. Radcliffe (2009). *Indigenous development in the Andes: Culture, power, and transnationalism*. Durham, NC, Duke University Press.
- Anthias, Penelope, & Sarah A. Radcliffe (2015). “The ethno-environmental fix and its limits: Indigenous land titling and the production of not-quite-neoliberal natures in Bolivia.”, *Geoforum*, N° 64, pp. 257-269.
- Apffel-Marglin, Frédérique (2011). *Subversive spiritualities: How rituals enact the world*. New York, Oxford University Press.
- Argumedo, Alejandro (2013). *Collective trademarks and biocultural heritage: Towards new indications of distinction for Indigenous peoples in the Potato Park, Peru*. International Institute for Environment and Development, London. <http://pubs.iied.org/16528IIED.html>.
- Aylwin, Nicole, & Rosemary J. Coombe (2014). “Marks indicating conditions of origin in rights-based sustainable development.”, en: Per Zumbansen y Ruth Buchanan (eds.): *Law in transition: Human rights, development and transitional justice*. Oxford, Hart Publishing, pp. 97-118.
- Baker, Lauren, Michael Dove, Dana Graef, Alder Keleman, David Kneas, Sarah Osterhoudt, & Jeffrey Stoike (2013). “Whose diversity counts?”, *Sustainability*, N° 5, pp. 2495-518.

- Bakker, Karen (2010). "The limits of 'neoliberal natures': Debating green neoliberalism", *Progress in Human Geography*, Vol. 34, N° 6, pp.715-35.
- Bennett, Tony (2000). "Acting on the social: Art, culture and government", *American Behavioral Scientist*, N° 43, pp. 1412–1428.
- Black, Steven P. (2013). "Linguistic anthropology in 2012: Language matter(s)", *American Anthropologist*, Vol. 115, N° 2, pp. 273-285.
- Braithwaite, John (2008). *Regulatory capitalism: How it works, ideas for making it work better*. Cheltenham, UK, Edward Elgar.
- Brenner, Neil, Jamie Peck, & Nik Theodore (2010). "Variegated neoliberalization: Geographies, modalities, pathways", *Global Networks*, Vol.10, N° 2, pp. 182-222.
- Brush, Stephen B., & Hugo R. Perales (2007). "A maize landscape: Ethnicity and agro-biodiversity in Chiapas Mexico", *Agriculture, Ecosystems & Environment*, Vol. 121, N° 3, pp. 211-221.
- Busch, Lawrence (2010). "Can Fairy Tales Come True? The Surprising Story of Neoliberalism and World Agriculture.", *Sociologia Ruralis*, Vol. 50, N°4, pp. 331-351.
- . (2011). *Standards: Recipes for reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Caruso, Emily (2011). "Co-management redux: Anti-politics and transformation in the Ashaninka Communal Reserve, Peru.", *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 17, N° 6, pp. 608-268.
- . (2014). "State governmentality or Indigenous sovereignty? Protected area comanagement in the Ashaninka Communal Reserve in Peru.", en Stan Stevens (Ed.): *Indigenous peoples, national parks, and protected areas: A new paradigm linking conservation, culture and rights*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 150-171.
- Cavanaugh, Jillian R., & Shalini Sankar (2014). "Producing authenticity in global capitalism: Language, materiality, and value.", *American Anthropologist*, Vol. 116, N° 1, pp. 51–64.
- CDB (Convenio sobre la Diversidad Biológica) (1992). *Naciones Unidas*. En: <https://www.cbd.int/convention/text/>
- Cepik, Michael (2008). "Essential commitments: Identity and the politics of Cofan conservation.", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 13, N° 1, pp. 196-222.
- . (2011a). "Expression, instrument and obstacle: The social life of indigenous rights discourse in Cofan political practice." Artículo presentado en la Annual Meeting for the American Anthropological Association, Montreal, 15–20 Noviembre.
- . (2011b). "Foucault in the forest: Questioning environmentality in Amazonia", *American Ethnologist*, Vol. 38, N° 3, pp. 501-515.
- Clarke, John (2008). "Living with/in and without neoliberalism." *Focaal—European Journal of Anthropology*, N° 51, pp. 135-147.
- Clifford, James (2013). *Returns: Becoming indigenous in the twenty-first century*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi (2008). "Dirty Indians, radical Indigenas, and the political economy of social difference in modern Ecuador", *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 17, N° 2, pp. 185-205.
- Comaroff, John. L. (2011). "The end of neoliberalism? What is left of the Left", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 637, N°1, pp. 141-47.
- Coombe, Rosemary J. (2005). "Protecting traditional environmental knowledge and new social movements in the Americas: Intellectual property, human right, or claims to an alternative form



- of sustainable development?”, *Florida Journal of International Law*, N° 17, pp. 115-35.
- . (2007). “The work of rights in the space of neoliberal governmentality’s limits: A commentary on Li’s ‘Governmentality’”, *Anthropologica*, Vol. 49, N° 2, 284-289.
- . (2009). “The expanding purview of cultural properties and their politics”, *Annual Review of Law and Social Sciences*, N° 5, pp. 393-412.
- . (2011a). “Possessing culture: Political economies of community subjects and their properties.”, en: Mark Busse y Veronica Strang (Eds.): *Ownership and appropriation*, London, Berg Publishers, pp. 105-27.
- . (2011b). “Cultural agencies: ‘Constructing’ community subjects and their rights.”, en: Mario Biagioli, Peter Jaszi, y Martha Woodmansee (Eds.): *Making and unmaking intellectual property*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 79-98.
- . (2017). “Cultural property’s futures and frontiers in the Global South.”, en Jane Anderson y Haidy Geismar (Eds.): *The Routledge companion to cultural property*, London, Routledge (en prensa).
- Coombe, Rosemary J., & Nicole Aylwin (2011). “Bordering diversity and desire: Using intellectual property to mark place-based products in commerce.”, *Environment and Planning A: Society and Space*, Vol. 43, N° 9, pp. 2027-2042.
- Coombe, Rosemary J., Sarah Ives, & Daniel Huizenga (2014). “Geographical indications: The promise, perils and politics of protecting place-based products.”, en: Matthew David y Deborah Halbert (Eds.): *Sage handbook on intellectual property*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, pp. 207-223
- Coombe, Rosemary J., Ali Malik, & Marc Griebel (2017). “Culturalised properties in neoliberal futures: Frontiers of dispossession and Indigenous assertion.”, en: Christoph Antons y William Logan (Eds.): *Intellectual property, cultural property and intangible cultural heritage*, London, Routledge (en prensa).
- Coombe, Rosemary J. & Lindsey Weiss (2015). “Neoliberalism, heritage regimes and cultural rights: Politics in assemblage.”, en Lynn Meskell (Ed.): *Global heritage: A reader*, New York, Wiley-Blackwell, pp. 42-68.
- Creed, Gerald W. (2006). “The seductions of community: Reconsidering community.”, en Gerald W. Creed (ed.): *The seductions of community: Emancipations, oppressions, quandaries*, Santa Fe, NM, SAR Press, pp. 1-20
- Davis Shelton, & William Partridge (1999). *Promoting the development of Indigenous peoples in Latin America*. Report. Washington, DC, World Bank. <http://siteresources.worldbank.org/INTRANETSOCIALDEVELOPMENT/873351-1111663716403/20600877/PromotingDevofIPinLAC.pdf>.
- DeHart, Monica C. (2010). *Ethnic entrepreneurs: Identity and development politics in Latin America*. Stanford, Stanford University Press.
- Drahos, Peter (2005). “Intellectual property in the knowledge economy”, en: David Rooney, Greg Hearn, y Abraham Ninan (Eds.): *Handbook on the knowledge economy*, Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing, pp. 139-151.
- . (2014). “Regulatory capitalism, globalization and the end of history”, *Intellectual Property Law and Policy Journal*, N° 1, pp. 1-23.
- Drahos, Peter & John Braithwaite (2002). *Information feudalism*. New York, New Press.
- Erazo, Julia (2013). *Governing Indigenous territories: Enacting sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Durham, NC, Duke University Press.

- Escobar, Arturo (2008). *Territories of difference: Place, movement, life, redes*. Durham, NC, Duke University Press.
- . (2010). “Latin America at a crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?”, *Cultural Studies*, Vol. 24, N° 1, pp. 1-65.
- Farhat, Rayyar (2008). “Neotribal entrepreneurialism and the commodification of biodiversity: WIPO’s displacement of development for private property rights”, *Review of International Political Economy*, Vol. 15, N° 2, pp. 206-33.
- Ferguson, James (2009). “The uses of neoliberalism”, *Antipode*, N° 41, pp. 166-184.
- Fitting, Elizabeth (2014). “Cultures of corn and anti-GMO activism in Mexico and Colombia”, en: Carole Counihan y Valeria Siniscalchi (Eds.): *Food activism: Agency, democracy and economy*, London, Bloomsbury, pp. 175-192.
- Fueres, Magdalena, Rodrigo Flores, & Rosito Ramos (2013). “Saving our seeds: An Indigenous perspective from Cotachachi, Ecuador”, en Virginia Nazarea, Robert Rhoades, y Jenna E. Andrews-Swann (Eds.): *Seeds of resistance, seeds of hope: Place and agency in the conservation of biodiversity*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 107-114
- Gal, Susan (1989). “Language and political economy”, *Annual Review of Anthropology*, N° 18, pp. 345-367.
- . (2015). “Politics of translation”, *Annual Review of Anthropology*, N° 44, pp. 225-240.
- Gal, Susan, & Judith Irvine (2000). “Language ideology and linguistic differentiation.”, en: Paul V. Kroskrity (Ed.): *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*, Santa Fe, NM, School of American Research Press, pp. 35-84.
- Gershon, Ilana (2011). “Neoliberal agency.”, *Current Anthropology*, Vol. 52, N°4, pp. 537-55.
- . (2017). *Down and out in the new economy: How people find (or don't find) work today*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gibbon, Peter, & Lasse F. Henriksen (2012). “A standard fit for neoliberalism”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 54, N° 2, pp. 275-307.
- Goldstein, Daniel (2012). “Decolonizing ‘actually existing neoliberalism.’”, *Social Anthropology*, Vol. 20, N° 3, pp. 304-309.
- Gonzales, Tirso (2013). “Sense of place and Indigenous people’s biodiversity conservation in the Americas.”, en Virginia D. Nazarea, Robert Rhoades, y Jenna E. Andrews-Swann (Eds.): *Seeds of resistance, seeds of hope: Place and agency in the conservation of biodiversity*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 85-106.
- Goodale, Mark, & Nancy Postero (2013). “Revolution and retrenchment: Illuminating the present in Latin America.” en Mark Goodale y Nancy Postero (Eds.): *Neoliberalism interrupted: Social change and contested governance in contemporary Latin America*, Stanford: Stanford University Press, pp. 1-22
- Gow, David (2008). *Countering development: Indigenous modernity and the moral imagination*. Durham, NC: Duke University Press.
- Graber, Kathryn E. (2015). “On the disassembly line: Linguistic anthropology in 2014”, *American Anthropologist*, Vol. 117, N° 2, pp. 350-363.
- Grabosky, Peter (2013). “Beyond responsive regulation: The expanding role of non-state actors in the regulatory process.”, *Regulation and Governance*, Vol. 7, N° 1, pp. 114-123.
- Greene, Shane (2004). “Indigenous people incorporated? Culture as politics, culture as property in

contemporary bioprospection deals”, *Current Anthropology*, Vol. 45, N°2, pp. 211-137.

———. (2009). *Customizing indigeneity: Paths to a visionary politics in Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Gustafson, Bret and Nicole Fabricant (2011). “Introduction: New cartographies of knowledge and struggle.” en Nicole Fabricant y Bret Gustafson (Eds.): *Remapping Bolivia: Resources, territory, and indigeneity in the plurinational state*, Santa Fe, NM: School for American Research, pp. 1-29.

Hale, Charles R. (2002). “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 34, N° 3, pp. 485-524.

———. (2004). “Rethinking indigenous politics in the era of the ‘indio permitido.’” *Nacla Report on the Americas. Report on Race*, Vol. 38, N° 2, pp.16–21. <https://nacla.org/article/rethinking-indigenous-politics-era-indio-permitido>.

———. (2011). “Resistencia para que? Territory, autonomy and neoliberal entanglements in the ‘empty spaces’ of Central America.”, *Economy and Society*, Vol. 40, N° 2, 184-210.

Halliday, Michael A. (2001). “New ways of meaning: The challenge to applied linguistics” en Alwin Fill y Peter Mühlhäusler (Eds.): *The ecolinguistics reader: Language, ecology, and environment*, London: Continuum, pp. 175-202.

Harvey, David (2001). “The art of rent: Globalization, monopoly and the commodification of culture” en Leo Panitch y Colin Leys (Eds.): *Socialist register 2002: A world of contradictions*, London: Merlin Press, pp. 93-110.

Hetherington, Kregg. (2011). *Guerilla auditors: The politics of transparency in neoliberal Paraguay*. Durham, NC: Duke University Press.

Higgins, Vaughan, & Wendy Lerner (eds.) (2010). *Calculating the social: Standards and the reconfiguration of governing*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.

Higgins, Winton, & Kristina Tamm Hallstrom (2007). “Standardization, globalization and rationalities of government”, *Organization*, Vol. 14, N° 5, pp. 685-704.

Hilgers, Mathieu (2010). “The three anthropological approaches to neoliberalism”, *International Social Science Journal*, Vol. 61, N° 202, pp. 351-364.

Hutchins, Frank (2007). “Footprints in the forest: Ecotourism and altered meanings in Ecuador’s Upper Amazon”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 1, pp. 75-103.

———. (2010). “Indigenous capitalism: Ecotourism, cultural reproduction and the logic of capital” en Frank Hutchins y Patrick Wilson (eds.): *Editing Eden: A reconsideration of identity, politics, and place in Amazonia*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 3-37.

Hutchins, Frank, & Patrick Wilson (eds.) (2007). *Editing Eden: A reconsideration of identity, politics, and place in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Inda, Jonathan X. (2005). “Introduction: Analytics of the modern” en Jonathan X. Inda (eds.): *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality and life politics*, Malden. MA: Blackwell, pp. 1-22.

International Institute for Environment and Development (IIED). (2014). *Biocultural heritage territories: Land use mosaics encompassing indigenous and traditional land tenure, production and exchange systems, cultural identity, community organisation, and simultaneous goals of endogenous development and biodiversity conservation*. Documento electrónico: <http://biocultural.iied.org/indigenous-biocultural-territories>.

Jonas, Harry, & Holly Jonas (2013). “Reforming rights to support responsibilities” en Holly Jonas, Harry Jonas, y Suneetha M. Subramanian (eds.): *The right to responsibility: Resisting and engaging*

*development, conservation and the law in Asia*, Institute for Advanced Studies, Malaysia: Natural Justice and United Nations University, pp. 206-229.

Kingfisher, Catherine, and Jeff Maskovsky (2008). "Introduction: The limits of neoliberalism", *Critique of Anthropology*, Vol. 28, N° 2, pp. 115-126.

Li, Tania M. (2007). "Governmentality", *Anthropologica*, Vol. 49, N° 2, pp. 275-281.

Maffi, Louisa (2005). "Linguistic, cultural, and biological diversity", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34, N° 1, pp. 599-617.

May, Christopher (2010). *The global political economy of intellectual property rights: The new enclosures*. Segunda edición. London: Routledge.

McAfee, Katherine (1999). "Selling nature to save it? Biodiversity and green developmentalism", *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 17, N° 2, pp. 133-154.

McMurtry, John J. (2009). "Ethical value-added: Fair trade and the case of Cafe Femenino", *Journal of Business Ethics*, Vol. 86, N° 1, pp. 27-49.

Miller, Peter, & Ted O'Leary (1997). "Accounting and the construction of the governable person", *Accounting, Organizations and Society*, N° 12, pp. 235-265.

Miller, Peter, & Nikolas Rose (2008). *Governing the present*. Cambridge: Polity.

Nadasdy, Paul (2005). "The anti-politics of TEK: The institutionalization of co-management discourse and practice", *Anthropologica*, Vol. 47, N° 2, pp. 215-232.

Natera, Miguel Ángel Contreras (2013). "Postscript: Insurgent imaginaries and post neoliberalism in Latin America" en Mark Goodale y Nancy Postero (eds.): *Neoliberalism interrupted: Social change and contested governance in contemporary Latin America*, Stanford: Stanford University Press, pp. 249-268.

OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) (2006). *The new rural paradigm: Policies and governance*. OECD Publishing. Documento electrónico: <http://www.oecd.org/gov/regionalpolicy/thenewruralparadigmpoliciesandgovernance.htm>.

Ofstehage, Andrew (2011). "Nusta Juirá's gift of quinoa: Peasants, trademarks, and intermediaries in the transformation of a Bolivian commodity economy", *Anthropology of Work Review*, Vol. 32, N° 2, pp. 103-114.

Ong, Aiwa (2007). "Neoliberalism as a mobile technology", *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 32, N° 1, pp. 3-8.

Oscó, Marcelo F. (2010). "Ayllu: Critical thinking and (an)other autonomy" en Blaser, Mario (eds.): *Indigenous peoples and autonomy*, Vancouver: University of British Columbia Press, pp. 27-48.

Parrott, Nicholas, Natasha Wilson, & Jonathan Murdoch (2002). "Spatializing quality: Regional protection and the alternative geography of food", *European Urban and Regional Studies*, N° 9, pp. 241-261.

Polanyi, Karl (2003) [1944]. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económico de nuestro tiempo*. México, FCE

Postero, Nancy (2007). *Now we are citizens: Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford, Stanford University Press.

Pretty, Jules, Bill Adams, Fikret Berkes, Simon Ferrara de Athayde, Nigel Dudley, Eugene Hunn, Luisa Maffi, (et al.) (2009). "The intersections of biological diversity and cultural diversity: Towards integration", *Conservation and Society*, Vol. 7, N° 2, pp. 100-112.

Prudham, Scott, & William D. Coleman (2011). "Introduction: Property, territory and

globalization” en William D. Coleman (ed.): *Property, territory, globalization: Struggles over autonomy*, Vancouver, University of British Columbia Press, pp. 1-28.

Radcliffe, Sarah (2012). “Development for a postneoliberal era? Sumak kawsay, living well and the limits to decolonisation in Ecuador”, *Geoforum*, N° 43, pp. 240-249.

———. (2015). “Development alternatives”, *Development and Change*, Vol. 46, N° 4, pp. 855-874.

———. (2016). “The difference indigeneity makes: Socio-natures, knowledges and contested policy” en Malayna Raftopolous y Michela Colett (eds.): *Provincialising nature: Multidisciplinary approaches to the politics of the environment in Latin America*, London, Institute of Latin American Studies.

Ramírez-Miranda, César (2015). “Critical reflections on the new rurality and the rural territorial development approaches in Latin America”, *Agronomia Colombiana*, Vol. 32, N° 1, pp. 122-129.

Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*, Durham, NC, Duke University Press.

Ray, Christopher (1998). “Culture, intellectual property, and territorial rural development”, *Sociologia Ruralis*, Vol. 38, N° 1, pp. 3-20.

———. (2002). “A mode of production for fragile, rural economies”, *Journal of Rural Studies*, N° 18, pp. 225-31.

Reyes, Ángela (2014). “Linguistic anthropology in 2013: Super-new-big”, *American Anthropologist*, Vol. 116, N° 2, pp. 366-378.

Rhoades, Robert E. (ed.) (2006). *Development with culture and identity: Community, culture and sustainability in the Andes*. Cambridge, MA, CABI Publishing.

———. (2013). “When seeds are scarce: Globalization and the response of three cultures” en Virginia Nazarea, Robert E. Rhoades, y Jenna E. Andrews Swann (eds.): *Seeds of resistance, seeds of hope: Place and agency in the conservation of biodiversity*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 262-86.

Rose, Nikolas, & Peter Miller (2010). “Political power beyond the state: Problematics of government”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 61, N° 1, pp. 271-303.

Shepherd, Christopher J. (2010). “Mobilizing local knowledge and asserting culture”, *Current Anthropology*, Vol. 51, N° 5, pp. 629-54.

Sinischalchi, Valeria (2014). “Slow food activism between politics and economy” en Carole Counihan y Valeria Siniscalchi (eds.): *Food activism: Agency, democracy and economy*, London, Bloomsbury, pp. 225-41.

Stevens, Stan (2014). “Advancing the new paradigm: Implementation, challenges and potential” en Stan Stevens (ed.) *Indigenous peoples, national parks, and protected areas: A new paradigm linking conservation, culture and rights*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 283-312.

Steffensen, Sune V. & Aylwin Fill (2014). “Ecolinguistics: The state of the art and future horizons”, *Language Sciences*, N° 41 (A), pp. 6-25.

Tauli-Corpuz, Victoria (2008). “The concept of indigenous people’s self-determined identity or development with identity and culture: Challenges and trajectories”, *Tebtebba foundation for UNESCO*.

Thivit, Delphine (2014). “Peasants’ transnational mobilization for food sovereignty in La Via Campesina” en Carole Counihan y Valeria Siniscalchi (eds.): *Food activism: Agency, democracy and economy*, London, Bloomsbury, pp. 193-209.

- Tregear, Ángela (2003). "From Stilton to Vimto: Using food history to rethink typical products in development", *Sociologia Ruralis*, Vol. 43, N° 2, pp. 91-107.
- Turnhout, Esther, Claire Waterton, Katja Neves & Marleen Buizer (2013). "Rethinking biodiversity: From goods and services to 'living with'", *Conservation Letters*, N° 6, pp. 154-161.
- Vadjunec, Jacqueline, Marianne Schmink & Alyson L. Greiner (2011). "New Amazonian geographies: Emerging identities and landscapes", *Journal of Cultural Geography*, Vol. 28, N° 1, pp. 1-20.
- Verschuuren, Bas, Suneetha M. Subramanian & Wim Himstra (eds.) (2014). *Community well-being in biocultural landscapes: Are we living well?*, Bourton, UK, Practical Action Publishing.
- Walsh, Catherine (2010). "Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and decolonial entanglements", *Development*, Vol. 53, N° 1, pp. 15-21.
- Wilson, Patrick (2008). "Neoliberalism, Indigeneity and social engineering in Ecuador's Amazon", *Critique of Anthropology*, Vol. 28, N° 2, pp. 127-144.
- Wright, Sarah (2008a). "Locating a politics of knowledge: Struggles over intellectual property in the Philippines", *Australian Geographer*, N° 39, pp. 409-26.
- . (2008b). "Globalizing governance: The case of intellectual property rights in the Philippines", *Political Geography*, N° 27, pp. 721-37.
- Yates, Julian (2014). "Historicizing ethno-development: *Kamoyaq* and political economic development across governance regimes in the Peruvian Andes", *Journal of Historical Geography*, Vol. 46, N° 1, pp. 53-65.
- Yates, Julian & Karen Bakker (2015). "Debating the 'post-neoliberal turn' in Latin America", *Progress in Human Geography*, Vol. 38, N° 1, pp. 62-90.
- Zimmerer, Karl S. (2015). "Environmental governance through 'speaking like an indigenous state' and respatializing resources: Ethical livelihood concepts in Bolivia as versatility or versimilitude?", *Geoforum*, N° 64, pp. 314-324.

# Hacia una antropología de la ingratitud

*Notas a partir de las relaciones de parentesco andino<sup>1, 2</sup>*

POR JESSACA B. LEINAWEAVER<sup>3</sup>

## Resumen

En este artículo examino la gratitud y la ingratitud como herramientas analíticas valiosas para determinar cómo las desigualdades sociales le dan forma a las prácticas de parentesco. Acusar a un pariente de ingratitud revela los límites y las líneas de falla del parentesco, así como también expectativas estrechamente relacionadas sobre *qué* debe ser dado, *cómo* debe ser dado y *cómo* debe ser *recibido*. Como tal, este ensayo sigue la línea de una valiosa tradición antropológica de unificar los análisis del don y del parentesco. Argumento que expresiones de y discursos sobre la gratitud y la ingratitud remiten muy de cerca a dimensiones de relaciones sociales tales como el género, la generación y la clase social, y simultáneamente revelan tensiones dentro de las relaciones de parentesco donde el deber y la obligación son cuestionados. Los ejemplos etnográficos son tomados del trabajo de campo en Ayacucho, una pequeña ciudad en los Andes peruanos, donde la crianza adoptiva informal y las relaciones tensas entre hijos adultos y sus padres ancianos suministran dos esferas relacionadas de expresiones de ideas acerca de la gratitud y la ingratitud. Analizando estos dos ejemplos, argumento

---

1. Traducción del artículo de Jessaca Leinaweaver (2013), titulado *Toward an Anthropology of Ingratitude: Notes from Andean Kinship*. *Comparative Studies in Society and History*, 55(3), 554-578, © Society for the Comparative Study of Society and History 2013, publicado por Cambridge University Press.

### 2. Agradecimientos

Numerosos colegas han leído gentilmente versiones de este artículo y han ofrecido comentarios invaluable: Nicole S. Berry, Marcy Brink-Danan, Bianca Dahl, Paja Faudree, Marida Hollos, Jeffrey Jurgens, Yukiko Koga, Catherine Lutz, Simone Poliandri, Elizabeth F. S. Roberts, Becky Schulthies, Elana Shever, Andrew Shryock, Daniel Jordan Smith, y Joshua Tucker. Varios revisores anónimos de *Comparative Studies in Society and History* también hicieron sugerencias que han mejorado inmensamente el artículo. Algunas partes de una versión anterior fueron presentadas en los congresos de la Society for Latin American and Caribbean Anthropology (Santa Fe, 2009); el American Ethnological Society/Canadian Anthropological Society (Vancouver, 2009); y el Latin American Studies Association (Rio de Janeiro, 2009); además de un workshop en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro en 2009. Agradezco a los miembros de la audiencia de esas sesiones por sus comentarios y sugerencias. Este artículo está basado en investigaciones financiadas por un subsidio IIE Fulbright, un subsidio de la Wenner-Gren Foundation, un National Science Foundation Dissertation Improvement Grant, y una Jacob K. Javits Fellowship. Subsidios adicionales fueron provistos por University of Michigan, University of Manitoba y Brown University. Sin querer ser irónica, estoy por siempre agradecida a aquellos en Perú que han contribuido con mi investigación.

3. Departamento de Antropología, Universidad de Brown.

que la gratitud y la ingratitud son heurísticas analíticas, útiles para identificar y centrarse sobre dimensiones de relaciones que, según se entiende, caen dentro del dominio del parentesco, y son potencialmente útiles también en otros escenarios. Palabras clave: Parentesco, crianza, niñez, el don, Perú.

Abstract. Towards an Anthropology of Ingratitude: Notes from Andean Kinship

Accusations of ingratitude to kin reveal much about the edges and fault lines of kinship that would otherwise not be apparent. But equally, they reveal much that is unexpected about the gift – about expectations of what should be given and how it should be received. In this article, I bring together anthropological literature on the gift and on kinship in order to argue that expressions of gratitude or ingratitude index dimensions of social relations such as gender, generation, and social class, and simultaneously reveal tensions within kinship relations where duty and obligation are contested. Examples are drawn from fieldwork where informal fostering and the fraught relations between grown children and their aging parents provide arenas for analysis of expressions of gratitude and ingratitude. Analyzing these examples, I argue for gratitude as an analytical heuristic, useful to identify and focus upon dimensions of relations understood to fall within the domain of kinship, and potentially useful in other settings as well. Key words: fostering, childhood, the gift, the Andes.

Comienzo este ensayo con las palabras de mi vecina Deysi, una encargada de tienda perteneciente a la clase obrera con una sonrisa contagiosa. Cuando ella supo que yo había regresado a la ciudad peruana de Ayacucho para realizar una investigación en un hogar local para ancianos indigentes, observó como al paso que los ancianos habían sido internados fundamentalmente porque “no les dieron una profesión a sus hijos y no les dieron buena educación”. En cambio, explicó Deysi, si un padre provee a un niño de una buena educación que lleve a una carrera, el niño “siempre ama a sus padres con gratitud y les agradece”. Al preguntarle yo impertinentemente si sus hijos podrían algún día ponerla en la institución, Deysi, ante al menos tres de sus siete hijos que la estaban escuchando, dijo “No creo que serían *tan* desagradecidos”.<sup>4</sup>

Las palabras de Deysi me hicieron pensar de manera diferente acerca de cómo se caracteriza la relación entre padres e hijos en el contexto andino urbano. Para empezar, encontré interesante que mientras yo intentaba figurarme quién debería cuidar de los mayores, comentarios como el de Deysi me seguían llevando hacia atrás en el tiempo y me instaban a una comprensión acerca de cómo esas personas mayores habían cuidado de sus propios hijos. Esto sugirió que el fenómeno del cuidado de los parientes debe ser abordado utilizando una perspectiva que abarque todo el curso de vida, ya que las acciones de suministrar cuidado a un padre

---

4. Todos los nombres son seudónimos.



anciano en el presente pueden ser vistas como respuestas a otras acciones morales llevadas a cabo por ese padre en el pasado, así como las acciones de cuidado de un niño pequeño en el presente pueden ser vistas como una señal hacia un futuro en el cual las acciones serán recompensadas.

En segundo lugar, ante la formulación casi como de un cálculo que acabo de esbozar, en la cual el cuidado es definido como recíproco, no habría esperado que la gratitud estuviera tan íntimamente involucrada como Deysi insistía que estaba. Mi propio entendimiento folk del parentesco, la gratitud y la obligación me llevaron a pensar que se supone que las relaciones de parentesco implican obligaciones y que las acciones llevadas a cabo en consonancia con obligaciones no requieren una respuesta de gratitud.<sup>5</sup> Adquirí esa comprensión no solo a partir de mi propia experiencia sino también de conversaciones con amigos de clase media de Ayacucho. Durante mi trabajo de campo en el programa gubernamental de adopción en Perú de unos años atrás (Leinaweaver 2008b), por ejemplo, un miembro del equipo en Ayacucho me expresó su concepción del parentesco como enraizado en un tipo naturalizado de deber y obligación, antes que en el regalo y la gratitud: “Los hijos e hijas están obligados a atender y cuidar a sus padres. Es una obligación natural, ¿ves? Por ello nadie se los demanda –la relación misma es lo que los empuja a cuidarse unos a otros”.<sup>6</sup> Ciertamente, la oficina de adopción es un lugar en el cual se invierte mucho esfuerzo en crear relaciones de parentesco entre padres e hijos que se alinean con las normas de parentesco de la clase media.<sup>7</sup> Las palabras de Deysi sugirieron que podría haber otros modos de darle sentido a las relaciones padre-hijo.

Mientras que la empleada de la oficina de adopción naturalizaba las obligaciones de parentesco, las palabras de Deysi las desnaturalizaban: *Si* los padres proveen al niño de educación y una carrera, *entonces* el niño ama a los padres. Al hacer esto, Deysi enfatizaba uno de los atributos más ampliamente señalados de las relaciones de parentesco andino, a saber, que sus participantes las experimentan como construidas o producidas (Van Vleet 2008; Weismantel 1995). Al unir esta sensación de que la relación de parentesco se construye activamente con las afirmaciones de Deysi acerca de los tipos precisos de cuidados parentales que incitan a que los

5. La bibliografía de la psicología proveniente de los Estados Unidos afirma que la gratitud solo puede tener lugar cuando el receptor cree que el obsequio fue dado de un modo libre e intencional en lugar de surgir de una obligación o un deber (Roberts 2004: 61; McCullough y Tsang 2004: 126; Emmons 2004: 5–6). Sin embargo, desde que estoy escribiendo este ensayo encuentro formulaciones inesperadas de gratitud en intercambios cotidianos –la respuesta que dice “Solo hago mi trabajo” a un agradecimiento implica que la gratitud no es requerida para acciones obligadas, y mi colega Paja Faudree me recuerda que es común que se diga a los miembros de las fuerzas armadas “Gracias por su servicio”.

6. Sin embargo, ahora es una obligación legal que los hijos adultos cuiden a sus padres ancianos, desde el 2006, cuando el Congreso de Perú aprobó la Ley 28803, *Ley de las Personas Adultas Mayores*. La legislación de esta obligación “natural” es una intimación que no es universalmente percibida como tal.

7. Cuando el lenguaje de gratitud aparece en la oficina de adopción, pienso que no solo refleja ideas locales acerca de las relaciones padre-hijo sino también de discursos más amplios de la adopción como un rescate (Dubinsky 2010). Por ejemplo, la trabajadora social citada anteriormente me pidió que le dijera en inglés a una madre estadounidense de dos niñas peruanas que “nunca nos cansamos de agradecer a su familia”, ya que el hecho de que ellos las adoptaran fue “un cambio en el destino de las niñas”.

chicos se sientan agradecidos y respondan en consecuencia, podemos observar cambios en las obligaciones de parentesco en Ayacucho dentro de un contexto de transformación y diferenciación social.

Para Deysi, la gratitud es central a las obligaciones de parentesco, y el referente de la gratitud –el “beneficio” que está recibiendo el niño de sus padres– está crucialmente vinculado a nociones locales de progreso que abarcan educación y profesionalización. En el Ayacucho de hoy, las ideologías de progreso son ampliamente compartidas y la educación es vista como poderosamente transformadora –en algunas interpretaciones tiene el poder de blanquear (de la Cadena 2014 [1998]; Degregori 1997; García 2005; Leinaweaver 2008b; Whitten 1993 [1981]). Uno de los modos en que los ayacuchanos dan sentido a sus relaciones con figuras parentales ancianas es equipararlas con –y resaltar la importancia crítica de– un buen trabajo, una buena educación y una buena crianza. Aquellos cuyos padres no proveyeron a sus hijos de estas cosas culpan a sus padres por su propio sufrimiento, y su falta de gratitud puede dar fundamento a una denegación de responsabilidad por el padre que envejece. Dicho de un modo más amplio, la gratitud debería fluir solo de intercambios que se considera que hayan dado oportunidades a la persona más joven. Y la eventual devolución de cuidados de una persona más joven a una más vieja solo debería tener lugar si es verdaderamente una devolución, es decir, si los actos iniciales de cuidado de la persona más vieja beneficiaron a la persona más joven de maneras que son vistas como localmente significativas. Centrarme en la gratitud y la ingratitud, tal como Deysi me insiste que haga, me ha ayudado a responder por qué, y bajo qué condiciones, las personas se cuidan unas a las otras en este contexto particular (comparar con Cohen 1998 para la India; Tripp 1997: 105 para Tanzania). Tal como argumentaré más adelante, el contexto que la ingratitud y la gratitud me ayudan a comprender es un contexto de cambio social e inequidad económica, concretados en cambios en los roles familiares y desentendimientos generacionales.

La noción que me interesa aquí, en su forma positiva, es aquella expresada por *agradecer*. Una definición de diccionario seguiría a esta palabra por dos caminos, uno el de *sentir* gratitud, y el otro el de *expresar o mostrar* gratitud, prácticas o representaciones de gratitud.<sup>8</sup> En ambas instancias, sin embargo, la gratitud es en-

---

8. Esto implica que la verdadera gratitud solo puede existir en escenarios en los que las personas creen que pueden discernir las verdaderas motivaciones de otros (Ricoeur 2005: 105-6). Esta definición reconoce que mientras que el estado interno es relevante, la demostración del aparente estado interno lo es en igual medida. El análisis de Webb Keane de la sinceridad como un aspecto de ideología lingüística (2002: 74) analiza la historia de este supuesto; agradezco a Elizabeth F. S. Roberts por esta referencia. En otras palabras, se sienta agradecido o no, uno puede mostrar lo que parece ser gratitud con la esperanza de mantenerse en buenos términos con el dador. Esto puede ser hecho verbalmente, con lenguaje de gratitud, o no verbalmente, como podemos ver en trabajo de Appadurai sobre los tameses (1985: 238-39). La distinción entre estados aparentes internos y externos nos recuerda que la gratitud puede ser estudiada de varios modos. Podemos adoptar un enfoque psicológico o neurocientífico que nos invita a leer la gratitud como un estado interno (i.e., un “sentimiento,” uno que parece surgir al recibir un obsequio, servicio o favor; Roberts 2004: 61). A la inversa, podemos considerar lo que puede significar *mostrar* o negarse a mostrar gratitud: ¿cuáles son las posiciones, los significados y las consecuencias sociales de las expresiones de gratitud y las acusaciones de ingratitud (Lutz y

tendida como un sentimiento que debería surgir del otorgamiento de algo que beneficia a la persona que en última instancia lo siente; demostrar gratitud transmite el reconocimiento del beneficiario de que él o ella de hecho se ha beneficiado.<sup>9</sup> Una respuesta (la demostración de gratitud) es requerida para que la vida social funcione como debería. La distinción importante entre sentir y demostrar gratitud se vuelve más clara cuando consideramos las formas negativas, que tienden a aparecer en el habla más en la forma de sustantivos que de verbos, calificando acusatoriamente: ingrato/a, malagradecido/a, desagradecido/a. Volviendo al diccionario una vez más, estas personas desagradecidas no devuelven, responden o en algunos casos ni siquiera reconocen el beneficio que han recibido.<sup>10</sup> Como suele ser el caso, entonces, el ejemplo negativo de la ingratitud ayuda a esclarecer precisamente qué es la gratitud –involucra reconocer (como nos dice Ricoeur, 2005) que algo fue dado, y responder de un modo cultural y socialmente apropiado.

En lo que sigue localizo etnográficamente la gratitud y la ingratitud en dos esferas relacionadas. Una es la circulación de niños (la crianza adoptiva informal), en la cual parientes jóvenes y lejanos son traídos a y cuidan una casa, produciendo relaciones complejas y ambivalentes. La segunda es una institución para ancianos, un lugar donde las personas mayores reflexionan acerca de por qué no están en casa con sus hijos adultos. Los dos ejemplos que ofrezco tienen mujeres como protagonistas: las que dan y las que reciben cuidados son ambas mujeres, y los casos me fueron descritos principalmente en términos de los encuentros de las mujeres entre sí.<sup>11</sup> Los dos ejemplos que ofrezco a continuación son necesariamente parciales, basados en los recuerdos de algunas de las personas involucradas, pero tomados juntos pueden ilustrar los modos en que la gratitud y la ingratitud parecen indicar nuevas líneas de falla dentro de los lazos de parentesco.

Esta comparación entre cuidados de niños y cuidados de ancianos es inusual en la literatura antropológica, pero Deysi y otros hicieron que fuera claro para mí que ambos deben ser considerados juntos para entender cabalmente cómo se toman las decisiones en torno a los cuidados, con la vista puesta en el pasado o en el futuro. Y por cierto ambos tipos de relaciones de parentesco pueden involucrar expresiones de gratitud o ingratitud que a su vez implican y remiten a otras relaciones sociales desiguales como el género, la generación y la clase social. Al enfocarme

---

Abu-Lughod 1990; Lutz 2002: 205; Reddy 1999)?

9. *Gratitud* se define como “Sentimiento que nos obliga a estimar el beneficio o favor que se nos ha hecho o ha querido hacer, y a corresponder a él de alguna manera”. Una *cosa* agradecida “ofrece compensación o responde favorablemente al trabajo o esfuerzo que se le dedica”. Sin embargo, en inglés una cosa no puede ser agradecida, por lo que una traducción más adecuada sería algo que responde apropiadamente al cuidado que le es dado. El ejemplo suministrado en el diccionario es un estómago agradecido (Real Academia Española 2001).

10. “No corresponder debidamente al beneficio recibido; desconocer el beneficio que se recibe” (Real Academia Española 2001).

11. Dar cuidados es a menudo visto como un acto explícitamente marcado por género, trabajo que es hecho por mujeres, una forma de enmarcar los cuidados que cancela el trabajo de los hombres. Para una discusión clásica sobre este tema, ver Smith-Rosenberg 1975; di Leonardo 1987; y para el contexto andino, Van Vleet 2008.

en la gratitud y la ingratitud, se revelan los puntos de fricción de las relaciones familiares en los que el deber y la obligación son cuestionados. Argumentaré que la gratitud y la ingratitud son herramientas útiles para analizar las dimensiones socialmente desiguales de las prácticas de parentesco. Una consideración precisa de la gratitud y la ingratitud –sugiero– puede ser también productiva para analizar otras situaciones de inequidad.

El escenario de los ejemplos etnográficos que presento a continuación es una capital regional urbana en las sierras de Perú. Ayacucho, situada a nueve horas de Lima por tierra, es una ciudad de aproximadamente 125.000 habitantes. Creció intensamente en las últimas décadas cuando los rendimientos agrícolas cayeron y la atracción del trabajo asalariado en la ciudad llevó a un gran número de inmigrantes rurales al área. Durante la década de 1980 la ciudad creció aún más cuando el grupo insurgente Sendero Luminoso comenzó una campaña de terror contra los campesinos en las áreas rurales, igualada únicamente por la ferocidad de las tropas gubernamentales contra-insurgentes que igualmente apuntaron contra los pobres rurales. Las capacidades de las familias para cuidar de los niños y de los padres envejecidos fueron drásticamente reducidas por los eventos de la guerra, aún más cuando muchos más niños y personas ancianas se encontraron sin apoyo ya que los parientes con los que normalmente habrían contado fueron asesinados o desaparecidos.

Borneman ha instado a los antropólogos a centrarse en “las situaciones reales en las que las personas experimentan la necesidad de cuidar y ser cuidadas, así como en las economías políticas de su distribución.” (Borneman 1997: 19). Respondiendo a este llamado, en los dos ejemplos que siguen identifiqué la gratitud y la ingratitud que surgen en las relaciones de dar cuidados y las analizo en su contexto político económico. A pesar de que la guerra terminó, una desconfianza general persiste en Ayacucho (ver especialmente Theidon 2004). Las posibilidades de relacionarse con otros, agradecidamente o no, se ven aún más limitadas por la pobreza continua de la región y el subdesarrollo debido a su base agrícola, las relaciones históricas de producción de la región y la localización remota. La desigualdad social es evidente a lo largo de todo este terreno: las circulaciones de niños son frecuentemente motivadas por diferencias de clases sutiles entre las familias que envían y reciben, y los peruanos ancianos son colocados en diferentes configuraciones de cuidado basadas en las posibilidades económicas de aquellos de quienes dependen.

### Gratitud, ingratitud y las líneas de falla del parentesco

Las afirmaciones de que los parientes han actuado de manera desagradecida revelan mucho acerca de los límites y las líneas de falla del parentesco que no sería evidente de otra manera. En relación con esto, nos muestran muchas cosas inesperadas acerca del dar –acerca de expectativas de lo que debería ser dado y de cómo debería ser recibido. En este artículo, sigo la iniciativa de distinguidos antropólogos como Claude Lévi-Strauss (1969 [1949]) y Marilyn Strathern (1985) de explorar los modos en que el parentesco y el intercambio son mutuamente constitutivos,

y cómo el parentesco, en particular, está compuesto de obsequios, intercambios, obligaciones: de gratitud e ingratitud por igual.

Al invocar “el don”, por supuesto, traigo a la luz un fenómeno tan central al desarrollo de las relaciones sociales como al desarrollo de la teoría antropológica. En esta literatura (Malinowski 1986 [1961]; Mauss 2009 [1925]; Gregory 1980; 1982; Parry 1986; 1989; Laidlaw 2003, siguiendo a Derrida 1995 [1991]; y Candea y Da Col 2012 sobre la hospitalidad), la contribución del don a la sociabilidad (y su atractivo para la antropología) consiste en que inicia o continúa un ciclo de intercambio económico y por lo tanto social. Este pensamiento persistente acerca de dones, intercambio y reciprocidad ha sido muy fructífero para los académicos de la región andina. *Ayni* es el ejemplo clásico –una palabra quechua que abarca varios tipos de reciprocidad, como por ejemplo días de trabajo intercambiados entre dos vecinos (Alberti y Mayer 1974; Mayer 2001).<sup>12</sup> Pero, como ha notado Enrique Mayer, las reglas de la reciprocidad andina han sido usualmente consideradas como productoras de relaciones *entre* antes que *dentro de* las familias (2002: 131–32; ver, sin embargo, Isbell 1977).<sup>13</sup>

Como el don, las relaciones de parentesco también (y de manera relacionada) constituyen una preocupación antropológica de larga data. Los estudios contemporáneos sobre el parentesco (Strathern 1992; Carsten 2000; Edwards 2000; todos respondiendo de un modo u otro a Schneider 1980 y 1984) exploran cómo las personas conciben su relacionalidad de unas con otras, qué finalidades tienen la relacionalidad y cómo se desarrolla en relación con otros dominios de análisis tales como el género, la clase, la etnicidad o el trabajo. Las relaciones de parentesco y matrimonio ciertamente organizan múltiples facetas de la vida andina: en los escenarios rurales agrícolas que son algunos de nuestros lugares de investigación primarios (Bolton y Mayer 1977; Isbell 2005 [1978]; Arnold 1997; Bolin 2018 [2006]; Van Vleet 2008), en escenarios urbanos empobrecidos (Swanson 2010) y en contextos transnacionales (Miles 2004; Pribilsky 2007). En cada uno de estos escenarios, las desigualdades sociales (clase, género, etnicidad, urbanidad) entran en tensión con ideologías de la conectividad de parentesco para limitar y moldear los modos en que las personas esperan relacionarse unas con otras, y cómo de hecho lo hacen. Me nutro de estas ricas bibliografías sobre el don y el parentesco para desarrollar mi argumento acerca de cómo un contexto cambiante de desigualdad afecta las expectativas de obligaciones de parentesco.

Hay dos modos en que mi material etnográfico de los Andes sugiere que el parentesco y los dones deberían seguir siendo leídos juntos. Primero, ambos son terrenos en los que reina la ambivalencia. Las relaciones sociales que son hechas

12. Los académicos reconocen que *ayni*, a pesar de su definición en la esfera popular, no es una reciprocidad benigna e igualitaria sino que está atravesada por inseguridades y dudas inherentes acerca de si la reciprocidad de hecho tendrá lugar (Mannheim 1986; Orlove y Custred 1980: 35–36).

13. Los investigadores de los Andes rurales en general afirman que la relación padre-hijo es percibida no como un intercambio sino como una jerarquía (Anderson 2010). Sin embargo, Krista Van Vleet (2008) ha argumentado que *ayni* puede de hecho ser el marco primario mediante el cual se producen y se les da sentido a las relaciones de parentesco en la Bolivia rural, y Olivia Harris (2000) ha presentado la reciprocidad de género como central a la vida social andina.

posibles mediante dones son a veces incómodas. Dar puede crear un tipo de interdependencia cercana que es a la vez necesaria y peligrosa, ayudando a crear familiaridad pero también asegurando que las relaciones permanezcan bajo constante examinación: “Trata a tus parientes políticos con cautela, incluso con recelo; pero necesitas y quieres tener parientes políticos. Intenta evitar pedidos inoportunos de tus conocidos; pero hazle a ellos los tuyos” (Laidlaw 2003: 630). Los parientes cercanos, como padres e hijos, también pueden ser considerados dentro de este análisis ambivalente. Los escritos tanto sobre el don como sobre el parentesco identifican la ambivalencia como una herramienta analítica centralmente útil (ver, e.g., Peletz 1995). En especial, prestar atención a expresiones en torno a la ingratitud puede revelar expectativas que no están alineadas entre sí acerca de la obligación y el deber. Prestar esta atención en un contexto de parentesco es especialmente útil, dado que el parentesco invoca nociones de obligación y deber en mayor medida que muchos otros tipos de relaciones. Como nota Jeffrey Jurgens acerca de Turquía, “El estatus de una persona como padre, hijo, pariente o amigo honorable depende del grado en que ella o él cumpla las expectativas de otros en las relaciones de intercambio” (2009; ver también White 1994).

En segundo lugar, “popularmente el parentesco y la economía tienden a ser definidos como excluyentes entre sí” (Strathern 1985: 193) y los antropólogos ocasionalmente han replicado esta oposición en nuestros propios modelos teóricos (Medick y Sabean 1984). Consecuentemente, es importante identificar sitios en los que, a pesar de expresiones que se afanan por indicar lo contrario, el parentesco y la economía se coproducen simultáneamente. Viviana Zelizer ha hecho esta observación con respecto a la creciente “sacralización” de los niños a lo largo del siglo XX en América del Norte, que de hecho resultó en una mayor comercialización de sus vidas (1985: 15). Jonathan Parry ha seguido este argumento hasta su conclusión lógica en un análisis fascinante del trabajo de Mauss, donde nota que “es más probable que surja una ideología del ‘don puro’ en sociedades altamente diferenciadas con una división del trabajo avanzada” (1986: 466-67). El análisis de Parry sugiere que una expectativa de gratitud como consecuencia de acciones parentales o filiales habituales puede ser índice de una diferenciación creciente entre relaciones económicas y otros lazos sociales. Por lo tanto, las afirmaciones de ingratitud pueden ser útiles como índices ya sea, de un modo más general, de patrones socioeconómicos cambiantes, o de conflictos sobre si esas acciones deberían de hecho ser vistas como habituales.

A lo largo del trabajo de campo, frecuentemente fui testigo de representaciones de gratitud y alegatos de ingratitud durante interacciones sociales rutinarias. Siguiendo el trabajo de antropólogos que examinan cómo la cultura emerge en tiempo real (e.g., Tedlock y Mannheim 1995), considero aquí representaciones de gratitud o ingratitud y su invocación en interacciones cotidianas antes que la gratitud o la ingratitud como relacionadas primariamente al afecto y la emoción, a pesar de que reconozco que este enfoque ha sido extremadamente útil en otros escenarios (para enfoques clásicos ver Chodorow 1978; Gilligan 1993 [1982]; Ruddick 1989; para usos más recientes ver Rebhun 1999; Padilla 2007; Russ 2008). Me intereso aquí por cómo las personas convencen a otros de que se sienten agradecidas

o adscriben estados de ingratitud a otros. Michael Lambek ha denominado a este tipo de actos de parentesco “éticos”, porque involucran “actos de otorgamiento, recepción, iniciativa y la afirmación de la responsabilidad de uno mismo y en nombre de otros, e igualmente de ejercitación del juicio con respecto a esos otros” (2011: 11). Estos actos éticos producen afirmaciones acerca de qué se espera o qué es obligatorio, acerca de la calidad de la relación o acerca de lo que se dio. Al prestar atención a los momentos en los que las personas son llamadas ingratas, obtenemos acceso a normas sociales actuales o cambiantes.<sup>14</sup> Por su capacidad de provocar discursos de fracaso y responsabilidad moral, entonces, la ingratitud es mucho más reveladora que la gratitud.

### Ingratitud en la circulación urbana de niños en los Andes

Mi primer ejemplo es un caso de circulación de niños, un fenómeno que estudié por casi dos años (2001-2003) en Ayacucho y Lima, Perú (Leinaweaver 2012 [2007]; 2008b; 2008c; ver también Walmsley 2008; Weismantel 1995). Con “circulación de niños” me refiero a la incorporación temporaria de una persona joven en un nuevo hogar y una nueva familia, a menudo la de un pariente.<sup>15</sup> Es bastante común, en especial entre las familias más pobres, que sienten presiones tanto económicas como sociales, mandar a un hijo a un miembro de la familia que esté en una situación levemente mejor. De este modo pueden aliviar algunos de los gastos provocados por la crianza de un niño, o liberarse de las obligaciones del cuidado del niño para buscar trabajo asalariado en ciudades lejanas, minas o plantaciones. Pero, y esto es igualmente importante, crean o fortalecen conexiones sociales con miembros de la familia bien acomodados, creando o cumpliendo obligaciones que mantienen activos esos lazos. Desde la perspectiva de la familia receptora, un joven recién llegado puede ser capaz de ayudar con las tareas del hogar o hacer compañía a los miembros de la familia. Crucialmente, la persona joven debe entender la circulación como involucrando una oportunidad de educación o progreso –quizás se paguen las cuotas escolares o la relocalización significará la oportunidad de asistir a una escuela urbana y mejor. Debido a la pobreza y la inequidad que constituye el trasfondo de esta circulación de niños, se convierten en sitios particularmente cargados de significación en los cuales las expresiones de gratitud e ingratitud adquieren un significado realzado.

Sugiero aquí que estas expresiones de gratitud e ingratitud son herramientas altamente útiles para identificar evaluaciones locales de la diferencia socioeconómica, la responsabilidad y el comportamiento moral. En otras palabras, la aparición

14. En este sentido, la gratitud y la ingratitud son “emociones críticas” (Solomon 1984, citado en Jurgens 2009).

15. No hay término nativo, por lo cual este es un término analítico derivado de la investigación francesa acerca de la crianza adoptiva informal (Lallemant 1993). Existe, sin embargo, un término quechua, *apra*, para el primer nieto quien a menudo es enviado a vivir con abuelos cuyo hogar se ha vaciado de miembros a causa del matrimonio extracomunitario y la migración laboral.

de gratitud e ingratitud en narrativas de circulación de niños refleja suposiciones acerca de relaciones sociales. Una expresión de ingratitud significa que ambas partes se sienten agraviadas o no apreciadas. En el caso que sigue, la adulta cree que le está haciendo un favor a la niña y está decepcionada y resentida cuando su evaluación de lo que hace no es confirmada. La niña cree que la adulta la está explotando o aprovechándose de ella; percibe que la adulta cree que debería estar agradecida, pero esto solo la enfurece más ya que la calidad de lo que se le ha dado es muy baja, implicando que la adulta tiene en muy poco a la persona joven y lo que esta ha ofrecido a cambio (su presencia, su compañía, su trabajo).

Teresa, una mujer de clase de media de Ayacucho, expresó ante mí que Juana, una niña que había ido a vivir con ella, había sido desagradecida. Se valió de su historia con la familia de Juana para explicarse. Hace muchos años, me contó Teresa, ella había recibido a la tía de Juana, Eulalia, en su hogar. Eulalia vivía con la familia de Teresa y trabajaba para ella antes de casarse y establecer su propio hogar. A mediados de la década de 1990, Eulalia se presentó ante Teresa para rogarle que recibiera a Juana, la sobrina de Eulalia, quien sufría porque su padrastro no le daba dinero para la ropa. (Juana me dijo que no conocía a su progenitor; su padrastro actuaba como su padre.) Según Teresa, Eulalia describió la pobreza de Juana con detalles dolorosos: usaba los zapatos que descartaba su madre y una pollera hecha de pedazos de las polleras de esta. Teresa accedió a recibir a Juana, que entonces tenía doce años, quien fue a vivir con ella. En otras palabras, Teresa estaba ayudando a Juana, lo cual implicaba que Juana debería apreciar esto.

Quizás no cause sorpresa, si el énfasis en la “narrativa de la llegada” en boca de Teresa difiere del de Juana. Juana me dijo que después de que ella y su familia habían migrado de su villa rural a Ayacucho, Eulalia le dijo a Juana que fuera a acompañar a Teresa. “Es una buena mujer’, me dijo... Yo no quería, pero tenía miedo de que mi padrastro volviera a pegarme”. La reticencia y el miedo de Juana revelan su ambivalencia hacia este arreglo. Juana recordó cómo vivía con Teresa, su marido y sus dos hijas, asistiendo en las distintas necesidades de la familia de clase media. Finalmente Teresa se convirtió en la madrina de comunión de Juana, y la hija de Teresa se convirtió en su madrina confirmación. El padrinzago es una relación extremadamente importante en los Andes y a lo largo de toda América Latina (Ossio 1984; Mintz y Wolf 1950).<sup>16</sup> El hecho de que Juana fuera integrada por

---

16. El padrinzago consiste en apariencia en la guía espiritual dada por el padrino al ahijado. En la práctica, sin embargo, significa que un padrino debería ayudar a un ahijado cuando sea posible (con dinero y obsequios, por ejemplo, pero también con consejos y correcciones en caso de ser necesario), y un ahijado debería visitar al padrino en ocasiones especiales como su cumpleaños, llevando regalos ocasionales como cerveza, pan o productos agrícolas. Como sugiere sin dudas esta descripción, el padrinzago es en gran medida vertical en este contexto (Mintz y Wolf 1950: 342), y los superiores sociales son invitados a ser padrinos. La relación entre padres y padrinos también es un aspecto importante de esto. Como relata Weismantel, “las asociaciones para toda la vida del sistema del compadrazgo ... proveen a las personas de compañeros de negocios, servicios de préstamos y fuerza de trabajo agrícola, en montos que difieren de acuerdo con el grado de simetría de la relación. Las personas jóvenes comienzan con solo padrinos a quienes les deben prestación laboral; gradualmente se harán de compadres con quienes podrán intercambiar servicios, pero deberán pasar muchos años hasta que ellos mismos puedan convertirse en padrinos” (Weismantel 1988: 82).



partida doble mediante el padrinazgo a la familia de Teresa fue un modo para que ambas avanzaran en su relación como la de un parentesco antes que como la de empleadora-sirvienta.

La relación entre Juana y el resto de la familia no fue siempre, ni incluso a menudo, fácil, sin embargo, y después de dos años de lo que ella experimentó como quejas y críticas injustificadas sin fin por parte de la familia receptora, volvió a mudarse a casa de su madre. Cuando Juana se graduó de la escuela secundaria cuatro años después, volvió a realizar tareas del hogar para Teresa durante el día, pero esta vez dormía en su propia casa. Para 2002, cuando intimé con la familia, Teresa y su marido habían entrado en los sesenta años de edad, y sus hijas, que vivían con ellos, estaban ambas empleadas en puestos profesionales. La presencia de Juana en la casa de Teresa se volvió irregular y finalmente confesó que se había anotado en clases vocacionales por las mañanas y por lo tanto solo podía ir por las tardes. Teresa insistió en que necesitaba a Juana allí por las mañanas e intentó convencerla de que cambiara sus horarios de clase. En cambio, Juana se fue por segunda vez, enfatizando su desesperado pero tenue recurso a la educación como la única manera de avanzar.<sup>17</sup>

La partida de Juana hizo que Teresa la percibiera como desagradecida. Dicha partida significó una tensión para Teresa y su marido, quienes a medida que envejecían enfrentaban tanto dificultades físicas como el desafío social de encontrar una nueva persona joven para que los ayudara en la casa. La compleja relación entre Teresa y Juana no es solo la de una patrona y una sirvienta, o la de una benefactora y una receptora de ayuda, sino también la de una madrina y una ahijada, y la de dos mujeres que vivieron juntas. Por ello, la refutación de esta cercanía es en parte lo que hace que Teresa esté resentida. En segundo lugar, en la circulación de niños, se dice a las personas jóvenes que deberían apreciar la acción beneficiosa de los adultos que los recibieron.<sup>18</sup> Para Teresa, su bondad significó una oportunidad para Juana –liberación de violencia física y poder comprarse ropa. Por eso, Teresa sentía que Juana le debía gratitud y que debería priorizar su compromiso con ella por sobre su educación. Teresa interpretó la partida de Juana de su hogar como un signo de ingratitud hosca. Por el contrario, Juana no se describiría a sí misma como desagradecida y, en cambio, apuntó a las fallas morales de la familia para demostrar que no había nada por lo que debería estar agradecida, diciendo, “No quiero volver allí y que me pasen las mismas cosas que antes –siendo mis padrinos, ellos no deberían haber sido así”. Desde la perspectiva de Juana, el *deber* de Teresa era mantenerla, no solo como su madrina sino como alguien que estaba previamente vinculado a la familia mediante la presencia de Eulalia. Por lo tanto, Teresa espera gratitud y a Juana la ofende esa suposición de Teresa.

---

17. Solo llegué a conocer a Juana mucho después de que había dejado el hogar de Teresa por segunda vez, cuando vino a visitarme por iniciativa propia, en busca de que la ayudara con clases de inglés. Para entonces, se refería a Teresa como “señora Teresa” y reveló el costado desagradable de vivir allí. Desafortunadamente, solo tengo sus recuerdos y los de Teresa de cómo era la relación antes de que Juana partiera.

18. En contraste, en otros escenarios de cuidados es el *padre* quien debería mostrar gratitud a los cuidadores asalariados (Hondagneu-Sotelo y Avila 1997: 561).

Estas tensiones silenciosas son bastante comunes en las circulaciones de niños. La supuesta línea divisoria entre criada y niña en circulación es a menudo poco clara o inexistente. Albert Schrauwers ha encontrado un fenómeno similar entre los To Pamonans en Indonesia: la explotación doméstica que se da entre parientes “no es una simple perpetuación de relaciones históricas de servidumbre sino una forma de movilización de fuerza de trabajo que ha surgido en los nichos de la transformación capitalista de las tierras altas” (1999: 21). El servicio con cama adentro prevalece en Perú, donde los niños pequeños son puestos en circulación a veces para proveer de servicio doméstico. Un desacuerdo acerca del papel de Juana en el hogar es la base del desacuerdo entre Teresa y Juana acerca de si se debe haber gratitud. Es decir, la misma imposibilidad de definir su papel (ya que la circulación de niños y la servidumbre no son fácilmente distinguibles) permite interpretaciones ampliamente diferentes de las expectativas sociales que lo rodean. En otros casos que documenté, las personas jóvenes estaban (finalmente) agradecidas por lo que habían recibido de las mayores cuando con posterioridad lo reconocían como una lección de vida. Una mujer joven estaba tardíamente agradecida a una tía y un tío que la obligaban a hablar castellano en lugar de quechua mientras residía con ellos (Leinaweaver 2008b: 131). Otro hombre joven agradecía al cuidador que lo golpeaba con la hebilla de su cinto; en ese momento odiaba al hombre, pero ahora dice agradecidamente al antiguo cuidador que ser golpeado lo hizo ser quien es y lo alejó de seguir el mal camino de la bebida o los robos.<sup>19</sup> En este sentido, la persona joven puede expresar gratitud, aun cuando sea con retraso, por recibir herramientas y un trato que le permiten alcanzar una buena vida.

Pero en el caso de Teresa y Juana, este ideal –que la parte mayor responsable debería disciplinar y moldear a la más joven convirtiéndola en un adulto exitoso– fue incumplido, según Juana, cuando Teresa le pidió que priorizara su trabajo y cuidados domésticos por sobre sus clases vocacionales. El desinterés de Teresa por los intentos de Juana de mejorarse mediante la educación fue demasiado, según las ideologías locales de la región donde la educación está valorada por sobre casi cualquier otra cosa como una ruta casi mágica para salir de la pobreza. La política de la gratitud y la ingratitud son usadas tanto por el poderoso como por el débil, en cuanto ambas partes de una relación intentan manipularla hacia términos más favorables para cada una. En este caso, Teresa veía a Juana como desagradecida, y diagnosticaba correctamente que Juana –incapaz de hablar por sí misma dada su posición dentro de esta micro-jerarquía– estaba no obstante quejándose mediante la poderosa señal de demostrar ingratitud. En otras palabras, Juana, percibiendo que Teresa sentía que ella debería estar agradecida, se rehusó a mostrarse coincidente con ella y a presentarla como generosa. Al rehusar la gratitud que Teresa

---

19. Esto contrasta con Juana, quien me dijo que abandonó el cuidado de su padrastro por miedo a ser golpeada nuevamente. Las golpizas pueden ser vistas como abuso físico cruel o como una disciplina que se revela en última instancia como educativa o de apoyo. Las identidades (en especial la identidad de género) de quien da y quien recibe la paliza, así como la naturaleza pasada y actual de su relación, ayuda a determinar cómo se interpreta una paliza y cómo se la reinterpreta finalmente. La diferenciación social y las relaciones de poder pueden ser mantenidas mediante palizas que se consideran normativas (Reddy 1999: 258). Agradezco a un revisor anónimo por esta observación.

había anticipado, Juana también rechazó efectivamente una relación de intercambio persistente entre Teresa y ella, sentando potencialmente las bases para su salida más permanente de la casa de Teresa.

Los ayacuchanos que se identifican con el punto de vista del adulto social y económicamente superior en estas relaciones suponen que los niños en circulación deberían sentirse agradecidos. Desde esta perspectiva, la persona joven debería mostrar esta gratitud permaneciendo leal y obediente, priorizando apropiadamente sus metas. El problema que está en la base de esta suposición se ve en el modo en que una acusación de ingratitud resalta las muy diferentes percepciones que tienen la persona joven y el adulto receptor en torno al marco de su relación. Las diferentes percepciones tienen que ver con la idea de responsabilidad y deber: que sea un deber o un acto de bondad de un adulto recibir a una persona joven determinará cómo esta responda. Desde la perspectiva de la persona joven, es crucial, para el funcionamiento exitoso de la relación, que la acogida sea vista como un deber antes que como un acto de bondad (comparar con van Dijk 2012: 36). La alternativa requeriría que se entendiera a sí misma como receptora de caridad, un papel que, en el contexto andino, implica la situación asocial de no ser capaz de participar de una relación de intercambio (Leinaweaver 2008b: 80). E implicaría que la relación en base a la cual habría dejado a su familia y cambiado su residencia no era de hecho una relación de parentesco, sino algo más contractual y quizás, como consecuencia, potencialmente, menos justificable.

### Ingratitud y los hogares para ancianos

Mientras que la circulación de niños a menudo se nutre de relaciones padre-hijo y se aproxima a ellas, muchos de los niños que se desplazan de este modo sienten que sus nuevas relaciones son mucho más cercanas a la servidumbre que al parentesco. Pero mi segundo ejemplo del uso de discursos de ingratitud ancla esta discusión aún más directamente en el ámbito de las relaciones padre-hijo. Los estudios antropológicos sobre el parentesco han demostrado hace mucho que a pesar de ideologías profundamente arraigadas sobre estos vínculos, incluso las relaciones más apreciadas y simbólicamente significativas tienen tensiones y fracturas. A pesar de la ideología ampliamente difundida de que las familias andinas asumen los cuidados de los parientes ancianos en el hogar (Weismantel 1988: 170), hace ya varias décadas que existe un hogar para ancianos en el centro de Ayacucho, el *Asilo de Ancianos*, donde llevé a cabo observación como participante y entrevistas en 2007 (ver imagen 1).

El asilo es manejado por una congregación de monjas (las Hermanitas de los Ancianos Desamparados) y está ocupado por alrededor de cien personas mayores de la región –una muestra muy pequeña sin dudas, pero muy reveladora. La mayoría de los residentes son mujeres pobres indígenas. La mayoría de ellas vienen de familias incapaces de mantenerlas, y de este modo demuestran –como me explicó una de las monjas– el modo en que las obligaciones para con los miembros de la familia que envejecen crecen y decrecen dependiendo de la situación económica

de una nación, de modo tal que la población del asilo aumentó en tiempos de particular austeridad o de gran violencia en la historia peruana reciente.<sup>20</sup> Sin embargo, incluso aquellos cuya presencia en la institución no se debe a la pobreza o la tragedia revelan cómo pueden ser entendidas las relaciones entre padres e hijos (Leinaweaver 2008a).



Imagen 1. Un hogar para ancianos en el centro de Ayacucho, el Asilo de Ancianos, donde llevé a cabo observación como participante y entrevistas en 2007 (foto de la autora).

Uno de los residentes de la institución es Felicitas, una maestra jubilada. En contraste con la falda completa y las trenzas largas que usaban la mayoría de las mujeres residentes, los pantalones y el pelo corto de Felicitas la marcaban como urbana y no-indígena, y su antigua profesión es localmente bastante respetable. Este es un caso interesante, en parte por ser tan claramente un caso atípico. Muchos de los ancianos en la institución son pobres, y su abandono puede ser entendido en crudos términos económicos. Pero Felicitas no tiene un motivo económico para estar ahí, de acuerdo con el entendimiento prevaleciente en torno a la raza y la clase en la región. Por lo tanto, yo me preguntaba ¿qué podía explicar su presencia en el asilo?

Felicitas no vive en su casa porque, como me dijo de un modo un tanto críptico, “las mujeres prefieren a sus maridos antes que a sus madres”. A pesar de que no estaba completamente segura de qué quiso decir con esto, ya había escuchado—precisamente debido a que es tan importante para los padres que envejecen ser cuidados en sus hogares— que las relaciones maritales pueden sufrir cuando surgen

20. También yo había supuesto por anticipado que algunos de los residentes estarían allí porque sus propios nietos habían emigrado, considerando las altas tasas de emigración en Perú (Díaz Gorfinkiel y Escrivá 2012), pero solo encontré uno de estos casos.

tensiones por decidir los padres *de quién* residirán con la pareja. Algunas parejas resuelven esta fricción mediante la negociación; otras, separándose; unas pocas la resuelven dejando a sus padres ancianos en la institución.

Escuché más detalles de una amiga mía que antes fue vecina de Felicitas: la hija mayor de Felicitas, Natividad, se había casado con un hombre que había conocido por internet, y “a la señora Felicitas no le gustaba para nada. Es de piel oscura, no es buen mozo; no se sabe de qué familia es –y Felicitas es de una de las mejores familias de Ayacucho.” Mi amiga me explicó que Natividad le prestaba atención solo a su marido –había esencialmente abandonado a su madre, a quien ni siquiera alimentaba adecuadamente. Natividad está enferma, y su nuevo marido la cuida bien. “Por eso ella en parte lo prefiere a él por gratitud, y por supuesto que también hay afecto, amor por este hombre. Natividad quiere tener una vida con su marido, y tiene ese derecho.” Felicitas sentía que ella debía recibir trato preferencial debido a su papel de madre y dueña del hogar (la casa fue dividida en departamentos independientes, y las hijas de Felicitas ocuparon uno cada una).<sup>21</sup> Esto hizo que se sintiera mucho más herida cuando fue desplazada por este recién llegado.

Felicitas, infeliz, visitaba a sus vecinos a diario para escapar de las condiciones desagradables de su hogar, al extremo que sus vecinos comenzaron a simular que no estaban en casa. En una de esas visitas, le pidió a mi amiga que la llevara al asilo, lo cual motivó que mi amiga exhortara a las hijas de Felicitas a que la cuidaran mejor, al mismo tiempo que le respondía que ella no podía dar ese paso extraordinario, pues ¿qué dirían sus hijas? A pesar de que admitía que Felicitas tenía una “personalidad fuerte” y que podía no ser fácil vivir con ella, las simpatías de mi amiga estaban claramente con Felicitas y contra Natividad, quien no parecía estar cumpliendo con sus obligaciones morales. Felicitas concluyó que su vida era un infierno, y así un día, sin decir una palabra a nadie, empacó sus cosas y tomó un taxi a la institución.

La historia de Felicitas es inusual en muchos sentidos pero en otros comparte rasgos con las historias de otras personas ancianas en el asilo; escuché a más de una de ellas señalar que los hijos adultos, o un cónyuge del que se habían separado y los hijos adultos, habían cobardemente instalado al pariente anciano en el asilo para tener la casa para ellos solos. Un hombre mayor, Diosdado, dijo de sus hijos que están viviendo en la casa que él les construyó (Leinaweaver 2009), “Solo vienen a visitarme cuando necesitan algo.” Aunque no utilizó la palabra “desagradecido”, la implicó mediante el contraste que marcó entre sus hijos egoístas y su propio trabajo de construirles un hogar. La acción paternal de Diosdado de construir un hogar para sus hijos sin dudas, al menos en parte, tuvieron la intención de asegurarse que sería cuidado a una edad avanzada. Siguiendo la teoría del parentesco de mi vecina Deysi, entonces, él había hecho lo que se requería al dar a sus hijos algo que necesitaban para tener éxito, y por lo tanto los niños deberían estar con razón agradecidos, y cuidar de él en el futuro. Felicitas también había provisto a sus hijas de un hogar y sentía que debían estar agradecidas y actuar acordemente.

---

21. El caso es de hecho aún más complicado; Felicitas tiene tres hijas, pero las dos menores son sus nietas adoptadas, hijas de Natividad. Natividad también tiene un hijo. Los niños ya están crecidos y viven en departamentos independientes en la casa de su madre.

Para Deysi, “desagradecido” sería una acusación apropiada por parte de una persona mayor (que cumplió con todo lo que debía hacer) a su hijo que la coloca en una institución. “Desagradecido” solo surge cuando las normas son violadas y a su vez pone de relieve la norma implícita –gratitud– mediante su incumplimiento. Cuando Felicitas afirmó “Las mujeres prefieren a sus maridos antes que a sus madres” estaba haciendo una evaluación crítica de una hija que había priorizado erróneamente sus responsabilidades sociales. El hecho de que Natividad debiera sentirse agradecida hacia su marido por el cuidado que este le daba, antes que hacia su madre por todo lo que había hecho a lo largo de los años acumulados, solo incrementaba la decepción.<sup>22</sup> El caso de Felicitas es aún más interesante porque fue ella misma, no Natividad, quien la internó en el asilo. Esta acción expresó el rechazo de Felicitas hacia el cuidado inferior que le ofrecía su hija, pero requirió que ella retratara explícitamente a Natividad como desagradecida para explicar su auto-internación. Si su hija la hubiera colocado en el asilo, como hicieron los hijos adultos de muchos de los otros residentes, Felicitas no necesitaría dar razones –la ingratitud de Natividad sería evidente.

No tengo dudas de que Felicitas tiene de hecho una personalidad fuerte y que este caso es mejor descripto como las acciones de una familia inusualmente infeliz. Aun así, encuentro bastante significativo que la amiga de Felicitas pudiera describir un caso tan específico en términos más amplios de gratitud e ingratitud, de deber y obligación. El hecho de que este marco exista y sea fácilmente accesible incluso para un caso que es claramente bastante complicado sugiere que las acusaciones de ingratitud dirigidas por padres ancianos a hijos adultos son un rasgo común del panorama de Ayacucho. Los padres ancianos internados como Felicitas creen que sus hijos deberían sentirse agradecidos por el cuidado que les otorgaron –y que esta gratitud debería traducirse en una obligación de devolver los cuidados. Este caso, aún más que el ejemplo de Juana y Teresa, demuestra lo que ha argumentado Komter: que la gratitud puede ser vista como “la base moral de la reciprocidad (...) la deuda no es de ningún modo contraria a la gratitud, sino que es su núcleo moral” (2004: 208).

### Análisis: la ambivalencia de la gratitud

Los dones han sido identificados durante mucho tiempo por los antropólogos como conteniendo mensajes y poderes ambivalentes. Por ejemplo, como ha observado Laidlaw, “los dones evocan obligaciones y crean reciprocidad, pero pueden hacer esto porque podrían no hacerlo” (2003: 628). La ambivalencia también ha sido identificada, aunque más recientemente, como central a los sistemas de parentesco. Este es un sentimiento que Michael Peletz ilustra con las palabras agudas

---

22. Es sorprendente que la historia que recolecté no vaya hacia atrás hasta la niñez. No conozco la perspectiva de Natividad o los recuerdos de su niñez—quizás Felicitas la decepcionó. El silencio alrededor de este punto puede deberse a muchos factores, pero aquí señalo el hecho de que la oposición de una relación marital a una filial conlleva mucha fuerza moral en esta región.

de un hombre malayo que describió a parientes desagradecidos con la frase “*kasih bunga, balas tahi*,” traducida por Peletz como “tú das flores y te devuelven mierda” (2001: 413). Peletz rastrea la importancia de la ambivalencia en el parentesco en una variedad de fenómenos, incluyendo “el trabajo emocional que potencialmente consume tiempo, que es arduo y/o alienante (aunque solo sea porque es frustrante y/o no correspondido), asociado a la transformación invariablemente precaria del deber en auténtica motivación emocional” (ibid: 434). En efecto, es precisamente la relación entre (comprensiones cuestionadas de) la obligación y la gratitud (dada sinceramente o a regañadientes) lo que estos ejemplos de ambivalentes relaciones andinas de parentesco manifiestan.

Este material etnográfico muestra que las relaciones sociales ambivalentes en proceso de negociación pueden ser identificadas y analizadas mediante una búsqueda de cuándo y por qué emergen acusaciones de ingratitud. La gratitud y la ingratitud por lo tanto expresan ideas acerca de obligación, relación y responsabilidad. Concentrándonos solo en los obsequios y las obligaciones de intercambio por un lado, o en las prácticas de parentesco por el otro, no haría justicia plena a este material etnográfico, pero si entramos por una especie de puerta trasera en nuestro intento de mirar la ingratitud, obtenemos una nueva percepción de las posiciones de ambas partes.

Ya he mencionado el énfasis excesivo sobre el papel de las mujeres en tales casos, debido a un marco que entiende los cuidados como ligados al género femenino y que borra el papel de los hombres. Por ejemplo, a pesar de que conocía bastante bien tanto a Teresa como a su marido, mis notas en torno a la ingratitud de Juana provienen por completo de mis conversaciones con Teresa. Pero ambos casos involucran a su vez otros tipos de diferencia social: sobre todo, generacional y socio-económica (ver Cole y Durham 2006 para un análisis esclarecedor sobre la generación). En términos generacionales, estos conflictos se dan entre mujeres de diferentes generaciones, cuyas expectativas no están de acuerdo unas con otras. Por lo tanto, la desigualdad de género –la expectativa de que las mujeres lleven adelante los cuidados- se intersecta aquí con la desigualdad generacional –la expectativa de que una vez que el período de dependencia infantil inicial llegue a su fin, las personas jóvenes cuidarán a las mayores.

Las diferencias de clase social son centrales en mi interpretación de estos casos. Las relaciones de parentesco son desiguales, a pesar de la frecuente insistencia ideológica que indica lo contrario, y en ambos casos vemos a una mujer joven más pobre o en una desventaja jerárquica de la cual se espera que cuide a una mujer anciana más rica o más establecida. Cuando el cuidado que ofrece no cubre las expectativas de la anciana en mejor posición se la considera desagradecida. Sería difícil saber sin mayores estudios comparativos si se espera gratitud en igual medida de hombres jóvenes desaventajados (pero ver Jurgens 2009). Lo que es ciertamente claro a partir de estos casos es que una acusación de ingratitud –que por sí misma denota que originalmente la persona mayor esperaba gratitud debido a la naturaleza de la relación- apunta a una discrepancia entre comprensiones de lo que constituye un don, de lo que puede catalogarse como deber y obligación frente

a generosidad y bondad, y cómo los ofrecimientos en cuestión se alinean con las tensiones que ya impregnan las relaciones inter-clases e inter-generaciones.

Appadurai ha sugerido, basándose en su trabajo entre los tamiles en India, que la gratitud es en muchos sentidos meramente la señal que garantiza un plan de reciprocidad futura socialmente apropiado (1985). Así también, para estos ancianos de clase media es claro que la gratitud debería conducir a una reciprocidad futura. Esto apoya la teoría del parentesco propuesta por mi vecina Deysi: que los hijos adultos deberían ocuparse de sus padres o benefactores a causa de la gratitud por el cuidado que alguna vez recibieron. Sugiere –para decirlo llanamente– que la obligación es de hecho constitutiva de la gratitud. Pero la reciprocidad que Appadurai identifica solo puede funcionar cuando los participantes están en un nivel social comparable. Así, por ejemplo, que Felicitas acuse a Natividad de ingratitud podría implicar que ella ve a Natividad en un plano de igualdad social relativa, como corresponde a dos mujeres relacionadas por estos lazos de parentesco tan cercanos. En casos de extremo desbalance hay poca posibilidad de que un don o servicio o bondad pueda ser devuelto por igual.

El desbalance de la desigualdad socioeconómica, muy a menudo presente en la circulación de niños, es lo que lleva a ambivalencias profundas resaltadas en narrativas como la de Juana. El desbalance de la jerarquía de edad –aquel entre padres e hijos– es en última instancia temporal y reversible de modo tal que los hijos adultos pueden legítimamente verse obligados hacia sus padres ancianos (comparar con Weiner 1976: 125-26). Si la gratitud representa una promesa de reciprocidad futura, entonces aquellos que nunca estarán en una posición de reciprocidad apropiadamente –lo cual ocurre en casos de gran desigualdad social– no pueden nunca estar agradecidos. Es decir, quizás la tensión que surge en las relaciones de desigualdad temporaria puede ser aliviada por la gratitud solo en un rango estrecho de desigualdad socioeconómica. Si lo que Teresa suministró a Juana era valioso, y Juana nunca será capaz de ofrecer una reciprocidad significativa frente a lo que Teresa le ha dado, Juana no puede estar agradecida. Este desbalance es diferente de manera significativa del análisis clásico de la reciprocidad como un obsequio que continúa generando relaciones sociales precisamente porque nunca puede ser plenamente reintegrado (Valeri 1994).<sup>23</sup> Relaciones como la de Juana y Teresa están mediadas de manera desigual por el parentesco y la co-residencia pero están caracterizadas más dramáticamente por las desigualdades sociales agudas, que significan que Juana nunca tendrá la oportunidad de pagar de vuelta a Teresa. Las interacciones entre personas de clases sociales diferentes en un contexto de parentesco requieren marcos especiales para poder ser conmensurables, y la noción de gratitud no suministra dicho marco.

Veo dos posibles explicaciones para esta situación, las cuales están muy probablemente entrelazadas: por un lado, las personas en Ayacucho pueden estar atravesando transformaciones sociales y económicas más amplias que constituyen nuevas formas de relaciones de parentesco y, por el otro, pueden estar atravesando un cambio en el modo en que experimentan estas relaciones como dadas o

---

23. Agradezco a Elizabeth F. S. Roberts por esta observación.



construidas. Las drásticas transformaciones sociales y económicas descritas en la introducción de este ensayo sugieren que podemos mirar el contexto histórico para entender por qué las personas mayores están demandando una forma particular de comportamiento y las personas más jóvenes son incapaces o no están dispuestas a ofrecerlo. Por ejemplo, un vasto número de indígenas se ha relocalizado en ciudades peruanas y, mediante la urbanización y la educación, se han vuelto menos “indias” mientras están allí. Ese cambio se traduce en modificaciones en cómo se experimenta la vida familiar, desde los intercambios pautados pero generosos en las familias indígenas hasta lo que Mary Weismantel llama “intercambios mal definidos llenos de culpa y resentimiento sin resolver” que caracterizan a las interacciones familiares burguesas basadas en una ideología de sentimiento natural (2001: 140).

Sospecho también que estas transformaciones socioeconómicas y experienciales están en la base de nuevos sentidos de la subjetividad moderna en una Ayacucho de posguerra. Mientras que las personas más jóvenes se esfuerzan por lograr la movilidad social, pueden sentir que es necesario cortar relaciones con aquellos que son incapaces de hacerlo (Leinaweaver 2010; Thornton 2001: 454). Las acusaciones de ingratitud —es decir, discrepancias entre las expectativas y las representaciones de gratitud— son particularmente tensas cuando los roles y las posiciones sociales están rodeados por la incertidumbre y la negociación, y cuando las partes están en desacuerdo sobre cómo debería ser definida y desarrollada su relación (McCullough y Tsang 2004: 127; Komter 2004: 207). La ingratitud puede, por lo tanto, señalar el cambio de entendimiento de una de las partes en torno a sus relaciones sociales. Cuando la posición social está siendo consistentemente evaluada y reevaluada, si las expectativas de los individuos no son cumplidas, pueden experimentar esto como falta de respeto o ingratitud (Ricoeur 2005: 200–5). Por ello, comprender apropiadamente las acusaciones de ingratitud es situarlas dentro de un panorama social —cada interacción o intercambio será evaluado por cada parte, y alineado con sus expectativas para evaluar la comprensión que el otro tiene de cada posición social.

Como me sugirió mi vecina Deysi cuando comencé a investigar por primera vez sobre estos fenómenos, la gratitud y la ingratitud pueden revelar el modo en que las personas entienden el parentesco. El resultado sorprendente de esta investigación es que el parentesco no solo es leído como fundando naturalmente una obligación, a pesar de la aseveración del miembro de la oficina de adopción con el que hablé. En cambio, como indicó Deysi, la gratitud es un modo particularmente productivo de pensar acerca de cómo las personas o bien cumplen con sus responsabilidades sociales de ofrecer cuidados o bien se liberan de ellas bajo condiciones de cambio social y desigualdad relacional. Para aquellos que experimentan o desafían las expectativas de gratitud de otros, es también un fenómeno ambiguo, que incrementa la atención de los participantes hacia sus propias comprensiones y sus interpretaciones de las comprensiones de otros en torno a qué comportamientos u obligaciones deben resultar de un favor o un acto de benevolencia no anticipados. Mi argumento mayor es que, en un contexto de desigualdad y cambio social, en el que las personas están elaborando sus entendimientos de la responsabilidad social de

unos hacia otros, nosotros –y ellos- podemos observar si otros perciben o no que ellos *deberían* sentirse agradecidos para establecer las actitudes locales en torno al cuidado y el parentesco.

### Conclusiones: descubriendo nuevas economías morales

Si la gratitud y la ingratitud surgen de instanciaciones de relaciones de intercambio, entonces son aspectos de una “economía moral”, definida como los significados locales del intercambio, la reciprocidad y el éxito (Ong 2006: 199; ver también Scott 1976; Thompson 1995 [1971]). Al utilizar acusaciones de ingratitud para poner de manifiesto las expectativas contrapuestas que las personas tienen unas de otras y las posturas morales que adoptan, ganamos acceso a las economías morales que circulan en Ayacucho, en medio de cambios socioeconómicos y demográficos que están transformando el modo en que se cuida a las personas. Jane Collier ha analizado agudamente las transformaciones en el parentesco en Andalucía, argumentando que en la década de 1960 el cuidado entre parientes era provisto a los padres así como a los niños por deber, mientras que en la década de 1980 se decía que el cuidado de parientes no era suministrado por deber sino por amor (2009 [1997]). En Ayacucho, una ideología del parentesco de clase media o burguesa según la cual se espera que los padres y los hijos cuiden unos de otros como parte de sus deberes basados en roles coexiste con una ideología de parentesco de clase trabajadora según la cual la paternidad y el cuidado apropiado y normativo debe incluir el apoyo inequívoco a trayectorias educativas y profesionales. Bajo estas circunstancias, las referencias a la gratitud y la ingratitud son evidencia concreta de los modos en que las relaciones personales viran en una dirección particular en respuesta a cambios sociales más amplios. En un contexto de pobreza persistente y jerarquías sociales, las familias en Ayacucho están elaborando nociones contrastantes de responsabilidad social, aun cuando individuos relativamente desaventajados (como los jóvenes o los ancianos) de esas familias expresan la posición de que la gratitud no es dada de modo gratuito sino que se gana.

He argumentado aquí que la gratitud y, en particular, la ingratitud pueden en ciertos contextos ser símbolos clave que nos permiten identificar expectativas sociales, responsabilidades de parentesco y entendimientos cambiantes en torno a la obligación. La gratitud y el deber, antes que ser fuerzas sociales opuestas, coexisten y están profundamente entrelazados; sin embargo, su relación sólo se vuelve evidente y se convierte en tema de discusión cuando se violan normas implícitas. La acusación de ingratitud es un lente particularmente revelador de la naturaleza tensa de las relaciones de parentesco, las cuales se interceptan con jerarquías de género, clase y generación en el Ayacucho actual. Estas fallas en el parentesco pueden estar relacionadas con costumbres sociales cambiantes dentro de la clase media en la que los hijos adultos, en lugar de cuidar de sus padres por obligación, pueden elegir ofrecer o rehusar cuidado basándose en su propia evaluación de lo que sus padres les han provisto en la vida. Aquí, la economía política de la ingratitud se vincula con cambios en los roles familiares y una ruptura en la comunicación entre las generaciones acerca de las expectativas de cuidado y afecto.

Así como los antropólogos han visto continuamente las acusaciones de brujería como un sitio clave para identificar tensiones sociales (Evans-Pritchard 1976 [1937]; Sanders 2008; Smith 2008; Favret-Saada 1980; Turner 1964), así también puede decirse que afirmaciones y reacomodamientos en torno a la ingratitud cumplen una función similar (aunque menos exótica).<sup>24</sup> Dentro de la esfera del parentesco, en el estudio de Elizabeth F. S. Roberts sobre la fertilización *in vitro* en Ecuador, ella encontró que las mujeres más jóvenes de la familia donaban óvulos a las mayores en parte debido a la gratitud por aquello que las mujeres mayores les habían provisto anteriormente (2009: 114). En mi trabajo reciente sobre adopciones internacionales, he registrado distintos sentidos de gratitud –por un lado, que los adoptados le deben algo a sus padres, o, por extensión, a la sociedad en general (Leinaweaver 2011: 393 y 2015 [2013]), y por el otro, que los padres adoptivos están agradecidos hacia aquellos involucrados en el regalo milagroso de un hijo, un sentimiento que en algunos casos puede estar dirigido a la familia de nacimiento pero que casi siempre está dirigido a la nación de origen del niño, al equipo de la oficina de adopción y a Dios. Aun así, la gratitud y la ingratitud pueden a su vez remitir a dimensiones contenciosas de otros tipos de relaciones sociales. En otros lugares de América Latina, relaciones más amplias de clientelismo y asistencia permiten que toda una clase de personas sean interpretadas como políticamente desagradecidas (Han 2004). Las relaciones entre dadores y receptores en formaciones de ayuda internacional se explican frecuentemente en términos de gratitud (Hattori 2003). En este artículo he argumentado que las evaluaciones de las circulaciones informales de niños y de las conexiones de los hijos adultos con sus padres ancianos en las zonas urbanas andinas del Perú revelan la potencial riqueza de la gratitud como una heurística analítica para identificar dimensiones desiguales de relaciones que, según se entiende, caen bajo el dominio del parentesco. Estos breves ejemplos tomados de un campo más remoto sugieren que poner el foco en la gratitud puede potencialmente ser productivo también en otros escenarios de desigualdad.

## Bibliografía

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (1974). Reciprocidad andina: Ayer y hoy. En G. Alberti y E. Mayer, eds., *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 13–37.
- Anderson, Jeanine (2010). Incommensurable Worlds of Practice and Value: A View from the Shantytowns of Lima. En P. Gootenberg y L. Reygadas, eds., *Indelible Inequalities in Latin America: Insights from History, Politics, and Culture*. Durham, Duke University Press, 81–105.
- Appadurai, Arjun (1985). “Gratitude as a Social Mode in South India”, *Ethos* 13, 3: 236–45.
- Arnold, Denise, ed. (1997). *Gente de carne y hueso: Las tramas de parentesco en los Andes*. La Paz, CIASE/ILCA.

---

24. Agradezco a Bianca Dahl y a Elizabeth F. S. Roberts por hacer esta observación y por señalarme esta literatura.

- Bolin, Inge (2018) [2006]. *Creciendo en una cultura de respeto. La crianza de los niños en la sierra peruana*. Lima, Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer, eds. (1977). *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C., American Anthropological Association.
- Borneman, John (1997). "Cuidar y ser cuidado: el desplazamiento del matrimonio, el parentesco, el género y la sexualidad", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 154. Versión digital. Disponible en: <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=654>
- Candea, Matei y Giovanni Da Col (2012). "The Return to Hospitality", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: S1–S19.
- Carsten, Janet (2000). Introduction: Cultures of Relatedness. En J. Carsten, ed., *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–36.
- Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, University of California Press.
- Cohen, Lawrence (1998). *No Aging in India: Alzheimer's, the Bad Family, and Other Modern Things*. Berkeley, University of California Press.
- Cole, Jennifer y Deborah Lynn Durham (2006). Introduction: Age, Regeneration, and the Intimate Politics of Globalization. En J. Cole y D. L. Durham, eds., *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington, Indiana University Press, 1–28.
- Collier, J. (2009) [1997]. *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. México D. F., Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Degregori, Carlos Ivan (1997). The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of Shining Path. En D. E. Apter, ed., *The Legitimization of Violence*. New York, New York University Press, 33–82.
- de la Cadena, Marisol (2014) [1998]. El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú. En Hünefeldt, C., Méndez, C. y de la Cadena, M. *Racismo y etnicidad*. Lima, Ministerio de Cultura, 54-97.
- Derrida, Jacques (1995) [1991]. *Dar (el) tiempo*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona, Editorial Paidós.
- Díaz Gorfinkiel, Magdalena y Ángeles Escrivá (2012). "Care of Older People in Migration Contexts: Local and Transnational Arrangements between Peru and Spain", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 19, 1: 129–41.
- di Leonardo, Micaela (1987). "The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship", *Signs* 12, 3: 440–53.
- Dubinsky, Karen (2010). *Babies without Borders: Adoption and Migration across the Americas*. Toronto, University of Toronto Press.
- Edwards, Jeanette (2000). *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*. Oxford, Oxford University Press.
- Emmons, Robert A. (2004). The Psychology of Gratitude: An Introduction. En R. A. Emmons y M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 3–16.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976) [1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Trad. Antonio Desmonts. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Favret-Saada, Jeanne (1980). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge, Cambridge

University Press.

García, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identity, Development, and Multicultural Activism in Peru*. Stanford, Stanford University Press.

Gilligan, Carol (1993) [1982]. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Harvard University Press.

Gregory, C. A. (1980). "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua", *Man, New Series* 15, 4: 626–52.

Gregory, C. A. (1982). *Gifts and Commodities*. Academic Press.

Han, Clara (2004). "The Work of Indebtedness: The Traumatic Present of Late Capitalist Chile", *Culture, Medicine, and Psychiatry* 28, 2: 169–87.

Harris, Olivia (2000). *To Make the Earth Bear Fruit: Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London, Institute of Latin American Studies.

Hattori, Tomohisa (2003). "The Moral Politics of Foreign Aid", *Review of International Studies* 29, 2: 229–47.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette y Ernestine Avila (1997). 'I'm here, but I'm there': The Meanings of Latina Transnational Motherhood", *Gender & Society* 11, 5: 548–71.

Isbell, Billie Jean (1977). "Those who love me": An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity within a Ritual Context. En R. Bolton y E. Mayer, eds., *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C., American Anthropological Association, 81–107.

Isbell, Billie Jean. 2005 [1978]. *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: CBC/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Jurgens, Jeffrey T. (2009). Mobility Bargains, Transnational Gifts, and the Affective Economies of Turkish Diaspora. Ponencia presentado en American Ethnological Society/ Canadian Anthropological Society Annual Meeting, Vancouver, British Columbia.

Keane, Webb (2002). "Sincerity, "Modernity," and the Protestants", *Cultural Anthropology* 17, 1: 65–92.

Komter, Aafke Elisabeth (2004). Gratitude and Gift Exchange. En R. A. Emmons and M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 195–212.

Laidlaw, James (2003). "A Free Gift Makes No Friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, 4: 617–34.

Lallemand, Suzanne (1993). *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris, L'Harmattan.

Lambek, Michael (2011). "Kinship as Gift and Theft: Acts of Succession in Mayotte and Israel", *American Ethnologist* 38, 1: 2–16.

Leinaweaver, Jessaca B. (2008a). "Aging, Relatedness, and Social Abandonment in Highland Peru", *Anthropology & Aging Quarterly* 29, 2: 44–46, 58.

Leinaweaver, Jessaca B. (2008b). *The Circulation of Children: Adoption, Kinship, and Morality in Andean Peru*. Durham, Duke University Press.

Leinaweaver, Jessaca B. (2008c). "Improving Oneself: Young People Getting Ahead in the Peruvian Andes", *Latin American Perspectives* 35, 4: 60–78.

Leinaweaver, Jessaca B. (2009). "Caring for Aging Parents in Peru: Social Obligations and Economic Change", *Anthropology News* 50, 8: 14–15.

- Leinaweaver, Jessaca B. (2010). "Outsourcing Care", *Latin American Perspectives* 37, 5: 67–87.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2011). "Kinship Paths to and from the New Europe: A Unified Analysis of Peruvian Adoption and Migration"., *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 16, 2: 380–400.
- Leinaweaver, Jessaca B. (2012) (2007). "El desplazamiento infantil: las implicaciones sociales de la circulación infantil en los Andes". Trad. Jessica Herrera, *Script Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. XVI, 395 (13). Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-395/sn-395-13.htm>
- Leinaweaver, Jessaca B. (2015) [2013]. *La migración adoptiva: criando latinos en España*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Trad. Marie Thérèse Cevasco. Barcelona, Editorial Paidós.
- Lutz, Catherine (2002). *Feminist Emotions*. En Jeanette M. Mageo, ed., *Power and the Self*. Cambridge, Cambridge University Press, 194–215.
- Lutz, Catherine y Lila Abu-Lughod (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1986) [1961]. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Trad. Antonio J. Desmonts. Barcelona, Paneta-Agostini
- Mannheim, Bruce (1986). "The Language of Reciprocity in Southern Peruvian Quechua", *Anthropological Linguistics* 28, 3: 267–73.
- Mauss, Marcel (2009) [1925]. *Ensayo sobre el don*. Trad. Julia Bucci. Buenos Aires, Katz Editores.
- Mayer, Enrique (2001). *El campesino articulado*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- McCullough, Michael E. y Jo-Ann Tsang (2004). Parent of the Virtues? The Prosocial Contours of Gratitude. En R. A. Emmons y M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 123–41.
- Medick, Hans y David Warren Sabeen (1984). Interest and Emotion in Family and Kinship Studies: A Critique of Social History and Anthropology. En H. Medick y D. W. Sabeen, eds., *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 9–27.
- Miles, Ann (2004). *From Cuenca to Queens: An Anthropological Story of Transnational Migration*. Austin, University of Texas Press.
- Mintz, Sidney W. y Eric R. Wolf (1950). "An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)", *Southwestern Journal of Anthropology* 6, 4: 341–68.
- Ong, Aihwa (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, Duke University Press.
- Orlove, Benjamin y Glynn Custred (1980). The Alternative Model of Agrarian Society in the Andes: Households, Networks, and Corporate Groups. En B. Orlove and G. Custred, eds., *Land and Power in Latin America*. New York, Holmes and Meier, 31–54.
- Ossio, Juan M. (1984). Cultural Continuity, Structure, and Context: Some Peculiarities of the Andean Compadrazgo. En R. T. Smith, ed., *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 118–46.
- Padilla, Mark (2007). *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville, Vanderbilt University Press.
- Parry, Jonathan P. (1986). The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift.' *Man* 21, 3: 453–73.

- Parry, Jonathan P. (1989). On the Moral Perils of Exchange. En J. P. Parry y M. Bloch, eds., *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press, 64–93.
- Peletz, Michael G. (1995). “Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology”, *Annual Review of Anthropology* 24: 343–72.
- Peletz, Michael G. (2001). Ambivalence in Kinship since the 1940s. En S. Franklin y S. McKinnon, eds., *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, Duke University Press, 413–43.
- Pribilsky, Jason (2007). *La chulla vida: Gender, Migration, and the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Real Academia Española (2001). Diccionario de la lengua española. At: [www.rae.es/](http://www.rae.es/).
- Rebhun, Linda-Anne (1999). *The Heart Is Unknown Country: Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*. Stanford, Stanford University Press.
- Reddy, William M. (1999). “Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions”, *Cultural Anthropology* 14, 2: 256–88.
- Ricoeur, Paul (2005). *The Course of Recognition*. Cambridge: Harvard University Press. Hay traducción al castellano: Ricouer, P. 2005. *Caminos del reconocimiento: tres ensayos*. Trad. Agustín Neira. Madrid, Trotta.
- Roberts, Elizabeth F. S. (2009). The Traffic between Women: Female Alliance and Familial Egg Donation in Ecuador. En D. Birenbaum-Carmeli y M. C. Inhorn, eds., *Assisting Reproduction, Testing Genes: Global Encounters with New Biotechnologies*. New York: Berghahn Books, 113–43.
- Roberts, Robert C. (2004). The Blessings of Gratitude: A Conceptual Analysis. En R. A. Emmons y M. E. McCullough, eds., *The Psychology of Gratitude*. Oxford, Oxford University Press, 59–78.
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston, Beacon Press.
- Russ, Ann Julienne (2008). “Love’s Labor Paid For: Gift and Commodity at the Threshold of Death”, *Cultural Anthropology* 20, 1: 128–55.
- Sanders, Todd (2008). *Beyond Bodies: Rainmaking and Sense Making in Tanzania*. Toronto, University of Toronto Press.
- Schneider, David M. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press.
- Schneider, David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Schrauwiers, Albert (1999). “Negotiating Parentage: The Political Economy of ‘Kinship’ in Central Sulawesi, Indonesia”, *American Ethnologist* 26, 2: 310–23.
- Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.
- Smith, James Howard (2008). *Bewitching Development: Witchcraft and the Reinvention of Development in Neoliberal Kenya*. Chicago, University of Chicago Press.
- Smith-Rosenberg, Carroll (1975). “The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America”, *Signs* 1, 1: 1–29.
- Solomon, Robert C. (1984). Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology. En R. A. Schweder y R. A. LeVine, eds., *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 238–54.
- Strathern, Marilyn (1985). “Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional

Kind”, *American Ethnologist* 12, 2: 191–209.

Strathern, Marilyn (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Swanson, Kate (2010). *Begging as a Path to Progress: Indigenous Women and Children and the Struggle for Ecuador's Urban Spaces*. Athens, University of Georgia Press.

Tedlock, Dennis y Bruce Mannheim (1995). *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana, University of Illinois Press.

Theidon, Kimberly Susan (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Thompson, E. P. (1995) [1971]. La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. En E. P. Thompson, *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, pp. 213-93.

Thornton, Arland (2001). “The Developmental Paradigm, Reading History Sideways, and Family Change”, *Demography* 38, 4: 449–65.

Tripp, Aili Mari (1997). *Changing the Rules: The Politics of Liberalization and the Urban Informal Economy in Tanzania*. Berkeley, University of California Press.

Turner, Victor W. (1964). “Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics”, *Africa: Journal of the International African Institute* 34, 4: 314–25.

Valeri, Valerio (1994). “Buying Women but not Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huauilu Alliance”, *Man (New Series)* 29, 1: 1–26.

van Dijk, Diana (2012). Bending the Generational Rules: Agency of Children and Young People in ‘Child-Headed’ Households. En *Not Just a Victim: The Child as Catalyst and Witness of Contemporary Africa*. Leiden, Brill.

Van Vleet, Krista E. (2008). *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin, University of Texas Press.

Walmsley, Emily (2008). “Raised by Another Mother: Informal Fostering and Kinship Ambiguities in Northwest Ecuador”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 13, 1: 168–95.

Weiner, Annette (1976). *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.

Weismantel, Mary (1988). *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Hay traducción al castellano: Weismantel, M. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito, Ediciones Abya-Yala

Weismantel, Mary (1995). “Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions”, *American Ethnologist* 22, 4: 685–709.

Weismantel, Mary (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press. Hay traducción al castellano: Weismantel, M. 2017. *Cholas y pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

White, Jenny B. (1994). *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Austin, University of Texas Press.

Whitten, Norman (1993) [1981]. *Transformaciones culturales y etnicidad en la sierra ecuatoriana*. Quito, Ecuador, USFQ.

Zelizer, Viviana A. (1985). *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. Princeton, Princeton University Press.



# El poder de los documentos

## *Ritualización y fetichismo del poder estatal en la cofradía mouride de Buenos Aires*

POR PAULA MARINA REITER<sup>1</sup>

### Resumen

En este artículo se analizarán las representaciones que los migrantes senegaleses en Argentina construyen en torno la obtención del Documento Nacional de Identidad (DNI) y el Certificado de Residencia Precaria. Al respecto, se ha observado como los migrantes de la cofradía *mouride* fetichizan los documentos del Estado (pasaportes, documentos de identidad, visados, Certificado de Residencia Precaria) luego de sufrir dificultades para acceder a ellos en las diversas etapas del proceso migratorio. Particularmente, se examinarán dichas representaciones en relación con un evento religioso *mouride* realizado en 2009 en la Ciudad de Buenos Aires, y se mostrará como los miembros de la cofradía ritualizan los símbolos de poder estatal, plasmados en dichos documentos. Palabras clave: Fetichismo, Ritualización, Documentos, Migraciones, Senegal.

### Abstract

This article analyzes the representations that Senegalese migrants in Argentina have regarding their identification documents (ID cards and asylum seeker certificates). In this regard, I observed that migrants belonging to the *mouride* brotherhood fetishize the official documents (passports, identity documents, visas, asylum seekers certificates), as a response to the difficulty of obtaining them, in the different stages of the migration process. In particular, these representations are examined in relation to a Mouride religious event held in 2009 in the City of Buenos Aires. I analyze how the members of the brotherhood ritualize the symbols of State power, embodied in these documents. Key Words: Fetishism, Ritualization, Documents, Migrations, Senegal.

recibido 10 de junio 2018

aceptado 19 de febrero 2019

---

1. Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Antropología Social. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín. E-mail: polireiter@gmail.com

## La cofradía *mouride*: surgimiento y formación

La cofradía *sufí mouride* surgió a fines del siglo XIX en la región de Bawol, centro sur de Senegal, en el marco de un proceso de reislamización y en contra del proyecto colonial francés que se encontraba en plena expansión. Su líder fundador, el Cheikh Amadou Bamba, sentó las bases de dicha cofradía a través de una modalidad *sui generis*: la educación de los discípulos mediante de una doctrina de trabajo ascético, que se puede resumir en una de las frases más célebres: “trabaja como si nunca fueras a morir y reza como si fueras a morir mañana” (Babou, 2007: 90; Behrman, 1968; Gentili, 2012).

La educación de los discípulos estaba en manos de los *marabouts*.<sup>2</sup> Estos líderes religiosos eran intermediarios entre la divinidad y los fieles, a quienes guiaban en el camino hacia Dios. A través de esta modalidad, la cofradía *mouride* se desarrolló exponencialmente en la zona rural del centro sur del Senegal a través de la producción del monocultivo de maní. Toda actividad de la orden se desarrollaba en las *daaras*, el escenario rural donde transcurría la vida, el trabajo y la educación (Babou, 2007; Boone, 1992; O’Brien, 1970)

Como señala Cheikh Anta Babou (2007), las consecuencias del crecimiento de la cofradía *mouride* generó tensión con la Administración Colonial Francesa desde un plano económico, ya que estaba en puja el control y la administración de la producción del maní. Esto también tuvo implicancias políticas respecto al control de los territorios, porque la Administración Colonial Francesa temía la formación de un territorio autónomo dentro de la geografía que se encontraba bajo dominio francés.

Ante el creciente poder de la cofradía y con el objetivo de disolverla, la administración francesa, en manos del General Fedharibe, resolvió enjuiciar y luego exiliar al Cheikh Amadou Bamba. De esta manera, el líder fue obligado a exiliarse en Gabón, donde permaneció siete años (1985 a 1902).<sup>3</sup> Este exilio es el más significativo, ya que, según Babou (2007) los sufrimientos e infortunios que el Cheikh Amadou Bamba debió soportar en manos de los militares franceses (plasmados en poemas, mitos y leyendas) fueron un medio de crecimiento espiritual y de acercamiento hacia Dios. Sin embargo, gracias a esas experiencias que atravesó en el exilio fue que Bamba logró alcanzar la santidad y el don divino (*baraka*) reflejado en sus obras y sus milagros, que a su vez lo constituyeron como el líder indiscutido de la cofradía.<sup>4</sup> Al mismo tiempo, la incertidumbre que generó en sus discípulos el desconocimiento de su paradero, y luego el júbilo de su regreso triunfal, construyeron

2. Al ser de origen *sufí*, la cofradía *mouride* se estructura a partir de una relación jerárquica y recíproca entre el *marabout* o maestro y sus *taalibes* o discípulos. A grandes rasgos, el *marabout* es el guía espiritual que instruye a sus fieles y difunde la doctrina *mouride* y la enseñanza islámica. A su vez, los discípulos que forman parte de la cofradía, se encuentran en una red de relaciones recíprocas tanto con su maestro como con sus pares.

3. El Cheikh Amadou Bamba sufrió un segundo exilio hacia Mauritania entre 1903 y 1907.

4. Fue en el contexto del exilio en Gabón donde el Cheikh Amadou Bamba escribió la mayoría de sus poemas o *qasaiides*. Estos, además del Sagrado Corán, son los textos religiosos que se leen y se recitan en los eventos religiosos que tienen lugar en la Ciudad de Buenos Aires.

la épica heroica que bañaría la imagen del líder a través del tiempo (Babou, 2007; Robinson, 1991)

Después de su segundo exilio en Mauritania (1903-1907), el Cheikh Amadou Bamba regresó a su Bawol natal con el objetivo de fundar un territorio *mouride* autónomo de cualquier fuerza de ocupación colonial, un territorio donde la cofradía pudiera realizarse religiosa, social y económicamente, y que albergara a todos los *taalibes* de las distintas zonas de Senegal que buscaran alcanzar la *baraka* a través de ese exilio, tal cual lo había conseguido su propio líder al ser expulsado por los franceses. En palabras de Babou (2007), los primeros discípulos que migraron hacia Bawol oriental consideraron su desplazamiento como *gaaddaay* o “exilio voluntario con el fin de adquirir baraka” (Babou, 2007: 168).

El desarrollo de la cofradía *mouride* prosiguió a lo largo del siglo XX a través de los descendientes del Cheikh Amadou Bamba, quienes también heredaron su *baraka*. En este sentido, el accionar de la cofradía no se limitó únicamente al ámbito rural. Producto de diversas crisis agrícolas y climáticas que impidieron el desarrollo de su profunda ética laboral, las nuevas urbes como Dakar y Saint Louis fueron los nuevos escenarios donde se propagó la doctrina *mouride*. Allí, las *dahiras* (el equivalente a una *daara* urbana) fueron los espacios de socialización, educación y religiosidad que cohesionaron el vínculo entre *marabouts* y *taalibes* en las ciudades (Babou, 2007; Bava, 2003).

Diversos trabajos señalan que en el siglo XXI el *mouridisme* también logró proyectarse internacionalmente a través de nuevas migraciones. En la actualidad, en cada país en los que hay fieles *mourides* también existe una *dahira* que no solo reanuda los lazos entre maestros y discípulos, o entre los propios discípulos, sino también entre la ciudad de residencia y la ciudad sagrada de Touba (Bava, 2003; Bugghenagen, 2012; Mahmud, 2013; Villalón, 2006).

Un siglo y medio más tarde, los *mourides* también llegaron a Argentina y generaron distintas formas de asociacionismo.<sup>5</sup> En el plano religioso y cultural los migrantes *mourides* se reúnen periódicamente en la *dahira Miftahou Nazri* de la Ciudad de Buenos Aires.<sup>6</sup> Su presidente, Dc,<sup>7</sup> me explicó que la *dahira* se estructura como una asociación cuyos cargos (presidente, secretario y tesorero) se eligen democráticamente mediante el voto directo de los miembros. Dados los fines que persigue la *dahira* en la Ciudad de Buenos Aires, Dc señaló que se asemeja a una “asociación religiosa y cultural” (Dc, presidente de la *dahira Miftahou Nazri*, CABA, octubre 2010). En sus reuniones semanales en el barrio del Abasto, los miembros se reúnen para rezar (el Corán y los poemas escritos por Bamba) y para realizar donaciones y/o contribuciones económicas destinadas al desarrollo de la cofradía tanto en Argentina como en el resto del mundo.

5. Al respecto, ver Maffia (2010) y Maffia, Monkevicius, Zubrzycki, Agnelli, y Ottenheimer (2012). A través de la ARSA (Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina), los migrantes senegaleses resuelven y tratan cuestiones a nivel político y civil.

6. Sobre otros trabajos de la cofradía *mouride* en Buenos Aires, ver: Arduino (2011); Kleidermacher (2013); Zubrzycki (2009) y Zubrzycki (2011).

7. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

El objetivo primordial que hace a la existencia de las *dahiras* es mantener cohesionado el vínculo entre los *taalibes* entre sí y el vínculo de ellos con su *marabout*, recordando y enaltecendo la figura del Cheikh Amadou Bamba. Para ello, la *dahira* desarrolla reuniones semanales y celebraciones, como el *Gran Maggal*<sup>8</sup> y los *Ganesi*. La visita de los *marabout* (*Ganesi*) no solo reúne a los *taalibes* entre sí, sino que –como veremos– es un modo de reafianzar su pertenencia a la cofradía a pesar de la distancia (Villalón, 2006).

El presente trabajo aborda las representaciones de un colectivo sumamente heterogéneo en relación a las adscripciones identitarias, que además de la nacional confluyen las étnicas y religiosas. En esta oportunidad se focalizará en esta última y se circunscribe a aquellos migrantes senegaleses miembros de la cofradía sufi *mouride*. Los sucesos analizados se dependen del trabajo de campo realizado entre 2009 y 2015 a través de diversos espacios: la vía pública<sup>9</sup> en tanto espacio laboral de los migrantes senegaleses y los eventos religiosos de la cofradía *mouride*.<sup>10</sup>

Uno de los espacios que transitó durante el trabajo de campo se relaciona con mi cotidianidad laboral en la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio (Defensoría General de la Nación, Ministerio Público de la Defensa) donde los ciudadanos senegaleses solicitan asilo. Allí pude observar y comprender las prácticas cotidianas, así como las estrategias y trayectorias que estos sujetos despliegan en diversas instituciones a fin de obtener la documentación para regularizar su situación migratoria en el país.

## El poder de los documentos

El poder mostrar una prueba de identidad sancionada por el Estado, sin duda, define si una persona puede cruzar fronteras internacionales, acceder a beneficios sociales o pasar controles policiales sin ser detenida. La naturalización de esos objetos, no obstante, a menudo nos hace olvidar que pasaportes, documentos de

8. En wolof *maggal* significa celebrar, y puntualmente se celebra el regreso del Cheikh Amadou Bamba de su exilio de Gabón (Villalón, 2006). Actualmente se realiza una gran peregrinación hacia la ciudad sagrada de Touba, en la cual asisten todos los *taalibes* de Senegal y del mundo. Para aquellos discípulos que no pueden viajar, las *dahiras* de distintas ciudades de mundo lo celebran a nivel local. En la ciudad de Buenos Aires, la *dahira* Miftahou Nazri lo celebra anualmente el gran *Maggal* de Serigne Touba.

9. En este contexto di cuenta de las prácticas rutinizadas de violencia institucional a la cual estaban siendo sometidos los vendedores ambulantes en general y particularmente los comerciantes senegaleses. Estos episodios se dieron constantemente durante todo el proceso de investigación, y a partir de enero de 2016, comenzó a criminalizarse la venta ambulante en la vía pública con operativos policiales sumamente violentos que buscan socavar formas de comercialización alternativas, consideradas como irregulares desde la óptica estatal. Al respecto ver Reiter (2017).

10. Las prácticas religiosas es una de las particularidades más significativas de la comunidad senegalesa en la Ciudad de Buenos Aires. La mayoría profesa el islam sufi, cuyo modo principal de organización se estructura en *tariqas* o cofradías. A través del tiempo comprendí la impronta de la doctrina *mouride* en la cotidianidad de los migrantes, de modo que fui guiando la investigación en espacios como las *mezquitas* y en los eventos como *maggal* y *ganesi*.

identidad o registros de conducir carecen por completo de valor sin las relaciones sociales que los producen y les dan significado como símbolos de algo más. El poder que la gente le atribuye a los documentos yace allí, en esas relaciones y convenciones, antes que en su materialidad (Gordillo, 2006: 192).

Desde el inicio del proceso migratorio, la dificultad en obtener la visa del país al que desean migrar, hace a las trayectorias y desplazamientos más complejos y riesgosos. No obstante, dicha dificultad también se materializa en la sociedad de residencia. En este sentido, los migrantes senegaleses en Argentina se encuentran en un limbo ya que al ser migrantes “extra Mercosur” no pueden acceder a una radicación por el Programa Patria Grande<sup>11</sup> y tampoco encuadran en las categorías de admisión de la ley 25.871, fundamentalmente por no contar con el sello de ingreso al país.<sup>12</sup> En suma, la vía para salvar dicha irregularidad migratoria es a través de la solicitud de asilo<sup>13</sup> (Nejamkis y Nievas, 2012: 447, 456).

Uno de los primeros atisbos de la compleja relación existente entre los migrantes senegaleses *mourides* y la documentación se manifestaba a diario en la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio. Cuando se presentaba un ciudadano senegalés con el objeto de contar con patrocinio jurídico para solicitar asilo en la Co.Na.Re (Comisión Nacional para los Refugiados), se expresaba (aquellos que hablaban español) diciendo “Buen día, sí, yo necesito una precaria”, o simplemente resumiendo el pedido: “sí, precaria” (los que hablaban en *wolof* y manejaban poco español). El siguiente registro pone en evidencia lo expuesto:

*Cuatro jóvenes ingresaron a la oficina (todos hablaban wolof y solo uno podía expresarse en español). Los atendió una persona y les preguntó de qué país provenían. El joven que dominaba el español le dijo: “Hola, sí, una precaria por favor, somos de Senegal” y le mostraron los pasaportes. En ese momento, la persona que los atendía trató de explicarles que “las precarias” no se entregaban en la oficina y que ellos primero debían solicitar refugio en el país. Entonces el joven le respondió: “¿ah, entonces no precaria?” La persona a cargo les explicó que lo que ellos estaban iniciando era el trámite de solicitud de refugio, y que la precaria se derivaba de ese trámite. Los cuatro jóvenes se quedaron en silencio por un*

11. Programa de regularización migratoria para los ciudadanos oriundos del MERCOSUR y sus países asociados (Chile, Colombia, Ecuador y Perú).

12. Para comprender los criterios de residencia permanente ver el Artículo 22 de la Ley N° 25.871. Para los criterios de residencia temporaria ver Artículo 23 de dicha ley.

13. Al momento de formalizar la solicitud de asilo, la Comisión Nacional para los Refugiados (Co.Na.Re) otorga un Certificado de Residencia Precaria. La ley 26.165 lo califica como “documentación provisoria” que formaliza el inicio de la solicitud de asilo en el país, señalando que es renovable (en un plazo de 180 días) hasta la resolución de reconocimiento o denegación de la condición de refugiado, y que permite la permanencia regular del solicitante en la República Argentina, el acceso a los servicios de salud y educación y el desarrollo de actividades remuneradas. Los alcances de la *residencia precaria* se detallan en el artículo 20 de la Ley de Migraciones (N° 25.871) donde se especifican las categorías y plazos de admisión y permanencia en el país.

*segundo, entonces la persona, viendo que los jóvenes no comprendían lo que estaba sucediendo, les preguntó: “¿ustedes están acá porque vienen a trabajar, no?” y los jóvenes encontraron un “alivio” al comprender y entender la palabra trabajo, a lo que respondieron efusivamente: “sí, nosotros trabajar” (Registro de campo, oficina pública, CABA, abril 2015).*

Esta escena demuestra que en su mayoría los ciudadanos senegaleses, si bien comprendían que estaban solicitando asilo, no percibían las implicancias y alcances del procedimiento. Al acercarse a la oficina pública y solicitar una *precaria*, se observaba que, en términos concretos, los migrantes senegaleses buscaban un *papel*. Esto quedaba plasmado en la asociación directa del *trabajo* con la *precaria*: para ellos, el procedimiento de refugio era apenas un trámite burocrático más para conseguir el Certificado de Residencia Precaria que necesitaban para acceder a los pilares fundamentales de su proyecto migratorio: *trabajar tranquilos*, viajar y enviar dinero.

En reiteradas ocasiones, al solicitarles la precaria a peticionarios senegaleses con el fin de asistirlos en un trámite, sucedía que llevaban con ellos solamente una copia. Cuando se les preguntaba dónde estaba la original, explicaban que la habían dejado en su domicilio “porque así más seguro”,<sup>14</sup> y esa seguridad estribaba en no perder el documento en cuestión. Entonces se les indicaba que para realizar determinados trámites –dentro de la órbita estatal como en la privada– debían circular con la precaria original, ya que a los ojos de las instituciones la copia carecía de valor. Además, se les aclaraba que en caso de extravío o robo de la precaria no perderían el estatus que ésta les confería.

El delicado cuidado con el que protegían la “precaria” sumado al temor de perder ese papel y, por ende, lo que este *reifica*, reflejaban las representaciones que los migrantes *mourides* construyeron en torno al Certificado de Residencia Precaria.

En una conversación mantenida con Ba,<sup>15</sup> él planteó el constante hostigamiento y violencia que sufrió a manos de los agentes de la Policía Federal Argentina. En diversas ocasiones fue detenido y su mercadería fue retenida, por el hecho de contar únicamente con el pasaporte de Senegal. Cuando obtuvo el Certificado de Residencia Precaria, percibió una diferencia: “cuando yo mostrar la precaria a la policía [sic] se llevaban mis cosas, pero no me llevaban a la fiscalía, como que fue una protección” (Ba, migrante senegalés, CABA, agosto 2015).

En el caso de los primeros migrantes que, como Ba, se dedicaron a la venta ambulante en la vía pública, *la precaria* –a pesar del desconocimiento de sus alcances por parte de las fuerzas de seguridad– se convirtió en una herramienta que impidió las detenciones arbitrarias realizadas por el personal policial. Sin embargo, contar con “la precaria” no evitaba que la mercadería les fuera incautada.

En este caso, *la precaria* significó un medio de protección ante el violento

14. Fue lo que respondió el solicitante senegalés que asesoré. Debido al principio de confidencialidad, en este pasaje se describe la síntesis de un sinnúmero de situaciones similares que estribaban en un cuidado especial de sus documentos.

15. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

accionar policial, siendo el DNI mucho más efectivo al respecto. A su vez, para Ma<sup>16</sup>, que arribó al país en 2015, *la precaria* era una puerta a diversas posibilidades laborales. Una vez que se arribaba al país, el *trabajo* se constituyó en el hilo conductor que llevaba a la búsqueda de un *papel*: por un lado, *el papel* se convirtió en el medio del Estado para identificar a los sujetos y, por el otro, en la vía mediante la cual los sujetos podían acceder a los derechos básicos que ofrecía ese Estado.

En 2013, Ba obtuvo su DNI a través del proceso especial de regularización migratoria para ciudadanos senegaleses.<sup>17</sup> El cambio más significativo que Ba señaló con la obtención del DNI, fue las garantías y posibilidades que adquirieron los ciudadanos senegaleses en el ámbito laboral. En este sentido, manifestó la posibilidad de acceder a un trabajo en relación de dependencia y la de poder firmar un contrato de alquiler para un puesto de ventas. También destacó la facilidad de poder enviar remesas a sus familiares y, fundamentalmente, lograr la reunificación familiar.

Ma, había arribado al país ocho años después que Ba. Por ello, solo contaba con el Certificado de Residencia Precaria. Según él, dicho documento le permitía lo siguiente: “Imagináte que un día dan de nuevo el DNI, solo con el pasaporte es como que no estoy, entonces la precaria me ayuda a eso, me ayuda a existir. Eso es muy importante porque cuando la gente te pide un papel quiere saber quién sos y a veces con el pasaporte no alcanza. Además la precaria te permite muchas cosas, pero lo más importante es trabajar y viajar” (Ma, migrante senegalés, C.A.B.A, agosto 2015. El énfasis nos pertenece).

De acuerdo con Ma, para todos aquellos que no pudieron obtener un Documento Nacional de Identidad, *la precaria* materializaba la presencia del sujeto ante el Estado argentino o, en palabras de Das y Poole (2008), lo hacía *legible*. A su vez, visibilizarse era lo primordial para poder desarrollar el objetivo principal del proyecto migratorio: el trabajo. Con *la precaria*, un migrante senegalés tenía la posibilidad de conseguir un trabajo en relación de dependencia y lograr –según la voluntad del empleador– la tramitación de una residencia temporaria. Para quienes se dedicaban a la venta ambulante en la vía pública, *la precaria* les permitía inscribirse en el régimen del Monotributo y así demostrar medios de vida para una posterior solicitud de carta de ciudadanía.<sup>18</sup> Al mismo tiempo, se debe tener en cuenta que una

16. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

17. Producto de un largo proceso de la *mesa de trabajo* (conformada por diversas organizaciones estatales y entidades de la sociedad civil), en enero del 2013 la Dirección Nacional de Migraciones (DNM), mediante la Disposición DNM N°0002/2013, sancionó un Régimen Especial de Regularización Migratoria de Extranjeros de Nacionalidad Senegalesa. Esta nueva normativa permitió regularizar la situación de los migrantes senegaleses que podían acreditar residencia en el país hasta el 14 de enero del 2013 en el plazo de ciento ochenta días.

18. El Decreto de Necesidad de Urgencia (DNU N° 70/2017), de enero de 2017, modificó determinados artículos de la Ley de Migraciones (Ley N° 25.871). A partir de ese entonces, para iniciar el trámite de ciudadanía el interesado debe contar con un documento de residencia temporaria o permanente según la Ley 25.871, es decir bajo los criterios de radicación de la Dirección Nacional de Migraciones. Esto excluye cualquier tipo de residencia que no esté bajo la órbita de la mencionada normativa. Por ende, en la actualidad no es posible tramitar la ciudadanía con el Certificado de residencia Precaria, dado que es expedida por la Co.Na.Re.

de las particularidades de las actividades laborales desarrolladas por los migrantes senegaleses era la amplia movilidad espacial, que podía extenderse más allá de las fronteras del país de residencia. En este sentido, contar con un *papel* permitía que la circulación de una persona fuera más segura.

Sucede algo muy similar con respecto al detallado cuidado y valoración que los migrantes senegaleses *mourides* otorgaban a sus DNI. Un año después de haberlo obtenido, varios ciudadanos senegaleses se acercaron a la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio para tramitar la prórroga de su residencia temporaria. Algunos tenían el original en la billetera cuidadosamente guardado dentro de un sobre plástico y otros llevaban una copia a escala y plastificada. Al reencontrarme con aquellos con quienes también compartí su cotidianidad en los tiempos en que sólo tenían el Certificado de Residencia Precaria, me mostraron con mucha felicidad y orgullo su nuevo DNI.

El extremo cuidado que los migrantes senegaleses le otorgaban a *la precaria* y al DNI, sumado a la práctica de Ma de mostrarme sus documentos de otros países, se asocia a la experiencia de Gordillo (2006) en las comunidades Toba y Wichí del noroeste de Formosa. Allí las personas mayores le mostraban los documentos de identidad (sin una demanda previa, ni un motivo aparente) que guardaban cuidadosamente con sus objetos personales más apreciados, práctica que Gordillo caracteriza en términos de fetichización de la ciudadanía.

Ante el constante extrañamiento de la documentación –su temor a perderla– y la consecuente invisibilización que esto produce, los migrantes *mourides* *fetichizaron el poder del Estado* a través de los documentos de identidad y el Certificado de Residencia Precaria. Esto significa que confirieron a los documentos –una de las herramientas primordiales dentro del proyecto migratorio– un valor, un poder y una significación más allá de las relaciones sociales que los configuraban (Gordillo, 2006).

Antes de proseguir, es menester detenerse y considerar las diversas discusiones sobre fetichismo, que han sido vastas y heterogéneas tanto teórica como metodológicamente. En este contexto la discusión que se entabla entre los trabajos de William Pietz (1985 y 1988) y Roy Ellen (1988) se pueden ubicar en polos opuestos de la sincronía y diacronía.

Pietz (1985 y 1987) considera al fetiche como una “palabra-idea” y para su análisis propone un enfoque histórico en el cual se puede rastrear cuatro temas que se subyacen en las tradiciones académicas que lo han abordado. Estos son: la materialidad irreductible del fetiche, su historicidad, la reificación y la personalización. De este modo, ubica el origen del fetichismo en los espacios interculturales en los que tuvieron lugar los intercambios comerciales entre los portugueses y las poblaciones de la costa de África Occidental en los siglos XVI y XVII. Según el autor, fue en la confluencia de estos dos sistemas de relaciones totalmente heterogéneos donde el objeto material adquirió un nuevo valor social.

Por su parte, Ellen (1988) ubica el análisis del fetichismo en la dicotomía de los procesos cognitivos individuales y las representaciones colectivas. A partir de allí analiza las tres principales disciplinas que problematizaron el concepto del fetiche: la antropología de la religión, la tradición marxista y la psicología. Observa tanto lo



que las diferencia –los niveles de individualidad o sociabilidad en los que opera el fetiche– como sus similitudes: la superioridad moral para definir y describir negativamente al fetiche. Según el autor, las fronteras que definen al fetichismo son muy difusas, por ello distingue cuatro procesos cognitivos –concretización, animación, la fusión entre el significado y significante y la ambigüedad de la autoridad entre la persona y el objeto– que subyacen en las “representaciones culturales (objetos o fenómenos) que se han etiquetado como “fetiches” (...)” (1988:219).

Según Marx (2002), en las relaciones de producción capitalista la mercancía adquiere un poder propio desvinculado del trabajo y de las relaciones sociales que la crearon, siendo uno de los modos de dominación y legitimación ideológica de la burguesía. En esta línea, Michael Taussig (1993) analiza la confluencia de las relaciones precapitalistas y capitalistas que se dan con los campesinos de del Valle de Cauca en Colombia y los mineros de estaño en Bolivia. Estos actores simbolizan la figura del diablo como corolario de la alienación que experimentan al vender su fuerza de trabajo. En ambos contextos, las relaciones sociales que se encuentran dominadas por el mercado desarticulan las relaciones sociales precapitalistas donde la mercancía adquiere una autonomía por encima de las relaciones sociales.

Es interesante la propuesta de José J. de Carvalho (2002), que observa un cambio de paradigma con la reforma constitucional brasileña de los años noventa. A través de políticas estatales la cultura tradicional fue considerada una mercancía y consecuentemente fetichizada por artistas, Organizaciones No Gubernamentales y otras instituciones de Brasil, Estados Unidos y otros países europeos. John y Jean Comaroff (2011) al igual que Carvalho (2002) ejemplifican lo anterior a partir del turismo –europeo y estadounidense– que consume fiestas tradicionales, eventos religiosos, ceremonias indígenas en el sudoeste asiático y en Brasil. Aquí, los autores sostienen que el fetichismo de la cultura es de índole freudiana en tanto el deseo de formar parte de esa experiencia. Según el antropólogo brasileño, el fetichismo de la cultura tradicional brasileña es una “vuelta de tuerca” al concepto tradicional marxista, porque el “[f]etichismo contemporáneo surge con la expansión ilimitada de la mercancía hacia al campo de lo exclusivamente simbólico, al campo de lo radicalmente inmaterial” (2002: 8).

Habiendo abordado estas problematizaciones sobre el fetichismo, cabe advertir que Gordillo entra en diálogo con lo que varios antropólogos han llamado el “fetichismo del Estado” (Abrams, 1988; Coronil, 1996; Taussig, 1992, 1997; citados en Gordillo, 2006:170). Desde esta perspectiva da cuenta de la experiencia de extrañamiento de “[g]ente que por mucho tiempo no tuvo derechos de ciudadanía y se sintió profundamente marginada por su *falta* de documentos” (Gordillo, 2006:170), viendo estos documentos “como talismanes”, “fetiches de ciudadanía” (Gordillo, 2006: 178, 169).

Plantea Gordillo que la experiencia del caso toba y wichí puede comprenderse por la *alienación* con los “derechos de ciudadanía otorgados por el Estado” (2006: 171). En el caso de los migrantes senegaleses *mourides* las prácticas en torno al extremo cuidado de los documentos se encuentran íntimamente relacionadas con las diversas obstaculizaciones que experimentan en sus desplazamientos migratorios, pero fundamentalmente, a la experiencia de marginalización por la falta de

documentos nacionales.

Ahora bien, como se observará la fetichización del poder Estado que se materializa en Documento Nacional de Identidad y al Certificado de Residencia Precaria, es producto de la ritualización del poder Estatal en un evento ritual *mouride*. En este sentido, el plus de valor que adquieren los documentos responde a un proceso dual: por un lado, en tensión con la formación nacional de alteridad argentina –el mito de un país de inmigración blanca y europea (Briones, 2005; Segato, 2007) como se analizará más adelante– y, por otro, alienado al poder del *marabout*.

Pero, ¿qué es lo que vincula la obtención del DNI con la estrecha relación que un migrante *mouride* tiene con su *marabout*? Esta pregunta engloba diversos actores y dos contextos que aparentan ser independientes pero que en realidad solo pueden comprenderse a partir de la presencia del *marabout* y su *baraka* en la cotidianidad de sus discípulos.

#### El Ganesi del Serigne Khalil (la baraka o la eficacia simbólica mouride)

El *ganesi*<sup>19</sup> que tuvo lugar en un amplio salón del “Colegio Argentino Árabe Omar Bin Al Jattab” de Buenos Aires en agosto de 2009 se celebró cuatro años antes del régimen especial de regularización migratoria. Para entonces, la mayoría de los migrantes senegaleses aún no contaban con un DNI,<sup>20</sup> sino con el Certificado de Residencia Precaria y su pasaporte de origen.

Este fue el primer evento religioso al que tuve oportunidad de asistir. Aquí no solo tomé conciencia de la impronta de mi presencia en relación al género, sino que también aprendí determinadas pautas de comportamiento que una mujer debe adoptar en una celebración religiosa musulmana. En este sentido, el “incidente revelador” (Guber, 2012), a partir del cual mi presencia como mujer en el evento fue llamativa, cuando dos jóvenes me pidieron que cubra mi cabeza con la bufanda que llevaba puesta por respeto al Imán y al *marabout*, que estaban próximos a ingresar al salón y dar comienzo a la ceremonia.

El salón tenía una extensión aproximada de unos setenta y cinco metros cuadrados. Las puertas se ubicaban en el extremo lateral que daba al patio. El escenario ocupaba tres metros de los cinco de ancho. Las tres cuartas partes del salón estaban alfombradas y allí los fieles permanecían sentados y descalzos. Todos vestían el tradicional bou-bou senegalés, una prenda que se compone por un pantalón y una túnica confeccionada con la tela denominada *bazin riche*, que se caracteriza por su colorido y su brillo tornasolado. Algunos llevaban como collares la imagen del Cheikh Amadou Bamba y otros *marabouts* que no supe reconocer. También estaban aquellos que tenían rastas y llevaban grandes *crus*<sup>21</sup> en el cuello.

19. Ta me explicaba que en wolof “gan” significa el visitante. De este modo, *ganesi* refiere a los eventos religiosos cuya particularidad es la visita de un gran *marabout* en un contexto internacional.

20. Sin embargo, algunos contaban con un DNI por el proceso de regularización migratoria acaecido en 2004 o por haber accedido a una residencia temporaria o permanente

21. Conocido también como *tasbih*, *misbaha* o *cruz*, es un elemento que consta de 99 cuentas (de

Al ingresar al salón un aroma a incienso muy particular me invadió por completo. Allí unos jóvenes advirtieron mi presencia. Muy amablemente me invitaron a tomar asiento en una silla que fue colocada al final del salón, al lado de la puerta, donde finalizaba el alfombrado. Desde el lugar que me asignaron, percibí la ausencia de las mujeres senegalesas en el salón, así como otras mujeres que podrían presenciar el evento en calidad de invitadas. Permanecí todo el evento en el mismo lugar y me ofrecieron bebidas y comida constantemente. Los jóvenes a quienes conocía estaban en el alfombrado rezando o realizando otras actividades. Por ello, metodológicamente realicé una observación participante del evento y tomé notas de campo breves. De este modo, las situaciones que no lograba comprender, así como las dudas que surgían fueron los temas que retomaba con los jóvenes en otros contextos: conversaciones informales en el ámbito laboral en la vía pública, en el marco de una comida senegalesa, o bien en entrevistas formales.

A medida que los *taalibes* llegaban al evento, se saludaban de un modo muy particular: se daban la mano y sin soltarse, uno llevaba la mano del otro hacia su frente y luego, el segundo repetía la misma acción. Este saludo se repitió constantemente durante toda la celebración. Tiempo después, Ta<sup>22</sup> me explicó que ese era el típico saludo mouride y que: “[l]a esencia del saludo tiene que ver con que en realidad le está oliendo la mano. Esto significa que, al oler al otro, se lo toma tal cual es, sin prejuicios. Es como una fuerte señal de respeto” (Ta, migrante senegalés mouride, C.A.B.A, mayo 2010).

Diversas actividades sucedían simultáneamente: algunos permanecían conversando en el patio; otros estaban sentados en la alfombra con las piernas cruzadas con su *crus* en la mano –muy cerca del escenario– leyendo unas hojas de color anaranjado que estaban escritas en árabe. Otros se dedicaban a la organización del evento, que consistía en servir bebida y alimentos a los presentes.

Una de las particularidades más sobresalientes del evento era la omnipresencia de la figura del Cheikh Amadou Bamba a través de diversos objetos. Fundamentalmente, lo que más evocaba a la figura de este líder era el canto grupal de sus poemas o *qassaïdes*, que se materializaban en aquellas hojas anaranjadas.

La recitación de los poemas del Cheikh Amadou Bamba se desarrolla en forma grupal. En el *ganesi*, un grupo de quince discípulos formaron una ronda en el medio del salón. Allí se sentaron con las piernas cruzadas y con las hojas anaranjadas frente a ellos. Uno de ellos tomó asiento en el medio de la ronda y, con un micrófono en mano, comenzó a recitar en forma de canto lo que iba leyendo en las hojas. El resto se le unía al canto en ciertos momentos, como en un estribillo. Finalmente, todos alcanzaron un gran estado de euforia, cantando al unísono. Había momentos en que el resto de los presentes interrumpía su conversación o se concentraba en los cantos del grupo y chasqueaban los dedos en señal de aprobación.

---

diversos materiales) enhebradas en un hilo grueso y divididas en tres secciones de 33 que finalizan y comienzan en una cuenta mayor. Los *mourides* lo utilizaban asiduamente para recitar el *dhikr*, que es la invocación reiterativa de los 99 nombres de Dios.

22. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

En una conversación con Ta y Ms,<sup>23</sup> me explicaron que la obra escrita del Cheikh Amadou Bamba, abarca diversos temas: los modos para acercarse a Dios, la importancia del trabajo y fundamentalmente las dificultades que tuvo que afrontar cuando fue exiliado a la República de Gabón por la administración colonial francesa.

Ahora bien, ¿qué era lo que los *taalibes* buscaban con la visita del Cheikh Serigne Khalil, más allá de reafirmar los lazos comunitarios? Para responder a ello, nos detendremos en el instante previo y en la llegada del Serigne Khalil al salón del Centro Islámico.

Hacia el final de la tarde el salón estaba completamente lleno. Repentinamente un clima de euforia se apoderó del ambiente, cuando se hizo presente un grupo de hombres con túnicas negras que escoltaba a un hombre de gran porte ataviado con una túnica: el Cheikh Serigne Khalil.

Los *taalibes* que estaban cerca del escenario se empujaban para poder tocar a su *marabout*, mientras los que permanecían al fondo estiraban sus brazos para poder registrar el momento con el celular. El Cheikh Serigne Khalil se sentó en el escenario junto a su comitiva. Una vez allí, colocó las palmas de las manos hacia arriba en forma de cuenco y comenzó a rezar en voz alta. Los *taalibes* imitaron la postura de las manos del Cheikh y lo siguieron al unísono.

Luego, los *taalibes*, fueron subiendo al escenario para recibir la bendición de su *marabout*. Se colocaban de rodillas frente al líder religioso y tomaban su mano y se inclinaron para que les tocara la frente. Permanecieron así durante unos segundos, hasta que el *marabout* les frotó la cabeza con la palma de su mano. Entonces llegó el momento del saludo *mouride*. Luego, con un ademán de agradecimiento y obediencia, los *taalibes* postraron su frente en el piso y el *marabout* colocó las palmas de las manos en forma cóncava hacia el techo con los ojos cerrados. Ese era su rezo por su *taalibe*.

Antes de partir, el Cheikh Serigne Khalil brindó un discurso a sus discípulos en *wolof*. En esta situación, no pude comprender la temática que abordaba. Sin embargo, al haber pronunciado reiteradas veces “Argentina” y “Senegal”, supuse que hablaba sobre temas relacionados a la migración. Los *taalibes* estaban muy emocionados, lo escuchaban atentamente y por momentos chasqueaban sus dedos con fervor. Al final su discurso, el Cheikh Serigne Khalil se retiró del salón y los discípulos volvieron a empujarse para poder tocarlo nuevamente.

En su rol de intermediario entre Dios y los *taalibes*, el *marabout* legitimaba su santidad a través de la posesión de su *baraka*. Este es el poder espiritual o “fuerza sobrenatural” (Bava, 2003) que los *marabouts* heredan de sus antepasados, ya que se transmite “a través de los fluidos corporales, los sentimientos y discursos, la vestimenta, todo con lo que están en contacto, y hasta en sus sepulturas una vez fallecidos” (Babou, 2007: 9).<sup>24</sup>

---

23. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

24. La impronta de la *baraka* del Cheikh Amadou Bamba, continúa intacta a pesar de su deceso en 1927. Actualmente, en la Mezquita de Touba se encuentra el mausoleo del líder religioso, donde anualmente millones de personas peregrinan para la celebración del *maggal de Serigne Touba*, siendo esta una forma de adquirir *baraka*. Es por ello que la línea sucesoria del Cheikh Amadou Bamba, implica a sus

En este sentido, al ser nieto del Cheikh Amadou Bamba, el Cheikh Serigne Khalil es portador de su *baraka*, y los *taalibes* buscaban tocarlo para adquirir un poco de ella. Además, la *baraka* es la condición que legitima la santidad del *marabout*; y los eventos religiosos tales como el *Gran Maggal* y los *Ganesi* son una oportunidad para que él pueda desplegar su poder y legitimidad. Esta última se construye a partir de una tríada compuesta por su reputación, su pertenencia al linaje del Cheikh Amadou Bamba y por portar su *baraka* (Villalón, 2006). Otros medios para adquirirla resultan ser el rezo de los versículos del Sagrado Corán, las “*qassaiides*” escritas por el Cheikh Amadou Bamba y el recitado de los noventa y nueve nombres de Dios.

#### Modos de pertenecer y formas de donación en el *Ganesi* del Cheikh Serigne Khalil

En el contexto de las reuniones que se dan en la *dahira Miftahou Nazri*, así como en los eventos organizados por dicha institución, tienen lugar diversos tipos de contribuciones económicas. Entre las más importantes, como bien señala O’Brien (1970), se encuentra el *zakat* (donación de limosna), que si bien es uno de los cinco pilares del islam, no es una exigencia particular de la doctrina *mouride*. Luego se encuentra la contribución denominada *sas*, un tipo de donación colectiva y obligatoria para aquellos *taalibes* que cuentan con medios económicos, cuyo fin es colaborar en diversos proyectos de la cofradía en Senegal, fundamentalmente en la ciudad de Touba. En otras palabras, es un aporte al desarrollo del *mouridisme*. Finalmente, una de las contribuciones económicas más importantes es la *hadiyya*; esta sí constituye uno de los pilares de la doctrina *mouride* y, además, estructura la intrínseca relación entre el *taalibe* y el *marabout* (Buggenhagen, 2012; O’ Brien, 1970; Villalón, 2006).

En el *ganesi* se dieron dos formas de donaciones. La primera tuvo lugar en los momentos previos a la llegada del Cheikh Serigne Khalil. Allí, un joven que hacía las veces de anfitrión tomó el micrófono e incitaba a los fieles con un discurso imperativo en *wolof*. Durante todo el discurso, los *taalibes* depositaban dinero en una gorra de lana negra, que el anfitrión había colocado en el medio del salón. El segundo tipo de donación se dio ante la presencia del Cheikh Serigne Khalil. Uno de sus asistentes realizó un discurso y, al igual que el joven anfitrión que lo antecedió, colocó una bolsa en el medio del salón para que los *taalibes* puedan depositar sus contribuciones. Lo llamativo en este caso, fue que los *taalibes* se dirigían al centro del salón y depositaban dinero en la bolsa, con mayor entusiasmo, ímpetu y emoción.

Dada la imposibilidad de comprender los discursos en *wolof*, pude salvar este obstáculo a través de una conversación con Ta, a partir de la cual supe que la primera forma de donación se trataba de una *haddiyya* que los *taalibes* recolectaron para

---

descendientes directos (hijos y actualmente nietos) quienes han ocupado el rol del *khalifa* general de la cofradía.

el Serigne Khalil. La segunda, era un *sas* para recaudar fondos para remodelar una antigua mezquita y construir una nueva en la ciudad de Touba, bajo la directiva del Cheikh.

Una particularidad sobresaliente que envuelve todo el evento ritual del *ganesi* es la gran *performance*<sup>25</sup> que despliegan tanto los *taalibes* como el *marabout*. Además, es menester considerar que el anfitrión y encargado de recolectar dichas donaciones no es cualquier miembro de la cofradía, sino una persona perteneciente a la casta *griot*,<sup>26</sup> responsable de la ejecución de los eventos sociales y religiosos (Nikiprowetzky, 1963), porque cuenta con herramientas de persuasión e incitación al público.

A lo largo de todo el *ganesi*, los *taalibes* constantemente buscan presentarse como *buenos mourides*, es decir, buscan actuar como discípulos obedientes que, además de cumplir con los cinco pilares del islam, presencian los eventos y ceremonias propias de la doctrina *mouride*, están en contacto con su familia a pesar de la distancia, responden a los pedidos de su *marabout* y, por sobre todo, se muestran como *generosos discípulos*. Esta generosidad podía percibirse en la euforia de varios de los discípulos que se acercaban a la gorra negra para realizar sus donaciones. De acuerdo con Ta, eso se debía a que “querían hacerse los grandes *modou-modou*”, que tienen mucho dinero, les está yendo muy bien en el exterior y que eso también es gracias al trabajo del *marabout*” (Ta, migrante senegalés, C.A.B.A, marzo 2010). Esta demostración pública del éxito (fuera real o no) se relaciona con la donación pública de dinero frente a sus pares, pero fundamentalmente frente al *marabout*, gesto que entiendo se trata de un gran indicativo de honor y masculinidad, como ha señalado Giulia Sinatti (2014: 220) en contextos europeos de esta migración. A través de dicha adscripción identitaria, y en especial a través de las donaciones, el *taalibe* espera ser bendecido y recibir un poco de la *baraka* del Serigne Khalil. Allí radica la diferencia que fue percibida con relación a la actitud de los *taalibes* entre la primera donación y la segunda.

La performatividad ejecutada por el Serigne Khalil radicaba en resaltar constantemente el sentido de pertenencia de los *taalibes* a la cofradía, más allá de las grandes distancias que los separaban de la ciudad de Touba. A fin de contar con un mayor número de *taalibes* y poder legitimar su prestigio, respeto y autoridad, el *marabout* debe presentarse como un ser generoso, tanto material como espiritualmente. Pero, ¿cómo puede demostrar tal generosidad ante miles de discípulos que residen a grandes distancias?

El significado que el dinero adquiere en el contexto de la donación en la cofradía *mouride* difiere de aquel significado que adquiere en el seno de una transacción o intercambio comercial. Es decir, el dinero donado en tanto *haddiyya* tiene un carácter sumamente religioso, ya que su importancia radica en su intercambio por

25. Entendemos *performance* siguiendo a Goffman como “[l]a actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes.” (1997: 27)

26. Refiere a una de las castas que se encuentra en la sociedad senegalesa y en otros países del África Occidental. La casta de los griots cumple la función de historiadores, juglares, músicos y anfitriones de diversos eventos sociales.

la *baraka* del *marabout*. En relación con esto último, es menester considerar que dicha donación no constituye una ofrenda monetaria hacia el *marabout* en tanto persona, sino como poseedor de la *baraka* del linaje que lo legitima. El dinero es el medio por el cual el discípulo materializa la unión con su maestro y su cofradía (Bava, 2003; Buggenhagen, 2012: 84; Villalón, 2007).

La generosidad es el modo de manifestar exteriormente la capacidad de hacer circular el dinero y los recursos de los cuales el *marabout* es depositario. De este modo, para los miembros de la cofradía *mouride* la riqueza y el valor no estriban en la acumulación de bienes y dinero, sino en su circulación, ya que es la vía por la cual se constituyen diversas relaciones sociales (Buggenhagen, 2012).

Es por ello que tanto el *marabout* como el discípulo, sin expresarlo, están a la espera de la manifestación de generosidad material y espiritual. Desde la perspectiva de los *taalibes*, para poder llevar adelante sus empresas en Senegal o en el exterior, necesitan la *baraka* y las relaciones sociales que se construyen en el seno de la cofradía. A las contribuciones donadas se las comprende como la perpetuación de obras de crecimiento y expansión del *mouridisme*, así como la garantía del éxito individual a través de la bendición de la *baraka*. Por su parte, la élite *marabútica* necesita de los *taalibes* para poder continuar perpetuando la doctrina. En suma, “[e]l prestigio del Cheikh se mide por la contribución que hace al desarrollo de la *tariqa*” (Babou, 2007: 94).

El éxito al que aspiran los *taalibes* no solo implica las relaciones sociales que se construyen en el contexto laboral, sino también de la *baraka* y del “poder místico de sus *marabouts*” (Buggenhagen, 2012: 85; Villalón, 2006).

#### La *baraka* materializada en milagros (*karamas*)

Como se ha podido observar, la presencia de la figura del Cheikh Amadou Bamba, atravesó todo el evento. Desde un plano material, los *taalibes* alababan su imagen. Desde lo simbólico, tanto en los discursos del *griot*, como en los del Cheikh Serigne Khalil se apelaba a la constante comparación entre las adversidades que el Cheikh Amadou Bamba debió enfrentar durante su exilio en Gabón con las adversidades que ellos como migrantes *mourides* atraviesan en Argentina. Esta revalorización del pasado en el presente, esta *estructura de la coyuntura* (Sahlins, 1988), la resignificación de la noción de *gaaddaay*, es la vía para que los *taalibes mourides* comprendan que las adversidades que ellos mismos atraviesan como migrantes en el extranjero están relacionadas con las experiencias que tuvo que sortear el líder del *mouridisme* en su exilio en Gabón. Esta forma de participar en experiencias similares con el máximo portador de *baraka* de la cofradía *mouride* es otro modo de compartir el sentimiento de pertenencia como ha sido observado por Sophie Bava (2003:5,6).

Siguiendo esa línea, el Cheikh Amadou Bamba era (fundamentalmente) recordado por los *taalibes* y *marabouts* a través del relato de los milagros que realizó en

el exilio al cual lo sometió la Administración Colonial Francesa. Al respecto, Nd<sup>27</sup> relataba las leyendas más populares:

No se puede entender la fuerza del Serigne Touba. Cuando los franceses se lo llevaron en un barco a Gabón, a la hora de rezar no lo dejaron. Entonces él lo que hizo fue agarrar la alfombra de rezo y la tiró en el medio del mar. Él se puso a rezar en el medio del agua y cuando, en el rezo, bajó su cabeza y volvió a ponerse de pie, tenía tierra en su frente. Es así, ese es Serigne Touba, esa es su fuerza, nunca se dio por vencido (Nd, migrante senegalés, CABA, diciembre 2010).

Los milagros del fundador del *mouridisme* permiten observar que, además de ser el elemento que legitima su santidad, la *baraka* también es el poder (en este caso religioso) que se erigió como resistencia al colonialismo. En este sentido, el Serigne Khalil al poseer la *baraka* del fundador de la orden, tenía el poder de realizar milagros (*karamas*). En una conversación sobre este punto, Ta señalaba que para tener la *baraka* del *marabout*, el *taalibe* debía estar presente en sus pensamientos y sus rezos “para tener salud, dinero, un papel, lo que necesites” (Ta, migrante senegalés mouride, CABA, mayo 2010. El énfasis nos pertenece).

Ahora bien, ¿cómo se materializa la *baraka*? Es decir, ¿de qué modo concreto se puede observar el poder divino del Serigne Khalil?

Retomando el rol intermediario del *marabout*, Van Hoven (2000: 228) plantea que su proximidad a Dios es percibida como un regalo divino que implica la posesión de *baraka* y se manifiesta en la realización de milagros (*karamat*). Como señala Babou (2007: 9,13), aquí radica la diferencia con la noción de *mudjizas*, que son aquellos milagros exclusivamente ejecutados por los profetas. Los *karamas*, además de ser producto de la manifestación de la *baraka* del *marabout*, también son la práctica que lo legitima como autoridad religiosa. De este modo, la santidad del Cheikh Amadou Bamba también se constituyó en su capacidad para realizar milagros.

Al respecto, pude observar una situación particular durante el saludo que algunos discípulos le hacían al Serigne Khalil.

A medida que los taalibes iban saludando al marabout, se dio una situación que llamó mi atención: algunos de los presentes, previo a inclinarse a saludar al líder religioso, le mostraban su DNI o sus “precarias”. Esta práctica se repitió varias veces. En la necesidad de saber qué era lo que estaba sucediendo, le consulté a Ta por qué le mostraban los documentos. Él supo explicarme qué; “puede ser que el chico el año pasado durante la visita del Serigne, le haya pedido para que su DNI saliera, y como lo tiene, su pedido se hizo realidad” (Registro de campo, Colegio Argentino Árabe Omar Bin Al Jattab, CABA, agosto 2009).

Unas semanas después del evento, en un encuentro con Pa<sup>28</sup> y Ms, volví a in-

27. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad

28. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.



dagar sobre la escena descrita anteriormente. Ellos plantearon que al enseñarle los documentos al *marabout*, el *taalibe* mostraba su agradecimiento, ya que había sido a través de los rezos del *marabout* y el poder de su *baraka* que el *taalibe* había logrado conseguir sus documentos. Si bien la escena remite a una situación en particular en una determinada celebración de un *ganesi*, se trata de un *incidente revelador* (Guber, 2012) que permite observar las apropiaciones simbólicas que los migrantes *mourides* realizan de la documentación otorgada por el Estado argentino, en este caso el Documento Nacional de Identidad.

Es decir, la acción de mostrar el DNI al *Serigne Khalil* implica que el documento también condensa poder religioso: el poder de la *baraka* del *marabout*. Así, al enseñarle el DNI, también estaban legitimando su *baraka* y el poder de sus rezos. Es en este sentido que entendemos que el documento es fetichizado y cargado de simbolismo.

Habiendo arribado a este punto, podemos afirmar que los migrantes *mourides* ritualizan el poder estatal que se plasma en los diversos tipos de documentación. Esto es porque, en este caso, el DNI condensa la *baraka* del *marabout* al mismo tiempo que el poder del Estado. Esta apropiación simbólica de los documentos es una práctica estratégica que diferencia determinadas actividades de otras bajo el binomio sagrado-profano (Bell, 1992). Esta clasificación puede verse en el ámbito de las actividades económico comerciales que desarrollan en un plano secular, en el cual las ganancias obtenidas se remiten a los familiares en Senegal. En el ámbito religioso, el trabajo y el dinero son los ejes que estructuran la fidelidad y el servicio del discípulo hacia su maestro (*khidma*), vínculo que, en el contexto migratorio actual, se encuentra intermediado a través de la donación de dinero.

Como hemos visto, el medio de obtención de dinero son actividades laborales que implican, fundamentalmente, desplazarse por diversos países y dedicarse al comercio en la vía pública. En estos contextos, los documentos pasaportes, “precarias” y documentos de identidad– reifican la protección (no absoluta) para poder circular libremente y enfrentar la violencia estatal cristalizada en las fuerzas de seguridad, en este caso, en el accionar policial en la Ciudad de Buenos Aires. Así, poder *trabajar tranquilos*<sup>29</sup> implica poder cumplir los dos aspectos del *trabajo* y para ello es menester contar con algún tipo de documentación, ya sea pasaporte o la “precaria”, pero especialmente el DNI.

En relación con lo anterior, el fetichismo de los documentos producto de la ritualización del poder estatal, se inscribe en un escenario en el cual los migrantes *mourides* se encuentran en tensión con la formación de alteridad nacional. Como señalan Briones (2005), Grimson y Soria (2017) y Segato (2007), el mito fundacional de la nación argentina en tanto “blanca y homogénea” invisibilizó a través de “narrativas dominantes” (Frigerio, 2008), a la población africana y afrodescendiente. En esta línea, concordamos con Segato (2007) en comprender a la raza como una construcción social producto del orden colonial. En este contexto, los ciudadanos senegaleses visibilizan aquellas alteridades que fueron estructuralmente negadas en la construcción nacional argentina. Esta racialización se conjuga con el proceso

---

29. Al respecto ver Reiter (2017)

de extranjerización: como se ha observado previamente, uno de los principales obstáculos por las que dicha comunidad no puede obtener una residencia en el país, es por su categorización como migrantes “extra-Mercosur”. Este caso ejemplifica lo que Grimson y Soria (2017) señalan como las nuevas formas de inclusión/exclusión que se dan en el marco de la ley N° 25.871 y que categoriza a los migrantes senegaleses como migrantes “no deseados” (Courtis y Pacecca, 2007: 194-195, en Grimson y Soria, 2017: 122).

Siguiendo a Bell (1992), la práctica ritual tiene una serie de características. En primer término, es fundamentalmente *situacional* y, en el caso del *Ganesi*, el contexto es uno de los elementos más significativos. A saber, la visita del Serigne Khalil tuvo lugar en el “exterior”, escenario en el cual el Cheikh Amadou Bamba realizó sus milagros producto de diversos obstáculos que debió enfrentar durante su exilio en Gabón. A esto se suma la noción de *gaaddaay*, vinculada con el desconocimiento acerca del regreso del Cheikh Amadou Bamba de su exilio, la cual actualmente atraviesa a los migrantes *mourides*, también como un modo de adquirir *baraka*.

En relación con lo anterior, la ritualización crea sujetos ritualizados, ya que “[o]pera a través del cuerpo en su interacción con el ambiente estructurado y estructurante” (Bell, 1992: 98). Esta particularidad de la ritualización permite comprender los roles performativos tanto del *taalibe*, que actúa y se presenta como el discípulo más fiel y generoso, como del *marabout*, en este caso Serigne Khalil, quién también demuestra, a través de los milagros, que la *baraka* heredada permanece intacta. De modo que, “[i]nscrito dentro del cuerpo social, estos principios permiten a la persona ritualizada generar a su vez los esquemas estratégicos que pueden apropiarse o dominar a otras situaciones socio-culturales” (1992:99).

En el seno de la cofradía *mouride* la ritualización del poder del Estado opera en dos niveles. A nivel micro, el milagro de Serigne Khalil, como plantea Bava (2003), personaliza y mantiene fortalecido el vínculo entre él y sus discípulos. El nivel macro implica cómo la cofradía *mouride*, a través de la apropiación simbólica de elementos emanados del poder estatal, logra perpetuarse —a través del tiempo y a grandes distancias— y establecer sus vínculos, su doctrina y su funcionamiento en el capitalismo global del siglo XXI. Aquí, además de legitimar el poder del *marabout*, el milagro perpetúa la relación jerárquica característica entre él y sus discípulos. De esto se desprende que la ritualización es en sí misma “[u]n juego estratégico de poder, de dominación y resistencia, dentro de la arena del cuerpo social” (Bell, 1992: 109), que se da en ambos niveles: entre *marabout-taalibes* y entre la cofradía *mouride* y el Estado.

### Apropiaciones simbólicas en el capitalismo del siglo XXI

Más bien, nuestros trabajos apuntaban a los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el Estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras (Comaroff y Comaroff, 2013: 25).

Desde hace algunos años se puede apreciar por las calles de la Ciudad de Buenos Aires, en las estaciones de trenes del Área Metropolitana y en diversas provincias de la Argentina, hombres y mujeres provenientes del continente africano. Ellos se encuentran allí, de domingo a domingo, algunos dedicados a la venta ambulante en sus puestos callejeros, otros en ferias o caminando por las calles y comercios. Estos hombres y mujeres, que han despertado la curiosidad de los transeúntes, hicieron que “África” se tornara visible en Argentina a partir de los primeros años del siglo XXI.

El *mouridisme* supo adaptarse a nuevas formas político-sociales que se sucedieron desde el surgimiento de la cofradía hasta nuestros días. En el contexto de un capitalismo global, uno de los cambios más significativos es lo que Bava (2003) plantea en relación con el nuevo comportamiento de la cofradía *mouride*, donde el dinero ha tomado un rol preponderante en las relaciones sociales que orquestan a la cofradía. Sin embargo, las reconfiguraciones no han quedado únicamente en el plano económico.

Siguiendo a Bell (1992: 196), la ritualización “[c]omo un modo estratégico de la práctica produce relaciones matizadas de poder, relaciones caracterizadas por la aceptación y resistencia, apropiación negociada, y reinterpretación redentora del orden hegemónico”. Desde un plano político, la ritualización del poder del Estado a través de la obtención del DNI es otro modo mediante el cual la cofradía continúa su accionar en el siglo XXI.

En relación con lo anterior, los eventos organizados por la *dahira Miftahou Nazri*, particularmente el *ganesi* de Serigne Khalil, es el espacio donde la cofradía *mouride* reafirma su accionar en la Ciudad de Buenos Aires, y donde se estructuran los “circuitos mourides globales de salario, capital y trabajo” (Buggenhagen, 2012:61). Dichos circuitos no pueden comprenderse únicamente desde una perspectiva económica como plantea la autora o desde una perspectiva espiritual como lo hace Bava (2003).

En la actualidad, los *circuitos mourides* son más bien la interrelación de ambos, en donde se generan relaciones sociales que, por un lado, mantienen cohesionado el vínculo entre *marabout* y discípulo, en donde se da el intercambio de *baraka*. Por otro, en las relaciones horizontales entre discípulos, donde los eventos rituales son el lugar idóneo para construir relaciones comerciales (Bava, 2003; Buggenhagen, 2012).

En suma, y siguiendo a Buggenhagen (2012), los *circuitos mourides* constituyen y son la vía de entrada al sistema capitalista, de modo que es a partir de estas nuevas formas de generar capital y resignificar el poder del Estado que la cofradía *mouride* se constituye como una *economía oculta*, que se estructura en:

Un aspecto material fundado en el esfuerzo por evocar la riqueza, o para dar cuenta de su acumulación, apelando a técnicas que desafían la explicación de los términos convencionales de la razón práctica; y un aspecto ético fundamentado en los discursos morales y (re) acciones provocadas por la producción real o imaginaria de valor a través de dichos medios mágicos (Comaroff y Comaroff, 2001: 9).

En este contexto, el desplazamiento –a grandes o cortas distancias– se encuentra íntimamente relacionado con el trabajo y, a su vez, con el exilio al que fue sometido el líder fundador. Al mismo tiempo, el trabajo adquiere una doble significación: una económica-material y otra religiosa. Es en este contexto donde los documentos adquieren una significación que va más allá de sus condiciones originales de producción (Gordillo, 2006), condensando el poder del Estado y la *baraka* del *marabout*.

Finalmente, el epígrafe nos invita a reflexionar sobre los alcances condicionantes que tiene el poder del Estado sobre las personas. La conjunción de la extranjerización y la racialización de este colectivo, también deriva en los episodios de violencia policial que tiene como protagonistas a los migrantes senegaleses y los constituye como sujetos doblemente subalternizados. Como se ha podido observar, uno de los motivos por los que el Documento Nacional de Identidad cobra un plus de valor, es por la protección que brinda frente a los actos de violencia perpetrados por el propio Estado. En este sentido, la ritualización y fetichización de artefactos del Estado receptor por parte de los migrantes *mourides* responde a esta situación de vulnerabilidad que produce el mismo Estado.

En el presente caso etnográfico, el concepto de fetichismo utilizado para analizar las prácticas y representaciones que los migrantes *mourides* construyen en relación con los documentos, no se relaciona con la mera alienación de los sujetos subalternos – dado que son conscientes de las tramas burocráticas de la documentación estatal– sino más bien con su capacidad de agencia. Esto nos lleva a comprender como los *migrantes mourides* se apropian simbólicamente del poder estatal, ritualizándolo a través de los milagros del Cheikh Amadou Bamba y la *baraka* del *marabout*. En otras palabras, si bien el Estado moldea y regula las identidades, esta dominación ideológico-simbólica también es apropiada y resignificada por los sujetos. En este sentido, a través de la ritualización los migrantes *mourides* consolidan y reafirman la identidad *mouride* en diversos escenarios, sin perjuicio de otras construcciones identitarias. Así, la cofradía *mouride*, surgida en un contexto colonial, supo perpetuarse y adaptarse en diversos periodos y modalidades del capitalismo a través de la resignificación de las categorías de *trabajo y desplazamiento*.

En suma, a diferencia de las propuestas expuestas sobre el concepto de fetichismo, el caso permitió ver a los fetiches en clave moderna como una vía para entender los procesos sociales de producción de ciudadanía.

## Referencias bibliográficas

Arduino, Eugenia (2011). “Inmigrantes senegaleses en Buenos Aires actual. Un caso de adaptación selectiva de religiosidad”, en VV.AA: *Actas de las XIII Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional de Catamarca*.

Babou, Cheikh Anta (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Ohio, Ohio University Press.

Bava, Sophie (2003). “De la « baraka aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides”, *Revue européenne des migrations internationales*, N° 19 (2), pp. 69-84. <http://doi.org/10.4000/remi.454>

- Behrman, Lucy (1968). The political significance of the Wolof adherence to Muslim brotherhoods in the nineteenth century. *African Historical Studies*, N° 1 (1), pp.60-78. <http://doi.org/10.2307/216191>
- Boone, Catherine (1992). *Merchant capital and the roots of state power in Senegal: 1930-1985*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford, Oxford University Press.
- Briones, Claudia (2005). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Buggenhagen, Beth Anne (2012). *Muslim Families in Global Senegal: money takes care of shame*. Indiana, Indiana University Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2001). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham, Duke University Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2011). *Etnicidad S.A*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2013). *Teoría desde el Sur: O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- De Carvalho, José Jorge (2002). *Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales*. Serie Antropología, N° 320. Brasilia, Editorial Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.
- Das, Veena y Poole, Deborah (2008). "El estado y sus márgenes: etnografías comparadas", *Cuadernos de antropología social*, N° 27, julio 2008, pp. 19-52.
- Ellen, Roy (1988). Fetishism. *Man*. New Series, Vol. 23, N°. 2, pp. 213-235.
- Frigerio, Alejandro (2006). "Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales, *Temas de patrimonio cultural*, Vol. 16, 2006, pp. 77-98.
- Frigerio, Alejandro (2008). "De la 'desaparición' de los negros a la 'reaparición' de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina", en Gladis Lechini (comp.): *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba, CLACSO-UNC.
- Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Grimson, Alejandro y Soria, Sofía (2017). "Diferencia y desigualdad en las migraciones", en: *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, CLACSO, Pisac, pp. 97-140
- Guber, Rosana (2012). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Kleidermacher, Gisele (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires, *Cuadernos de antropología social*, vol. 38, diciembre 2013, pp.109-130.
- Maffia, Marta (2010). Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina, *Cuadernos de antropología social*, vol. 31, julio 2010, pp. 07-32.
- Maffia, Marta, Monkevicius, Paola, Zubrzycki, Bernarda, Agnelli, Silvina y Ottenheimer, Ana (2012). "Dinámicas asociativas entre los inmigrantes africanos subsaharianos en la Argentina", en: *África en movimiento. Migraciones internas y externas*. Madrid, Observatorio sobre la realidad social de África Subsahariana de la Fundación Carlos Ambers y Libros de la Catarata, pp. 1-24.

- Mahmud, Sakah Saidu (2013). *Sharia Or Shura: Contending Approaches to Muslim Politics in Nigeria and Senegal*. Lanham, Maryland, Lexington Books.
- Marx, Karl (2000). *El capital: Crítica de la economía política: libro primero: el proceso de producción del capital: volumen I*. Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Nejamkis, Lucila y Nievas, Jorge (2012). “Migración y refugio en la Argentina: Un análisis desde la legislación actual”, *Passagens*, N° 4 (3), pp. 445-463.
- Nikiprowetzky, Tolia (1963). “The Griots of Senegal and Their Instruments”, *Journal of the International Folk Music Council*, N° 15, 1963, pp. 79–82. <http://doi.org/10.2307/836246>
- O'Brien, Donal Brian Cruise (1970). “Le talibé mouride: la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise”, *Cahiers d'études africaines*, N° 40 (10), pp. 562-578. <https://doi.org/10.3406/cea.1970.2821>
- Pietz, William (1985). “The problem of the fetish”, I. *RES: Anthropology and Aesthetics*, N° (1), 5-17. <https://doi.org/10.1086/resv9n1ms20166719>
- Pietz, William (1987). “The problem of the fetish, II: The origin of the fetish”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, N° 13 (1), 23-45. <https://doi.org/10.1086/resv13n1ms20166762>
- Reiter, Paula Marina (2017). “‘Trabajar tranquilo’ estrategias de inserción sociolaboral de migrantes senegaleses *mourides* en la Ciudad de Buenos Aires”, *Revista Temas de Antropología y Migración*, N° 9, diciembre 2017, pp. 50-70
- Robinson, David (1991). “The Murids: surveillance and collaboration”, *The Journal of African History*, N° 2 (40), pp. 193-213. <https://doi.org/10.1017/S0021853799007446>
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial.
- Sinatti, Giulia (2014). “Masculinities and intersectionality in migration: transnational Wolof migrants negotiating manhood and gendered family roles”, *Migration, gender and social justice*. Springer, Berlin, Heidelberg. pp. 215-226. [https://doi.org/10.1007/978-3-642-28012-2\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-642-28012-2_11)
- Taussig, Michael (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, Nueva Imagen.
- Van Hoven, Ed (2000). “The nation turbaned? The construction of nationalist Muslim identities in Senegal”, *Journal of religion in Africa*, N° 2, pp. 225-248. <https://doi.org/10.2307/1581802>
- Villalón, Leonardo (2006). *Islamic Society and State Power in Senegal: disciples and citizens in Fatick*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zubrzycki, Bernarda (2009). “La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina”, en *VVAA: Actas de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires*.
- Zubrzycki, Bernarda (2011). “Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas”, *Boletín Antropológico*, N°81 (29), pp. 49-64.

#### Otras fuentes consultadas

Ley N° 26.165– Ley General de Reconocimiento y Protección al Refugiado.

Ley N° 25.871 – Ley de Migraciones.

# RESEÑAS





## Earth beings. Ecologies of practice across Andean Worlds

*Marisol De la Cadena,*  
*Durham y Londres, Duke University Press*  
*2015, 349 pp.*

NICOLÁS VIOTTI<sup>1</sup>

Los modos de conocimiento y los modos de ser alternativos a las formas occidentales dominantes no deberían ser considerados ni “supersticiones”, un tema que al menos en la antropología posee gran legitimidad, ni tampoco una colección de “creencias”, un aspecto crucial de los debates actuales en la disciplina. Ese es uno de los problemas centrales que analiza *Earth beings. Ecologies of practice across andean worlds*, último trabajo de la antropóloga peruana, radicada en Estados Unidos, Marisol De la Cadena.

El libro es el resultado de un extenso diálogo con Mariano Turpo y su hijo Nazario, dos generaciones de pobladores de Pacchanta, una comunidad al sureste de Cuzco (Perú) a la sombra de la cordillera de la montaña Ausangate. *Earth beings* se concentra en una reflexión sobre cómo, para Mariano y Nazario, los límites de la separación entre un mundo “dado” y las diferentes versiones “simbólicas”, principio dominante de la cosmología occidental moderna y también de buena parte del fundamento epistemológico de las ciencias sociales, resultan problemáticas para entender la complejidad de relaciones que traman sus vidas. Se destaca allí el lugar del propio Ausangate como un agente central, dador de refugio, poder y certeza en la vida cotidiana y la historia de sus dos interlocutores.

Lejos de cualquier esencialismo o de desarrollar un análisis de una racionalidad diferente como un orden aislado en sí mismo, el libro recorre los derroteros de Mariano y Nazario durante más de medio siglo para mostrar cómo ese tipo de conocimiento convive y se articula con otros modos de conocimiento. De la mano del término “conexión parcial” propuesto por la antropóloga Marilyn Strathern, emergen diferentes articulaciones entre ese modo “otro” de conocer y los vinculados con el régimen de hacienda, al proceso de sindicalización del campesinado, al movimiento indigenista, a la reivindicación folk de las comunidades quechua hablantes y hasta los circuitos de la espiritualidad Nueva Era más recientes.

El volumen está organizado de modo experimental en siete capítulos redactados, cada uno, como una “historia” independiente que sigue la cronología vital de Mariano y Nazario. Las “historias” son “cortadas” por extensas notas redactadas

---

1. Doctor en Antropología Social (PPGAS-MN), Investigador del CONICET y docente del IDAES-UNSAM.

como viñetas que traen anécdotas y reflexiones que pueden leerse independientemente. La propia obra es un compuesto de textos entramados en una larga conversación que sirve de hilo. La primera “historia” funciona como una introducción, da cuenta de cómo se estableció la relación entre la autora y la familia Turpo y subraya el recurso a las “conexiones parciales” como una herramienta que es tan epistemológica como política. El resto del trabajo se divide en dos secciones, cada una compuesta por tres “historias”.

La primera sección introduce la figura de Mariano Turpo y recorre su trayectoria y experiencias políticas como líder indígena en la lucha por la tenencia de la tierra durante la crisis del sistema de hacienda en la década de los sesenta, los usos múltiples de los recursos legales (habilitados por su conocimiento de los artilugios burocráticos y su relación con los abogados de la ciudad) y los recursos cosmológicos (habilitados por su relación con el Ausangate). Un último aspecto es un análisis sobre los “documentos” de Mariano Turpo y su historia. Se destaca allí una reflexión interesante sobre el estatuto del “archivo” en el contexto del ayllu andino, su régimen relacional de la propiedad entre personas, artefactos, seres no humanos y medioambiente, así como la idea de “evento” como contra-historia.

La segunda sección presenta a Nazario y su conversión al “shamanismo andino global”, manteniendo las especificidades de su propia socialidad y también su inserción, o su “conexión parcial”, en las tramas del multiculturalismo neoliberal y el reconocimiento mercantilizado de la “cultura andina”. Se destaca allí un sutil análisis de los diferentes regímenes de existencia que conviven con el turismo global y, particularmente, con políticas gubernamentales que, inspirados en la reivindicación étnica multicultural de las últimas décadas, invitan a Nazario y otros pobladores del departamento de Cuzco a realizar sus “despachos” como “sacerdotes andinos”.

En sintonía con otros análisis recientes sobre los procesos de reconocimiento indígenas (por parte del Estado y de ONG con la *expertise* de una zona folklorizante de la antropología académica) y su reivindicación “espiritual”, muchas veces cercana a la espiritualidad Nueva Era en clave indigenista, como muestran por ejemplo los trabajos de Jaques Gallinier y Antoinette Moliné, De La Cadena se detiene en un proceso contemporáneo que articula remergencia de las identidades indígenas y “espiritualidad”. Sin embargo, lejos de centrarse solo en la supuesta homogeneización de la ideología multicultural, muestra una multiplicidad de formas de estar y de vivir en las que conviven el indigenismo espiritualizado de la Nueva Era con formas diferenciales propias del modo de vida de las comunidades cercanas al Ausangate.

Inspirada en algunos trabajos que adquirieron fuerte relevancia en las últimas tres décadas sobre las reacciones entre personas humanas y personas, entes o agentes no humanos en la construcción social del conocimiento, tanto en las sociedades occidentales modernas como en algunos ámbitos estrictamente indígenas, De la Cadena produjo una operación significativa y original: hacer una transposición de algunos de esos conceptos, ya estabilizados en un enfoque antropológico *sui generis*, a un espacio andino.

A diferencia de Argentina, donde la región andina constituye una “periferia” del

relato nacional, en otros países del cono sur la “cuestión andina” organizó sus narrativas y contra-narrativas nacionales. Particularmente en Perú, el racialismo, el mestizaje y el indigenismo delinearon singulares representaciones sobre lo indígena. Su lugar central en esa reflexión hizo de la antropología practicada allí, aunque también en Bolivia, un espacio muy central sobre el área andina como un “todo”, tan ambicioso como problemático. Por esa razón, *Earth being* es una obra que innova en un contexto con una tradición académica particularmente fuerte, con efectos abiertos en el futuro inmediato.

En la década de los setenta, una serie de investigadores locales y extranjeros que realizaron investigaciones en Bolivia, Perú, Ecuador, y en menor grado en el noroeste de Argentina, desarrollaron un campo heterogéneo y fecundo, con diferentes perspectivas teóricas, en vías de consolidación y diversificación. El propio trabajo anterior de Marisol de la Cadena que se insertó originalmente en la problemática más clásica de la identidad y con una perspectiva histórica es parte de esa renovación, aunque siguiendo un modelo más centrado en el problema de las relaciones interétnicas en Perú. Esa impronta resulta explícita en la dedicatoria del libro: Mariano, Nazario y el antropólogo Carlos Iván de Gregori, renovador en Perú de una reflexión modernizadora en la antropología social.

Creemos que *Earth beings* posee una fuerte innovación en los estudios de la antropología andina en cuestiones relativas a la complejidad de modos de conocimiento y de construcción de la persona, complejidades que rompen con la imagen estática de una “racionalidad otra” cerrada sobre sí misma. Al mismo tiempo, muestra un desplazamiento de las preocupaciones originales de la autora, ya anticipadas en otras publicaciones que extienden su reflexión original sobre la etnicidad a una base no estrictamente sociológica de la indigenidad y a la “cosmopolítica” en los Andes. Un ejemplo de esa complejidad que el trabajo encarna es el modo en que la socialidad específica de Mariano y Nazario se articula con la política, lo que abre un camino novedoso para reflexionar sobre procesos contemporáneos claves. Esa socialidad, es bueno decirlo, se entiende en el sentido que propone Marilyn Strathern, es decir, nunca esencial y siempre delineada por medio de una operación de contraste ficcional con otras socialidades diferenciales.

*Earth beings* posee al menos dos aspectos que nos parecen sugerentes y originales para la antropología en los Andes y eso tiene que ver con su simultaneidad entre cosmología y política. Por un lado, porque puede ser una herramienta sustantiva para repensar y hacer más plural el horizonte de viejas y renovadas ideologías indigenistas. El “pachamamismo”, por ejemplo, podría ser repensado más allá de sus “usos estratégicos” en la lógica Estatal, la de los movimientos sociales o en sus pliegues con las espiritualidades Nueva Era mundializadas. Corriendo el foco exclusivo de los líderes políticos y los referentes espirituales pueden incluirse allí a socialidades en donde el vínculo con seres no-humanos adquiere un sentido más explícito y cotidiano. Por otro lado, hay un camino sustantivo en el del propio concepto de “cosmopolítica”, que amplía nuestras concepciones de la política más allá del su horizonte secular y naturalista al mismo tiempo que politiza los análisis más clásicos de la cosmología indígena.



## A Puro Golpe. Violencias, malestares sociales en la juventud cancanense

*Fragoso Lugo, Perla Orquídea*  
*Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes*  
2016, 295 pp.

LUCÍA MARINA PEREYRA<sup>1</sup>

*A puro golpe*, de Perla Orquídea Fragoso Lugo, es una etnografía que analiza las relaciones sociales surgidas en la ciudad turística de Cancún, Quintana Roo, México; específicamente, aquellas que se vinculan con los malestares sociales y las violencias experimentadas por sus habitantes jóvenes. Este trabajo muestra cómo la incertidumbre, la transitoriedad y la ambigüedad propias del capitalismo flexible y la industria turística constituyen malestares vinculados con dos modalidades de la violencia: la estructural y la simbólica. A lo largo del libro, la autora describe de qué forma dichas violencias configuran identidades juveniles con subjetividades perforadas en las que el vacío de lo social y sus códigos institucionales favorecen, a su vez, la producción y reproducción de conflictos que se resuelven por medio del ejercicio de violencias.

El libro se divide en cinco capítulos más un prólogo a cargo de Gonzalo Andrés Saraví, una introducción y un apartado con consideraciones finales. El primer capítulo, la autora lo dedica a delimitar el marco interpretativo que luego utilizará a lo largo de todo su desarrollo para vincular los malestares sociales con las violencias cotidianas. En el segundo, contextualiza la realidad cancanense a través de una descripción histórica del proyecto urbanístico de Cancún ideada como una ciudad dedicada meramente al consumo turístico. En los capítulos tres, cuatro y cinco Fragoso Lugo retoma fragmentos de trayectorias biográficas de jóvenes para caracterizar a la juventud cancanense. Es de esta forma que llega a vincular las experiencias y expresiones de violencias con los malestares sociales de la ciudad.

El trabajo de campo se realizó en la en la ciudad de Cancún entre septiembre de 2008 y septiembre de 2009, en el marco de la investigación de una tesis doctoral. La autora alternó entre dos estrategias metodológicas, observación participante y entrevistas semiestructuradas, con el fin de conocer los espacios donde los y las jóvenes socializan y desarrollan su vida cotidiana. El propósito de esta etnografía fue dar cuenta de la experiencia subjetiva de las violencias y cómo ellas estructuran

---

1. Estudiante de la licenciatura de Antropología social y Cultural del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Forma parte del Núcleo de Estudios Socioculturales sobre el Derecho y sus Instituciones (NESDI).

las vidas de los y las jóvenes cancenenses. En este sentido, Fragoso Lugo se concentró en describir las experiencias cotidianas ligadas a las prácticas violentas y para hacerlo convivió con jóvenes en distintos sitios, como el templo religioso, el supermercado, las plazas públicas y las fiestas. Asimismo, realizó una serie de entrevistas entre estudiantes universitarios, participantes del área de psicología en el DIF<sup>2</sup> municipal y de asociaciones no gubernamentales.

En este libro se abordan de manera particular tres tipos de malestares sociales experimentados por los jóvenes cancenenses, los cuales emergieron a lo largo de la investigación: la incertidumbre, la transitoriedad y la ambigüedad. Los mismos se encuentran vinculados a las condiciones de vida del espacio turístico; es decir, son impulsados por el sistema económico que genera un tipo de violencia estructural y simbólica. Dichos padecimientos contribuyen al desarrollo de relaciones distantes entre los propios jóvenes y para con otros sectores de la sociedad.

Cancún puede ser considerada una ciudad artificial, simulada y simulacro desde su surgimiento en la década de los setenta a partir de un proyecto urbanístico modernista cuyo objetivo era emplazar una economía capitalista, basada a la provisión de servicios turísticos, mediante la explotación de los recursos naturales y sociales (la propia población local). La construcción de esta urbe hedonista responde a lo que David Harvey llamó “acumulación por apropiación”: prácticas de privatización, financiarización y control de instituciones públicas. De esta forma, la utopía urbana del “paraíso caribeño” se presenta sólo para los turistas ya que quienes habitan allí de forma permanente se enfrentan a una distopía social. En este sentido, la obra se inscribe dentro de debates en torno al concepto de “habitar” en relación con el “derecho a la ciudad” y a la naturaleza en sociedades marcadas por la privatización.

La hipótesis que vertebra la investigación es la existencia de una “relación cercana entre el tipo de espacio social que se habita, los malestares socializados en las subjetividades que en él se construyen y las violencias producidas, reproducidas y socialmente legitimadas” (151). Si bien el tema central es la violencia en los jóvenes, es una obra que excede a un ensayo sobre violencia juvenil ya que plantea una serie de aspectos y dimensiones claves que contribuyen a entender la violencia contemporánea expresada entre los jóvenes, más allá del caso particular que aquí se explora.

El objetivo del texto, entonces, es mostrar la relación que existe entre malestares, subjetividades y experiencias violentas (24) y explicar la razón por la cual los jóvenes resuelven los conflictos sociales mediante el ejercicio de la violencia. La autora supone que las condiciones materiales y sociales en las que se desarrollan estructuran sus subjetividades. Las violencias físicas o simbólicas que sufren a diario –producto de las particularidades del entorno social que habitan– marcan la forma en la que socializan.

Así, se sugiere una correlación espacial entre la violencia y el capital acumulado

---

2. El Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (SNDIF, conocido también como DIF) es el organismo público encargado de instrumentar, aplicar y dar dimensión a las políticas públicas en el ámbito de la asistencia social en México.

por desposesión, a partir de testimonios que dan cuenta de las vidas signadas por angustia y frustración frente a patrones de consumo. De este modo, la situación de precariedad en la que se encuentran inmersos las y los jóvenes cancenenses está condicionada por un trasfondo social y político particular, resultante de la especificidad de las condiciones materiales y estructurales de una ciudad como Cancún.

Fragoso Lugo señala que las vidas de estos jóvenes transcurren en un “*continuun* de violencia” en cuanto a que ningún acto de violencia está aislado de otros de distinta intensidad y tipo. Según explica, las violencias se reproducen a sí mismas y por lo tanto a una acción violenta le correspondería una respuesta igualmente violenta. En este sentido, la decisión de la autora de tomar a la violencia como un *continuun* implica entenderlas como un proceso que se explica en función de sus conexiones con el espacio donde son producidas, el agente que las ejerce, las circunstancias socioculturales en las que se presentan y la historia personal, psicológica y social de quienes la padecen y practican.

Las particularidades del mundo cotidiano al que están expuestos, obliga a las y los jóvenes a movilizar repertorios de pensamiento y acción ligados a expresiones de simulación y apariencia dado que el propio entorno les impone intereses y necesidades (materiales y amorosos) que no pueden satisfacer. En este contexto, la forma que encuentran para reafirmar su valor individual y social es precisamente “a puro golpe”, es decir, a través de demostraciones violentas. La autora concluye que aquellas “violencias expresivas” evidencian ciertas disputas por el control del territorio y de los cuerpos por parte de las autoridades estatales y de las empresas privadas. Los malestares expresados en las y los jóvenes tienen su raíz en la disposición social en la que desarrollan sus vidas. La violencia urbana y la que se da al interior de las familias engendra incertidumbre, individualización e indiferencia social en la juventud (182). El análisis de este fenómeno a la vez político, social y moral, permite vislumbrar que el orden cultural y simbólico de la ciudad de Cancún no asegura la plena integración social de la población más joven. De esta forma, las particularidades propias de esta “ciudad paraíso” estimulan la aparición de “subjetividades perforadas”.

Uno de los principales aportes de esta etnografía es el hecho de que se basa en recorridos urbanos realizados desde la “puerta trasera”, a través de todos aquellos lugares que pertenecen al día a día de quienes hacen posible el paisaje de lujo y placer que disfrutan los turistas. La escucha atenta de las experiencias urbanas por parte de las y los jóvenes, le permitió a la autora conocer los matices de las diferentes formas de expresiones violentas y pensarlas en relación a la dimensión socioespacial. Es así que esta propuesta logra reconfigurar la imagen de “paraíso caribeño” a la luz de la realidad que enfrentan quienes quedan por fuera del proyecto turístico. En este sentido, la etnografía resulta acertada al momento de explicar e interpretar la sociedad contemporánea en correlación con discusiones teóricas y propuestas metodológicas. Finalmente, el libro supone un análisis de los síntomas de los emergentes malestares sociales en el marco de configuraciones institucionales y sus impactos concretos en las subjetividades de la juventud.

