

Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes.

Míguez, Daniel.

Cita:

Míguez, Daniel (2002). *Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes*. e-ISSN: 1984-0438 - RELIGIÃO E SOCIEDADE, 22, 21-56.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/10>

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



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

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

Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes

Daniel Míguez¹

UNCPBA/CONICET

Publicado en: *Religião e Sociedade*, N° 1., Vol 22, año 2002, pp.21-56.

Durante mis primeras experiencias como antropólogo, cuando comencé a hacer trabajo de campo en un barrio de Buenos Aires, debía trasladarme en transporte público aproximadamente dos horas desde mi lugar de residencia hasta el lugar donde efectivamente hacía las observaciones y entrevistas. Usualmente el trayecto era penoso, ya que viajaba a las horas de mayor demanda del servicio; el transporte iba atestado de personas, lo que muchas veces me obligó a permanecer de pie durante las dos horas de trayecto. Poco a poco fui desarrollando una técnica para conseguir sentarme lo antes posible. La técnica consistía en observar las manos de las personas que viajaban sentadas. Los hombres con manos fuertes, encallecidas y en muchos casos lastimadas y las mujeres con uñas desarregladas y la piel percutida por los productos de limpieza eran, por supuesto, la de los trabajadores ‘manuales’ (obreros y empleadas domésticas) de menores ingresos y, por eso, habitantes del segundo cordón urbano de Buenos Aires. Ellos viajaban hasta las afueras de la ciudad y por lo tanto permanecerían en el transporte durante todo el trayecto. Las personas con manos más débiles, delicadas, cuidadas; de uñas blancas y bien cortadas en el caso de los hombres, y pintadas de rojo carmesí en el caso de las mujeres, eran de oficinistas o amas de casa, usualmente habitantes del primer cordón urbano, destinadas a bajarse antes del transporte. De forma tal que la mejor manera de conseguir asiento era permanecer cerca de personas de manos cuidadas, que bajarían primero. Aunque en ese momento no reflexioné sobre esta cuestión con detalle, me doy cuenta ahora que mi ‘técnica del colectivo’ se basaba en una

interesante asociación entre pertenencia social, ocupación del espacio y constitución del cuerpo. La asociación entre trabajo-manos-ingreso-espacio era tan regular que me permitía una predicción bastante precisa de los comportamientos de mis compañeros de ruta en ese momento.

En mi actual ámbito de investigación-- los programas de rehabilitación de delincuentes juveniles--, he reencontrado esta asociación entre cuerpo y pertenencia social de maneras más complejas y sutiles, y con efectos ciertamente más trascendentes que los de mi anécdota anterior. En los programas de rehabilitación de jóvenes delincuentes se ‘encuentran’ cuerpos y concepciones del mismo totalmente diferentes. Por un lado, están los ‘cuerpos profesionales’ de los egresados universitarios—psicólogos, trabajadores sociales, etc.—y, por otro lado, los cuerpos de los jóvenes que provienen generalmente de los estratos de menores ingresos. En algún sentido, los cuerpos distribuidos en los distintos ámbitos urbanos por aquel transporte que yo tomaba son reunidos en una misma institución, bajo un mismo techo y forzados a interactuar en los programas de rehabilitación. El campo que se genera en esta interacción es de una gran fertilidad para la observación antropológica, ya que la confrontación entre estas dos formas de usar y concebir el cuerpo hace en muchos sentidos explícitos los supuestos que en ellas subyacen. Las dos formas principales de concepción y uso del cuerpo que se confrontan no son, de todas maneras, completamente foráneas a la reflexión antropológica reciente que ha analizado los contrastes entre las concepciones y usos modernos del cuerpo y otras formas más tradicionales.

¹ Quiero agradecer a Maria Julia Carozzi por su generosa provisión bibliográfica, sin la cual este texto no hubiera sido posible. Agradezco también a Angeles Gonzales su crucial colaboración y esfuerzo en la recopilación del material etnográfico utilizado aquí.

Los cuerpos y concepciones del mismo de los profesionales tienen una fuerte influencia ‘cartesiana’, el cuerpo es principalmente un *recipiente* del ser, pero este último es otra cosa que el cuerpo. Por eso, la performance corporal es poco relevante para la constitución de la identidad en este caso. En cambio, para los jóvenes delincuentes el cuerpo es uno de los componentes más importantes de su identidad; ellos no son *dentro* del cuerpo, más vale son *en* su cuerpo. Por esta razón, sus performances corporales son fundamentales en la construcción de su identidad y autoestima. Esta manera corporal de ser en el mundo y de construir el ser en el mundo es reencontrada también en religiones carismáticas como el pentecostalismo. Comparados con los otros dos casos, los pentecostales representan una alternativa intermedia. Por un lado, construyen su identidad usando su cuerpo en contextos rituales, pero ocurre también en ellos una cierta negación de las exigencias sensoriales del cuerpo que se asemeja (sin ser lo mismo) a las propuestas por la visión racionalista de los profesionales. Los cuerpos pentecostales son, en algún sentido, cuerpos tradicionales adaptados a la modernidad. Tal vez por esto la eficacia de los pentecostales en lograr que los jóvenes delincuentes se rehabiliten sea mayor que la de los programas seculares; en el fondo, la concepción holista del ser en los pentecostales se asemeja más a la de los jóvenes delincuentes que la segmentada concepción del racionalismo cartesiano presente en los profesionales de los programas de rehabilitación.

Hemos delimitado aquí un campo complejo, donde tienen lugar al menos dos—y posiblemente tres—formas de articulación entre pertenencia social, cuerpo e identidad. Obviamente, una verdadera comprensión de estas articulaciones, y los posibles procesos de transición de una a otra requieren más exploración. Al menos, más debe ser dicho acerca de la manera ‘cartesiana’ de concepción del cuerpo y de las formas alternativas que se expresan en visiones holistas de la relación entre cuerpo y ser. También deben agregarse elementos sobre las manifestaciones empíricas de estas nociones que hemos mencionado: profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes.

Racionalismo y Holismo: Dos Miradas Sobre el Cuerpo

Como es sabido, el pensamiento racionalista estableció una clara dicotomía del ser, separando el mundo sensorial asociado a los órganos corporales, de la capacidad de raciocinio vinculada a la mente y en su versión religiosa al espíritu. Además de la mera separación cuerpo/mente, la formulación cartesiana de la dicotomía establecía una relación jerárquica entre los términos. Los sentidos corporales eran concebidos como engañosos y por eso no confiables, y la mente—vinculada a la razón—la fuente del saber y el progreso humano, y además la manifestación más evidente del ser (*cogito ergo sum*); por lo que no hay ser sin razón, pero sí sin sensorialidad. Descartes no estuvo solo en el establecimiento de estas nociones sobre el ser, el tinte evolucionista del pensamiento Iluminista posterior también colaboró en instaurar la idea de que la razón era fuente del progreso y la evolución; la fuerza que impulsaría a la superación del primitivismo original de la especie humana. Así, a la separación cuerpo/mente se le homologó la separación entre lo civilizado y lo primitivo; quedando asociada la mente y la racionalidad con las fuerzas benignas de la civilización y el cuerpo y la sensorialidad con las fuerzas retardatorias del primitivismo (el retorno al estado de naturaleza).

Esta claro que estas cavilaciones sobre el ser fueron más que meras especulaciones filosóficas; además, se instalaron como supuestos ideológicos en muchas de las instituciones prototípicas del mundo occidental. Tampoco este pasaje de su formulación filosófica a su constitución ideológica es casual, ya ha sido ampliamente demostrada la funcionalidad de esta concepción del ser para el desempeño o desarrollo del orden social industrial. Aunque no puedo detenerme aquí en un pormenorizado análisis de cómo efectivamente se produjo esta asociación entre ideología, instituciones y orden social, si vale la pena recuperar algunos de los análisis hechos sobre esta problemática que nos permitirán luego comprender con más detalle las concepciones del cuerpo bajo análisis en este caso.

Una de las principales consecuencias de la asociación del cuerpo al estado primitivo, fue la tendencia a un creciente control de las

necesidades corporales promovidas por las instituciones propias del mundo occidental. Uno de los primeros científicos sociales en percibir esto fue, por supuesto, Weber (1977) quién claramente percibió en el protestantismo —particularmente en el luteranismo y calvinismo— una fuerza que llevaba a la racionalización de las prácticas religiosas. Esta racionalización implicó la descarnalización de las creencias; es decir, la práctica religiosa pasó a ser más una cavilación especulativa sobre los textos bíblicos, que una práctica que involucrara la acción corporal y los sentidos.

Los cuerpos protestantes se orientaron más hacia las palabras y símbolos que a las más amplias posibilidades sensoriales del cuerpo. Ojos y oídos fueron valorados en la medida en que tenían la capacidad potencial de permitir el acceso a la palabra del Señor, pero el tacto y el olfato estaban centralmente implicados en el carácter pecaminoso del cuerpo. (Mellor y Shilling, 1997:10 traducción DM).

No creo que haga falta insistir aquí en que Weber percibió claramente que el ‘éxito’ del protestantismo en establecer este tipo de percepciones racionalistas se debió a la funcionalidad que tenían con las instituciones propias de la modernidad y la industrialización. La limitación de las manifestaciones incontrollables del cuerpo, y la supresión de los encuentros efervescentes con lo sagrado, permitían una regularidad y predictibilidad de los cuerpos (auto-controlados por la nueva religión racionalista) claramente adecuados a las exigencias de la producción industrial, basada en la planificación y el cálculo a mediano y largo plazo.

Otra contribución significativa a nuestra comprensión del proceso de racionalización de los cuerpos en la sociedad occidental es claramente la de Elias (1978). La importancia del trabajo de Elias radica en que focaliza su mirada en la cotidianeidad, mostrando como muchas de las instituciones que regulan esa misma cotidianeidad no son casuales, justamente se vinculan a la ideología del creciente control de la mente sobre el cuerpo, particularmente el control de las excrecencias y requerimientos fisiológicos que este impone. Como ha sido indicado este

control del cuerpo también es funcional a las exigencias de autocontrol y salubridad propias de la vida urbana. Esta conexión entre condiciones de habitabilidad y percepción corporal es ilustrada claramente en las observaciones de Elias sobre el control de las funciones fisiológicas.

Podemos ver algunos de los cambios en las relaciones entre padres e hijos bastante bien en las modificaciones de las condiciones de la vivienda. Me refiero aquí a uno de los estudios en esta área hecho por Peter Gleichman sobre la domesticación de las funciones corporales. En tiempos más tempranos era posible, en una medida mucho mayor que hoy en día, ejercer libremente las necesidades naturales incluso en público. Las personas se avergonzaban menos si eran vistas en estas actividades por otras personas. Gleichman ilustra los avances en los umbrales de la vergüenza y el pudor en esta área vinculándolos con cambios en la vivienda. En una medida creciente, estas actividades fueron removidas de la vista de otras personas. Un paso en esta dirección fue su remoción de los parques y las calles hacia el interior del hogar. Cada vez más, retretes separados, muchas veces en conexión con una bañera también separada, fueron parte de los dispositivos normales de una casa, incluso en las casas de los más pobres. (En: Goudsblom y Mennel, 1998:199 —traducción D.M.).

No hace falta más para mostrar que la concepción de la dualidad cuerpo/mente condujo a una preeminencia de la segunda, que se expresó en el creciente desarrollo de las técnicas de restricción del cuerpo. Obviamente que estas técnicas de restricción implican, de alguna manera, el reconocimiento de la existencia del cuerpo, pero se reconoce el cuerpo justamente para poder negarlo. Como ha sido dicho, la restricción coersitiva de las funciones corporales tenía como objeto adecuar al cuerpo a las necesidades de la industria y la vida urbana, pero también es funcional a la preeminencia de la actividad reflexiva. El acotamiento de las exigencias del cuerpo (alimentación, sexualidad, abrigo, etc)

permite liberar a la mente de sus interferencias y habilitar así prolongados lapsos de tiempo en los que el cuerpo solo actúa como *portador* de la mente, sin interferir en su actividad. Por eso, este acotamiento no implicó solamente eliminar las expresiones ‘grotescas’ del cuerpo de la luz pública, sino también limitar y organizar temporal y espacialmente la manera en que las exigencias corporales se satisfacen —horarios y lugares para comer, dormir, ejercer la sexualidad, etc. Claro que la posibilidad de realizar este control exige ciertas bases materiales mínimas, contextos de suficiente abundancia como para que pueda disponerse de los recursos necesarios en los momentos y lugares establecidos. El no cumplimiento de esta condición implica, naturalmente, la imposibilidad de ejercer esa regulación del cuerpo; ya que la imperiosidad de las necesidades impediría la anulación de las sensaciones que la acompañan, evitando por eso la neutralización del cuerpo.

Dicho lo anterior, es evidente que si bien grandes sectores de la población occidental se encuentran en condiciones materiales que permiten la anterior regulación del cuerpo, otros sectores han estado y siguen estando lejos de alcanzar esta situación. Posiblemente por esto, entre otras cosas, es que los sectores de más bajo nivel socio-económico hayan incorporado en menor medida la concepción dualista y autorreguladora del cuerpo promovida por la racionalidad moderna. Esta última observación señala ya un problema soslayado hasta aquí: que si bien la modernidad ha instalado esta concepción racionalista del cuerpo como una de las formas preponderantes, no lo ha hecho en forma absoluta, homogénea, ni permanente. No ha sido homogénea por que, como se ha dicho, las condiciones materiales no han sido tales como para instalarlas en la misma medida en todos los sectores sociales. No ha sido absoluta por que siempre ha coexistido la visión racionalista con otras que lo eran menos, e incluso con reacciones contestatarias que afirmaban las expresiones corporales en lugar de negarlas. Dentro mismo del protestantismo, por ejemplo, siempre han existido expresiones carismáticas (entre otros los pentecostales) que lejos de suspender la importancia del cuerpo y el rito mágico lo han promulgado. Y tampoco han sido permanentes, por que es claro que nuevas concepciones

están emergiendo con la post-modernidad. (Frank,1995)

Ahora, nos queda aún un problema; por un lado tenemos que en la sociedad industrial y post-industrial coexisten diversas concepciones del ser y del involucramiento del cuerpo en su constitución. Hemos propuesto hasta aquí que esas diversas concepciones del ser pueden englobarse en la expresión ‘concepciones holistas’, lo que seguramente es problemático por que evidentemente existen concepciones alternativas a la racionalista que son a su vez diversas entre sí y difíciles de tratar en conjunto. Teniendo en cuenta esta cuestión proponemos la siguiente solución parcial. Por un lado, adelantar algunos de los rasgos de lo que consideramos ‘concepción holista’, en un plano de cierta generalidad que efectivamente permitirá englobar a una serie de concepciones en muchos sentidos heterogéneas. Por otro lado, y en al nivel del análisis empírico, reconstruir las diversas concepciones holistas indicando sus contrastes y matices. Obviamente esto es una solución parcial, ya que sería deseable partir del comienzo con una tipología más precisa, pero dado el estado embrionario del estudio de la diversidad de las concepciones alternativas del cuerpo (B. Turner,1995) esta solución limitada parece inevitable por el momento.

Un punto de partida fundamental para comprender a qué nos referimos con ‘concepciones holistas’ es indicar que, a diferencia de la perspectiva racionalista, en este caso la separación jerárquica entre cuerpo-mente no tiene lugar y, por lo tanto, no se percibe que la construcción de la identidad debe realizarse evitando la interferencia del cuerpo en la mente, sino como un proceso conjunto de articulación cuerpo/mente. Por este motivo, las prácticas vinculadas a las visiones holísticas no están dirigidas a la anulación y restricción del cuerpo, sino más vale a profundizar y captar en toda su dimensión las sensaciones de las que el cuerpo es capaz. La noción de ‘flow’ (fluir, fluidez) es muchas veces mencionada en los estudios realizados sobre esta concepción alternativa de la relación cuerpo/mente. Flow implica que ciertas prácticas o técnicas corporales (Mauss, 1936) son incorporadas en tal grado que se realizan con un gran nivel de espontaneidad y soltura, y además se vuelven, en gran medida, pre-concientes. El flow se adquiere mediante un prolongado período de práctica, en donde la

técnica corporal es penosamente aprehendida. Durante este período se es sumamente conciente de las exigencias de realizar estos desempeños corporales, superado este período se adquiere la espontaneidad y naturalidad típica del flow.

La importancia de la noción de flow es que muestra que la manera de ser en el mundo no es siempre, ni necesariamente resultado de procesos concientes y mentales; la adquisición del flow muestra que existe una forma completamente corporal de existencia, momentos o situaciones en donde es el cuerpo —y no los procesos mentales y reflexivos— el que ejerce el control de la acción o prácticas sociales. Obviamente, las prácticas deportivas y las activas performances físicas en general (vg. ejecución de instrumentos musicales, o ciertas prácticas laborales como escribir en un teclado o manejar una herramienta) son las actividades en las que el flow, como toma de control del cuerpo sobre la mente, se hace evidente. Pero esto todavía implicaría una concepción limitada de la relación cuerpo/mente, ya que se acotaría la preeminencia del cuerpo a cierto tipo de actividades específicas y circunstanciales que no tendrían, en principio, un impacto profundo en la totalidad de la identidad de los sujetos. Sin embargo, en su análisis de las prácticas del rito Zen, Preston (1988) ha mostrado cómo ciertas prácticas rituales, justamente mediante el procedimiento de concentrarse en la experiencia sensorial (la respiración, la postura corporal, etc.) producen profundas alteraciones en la conciencia de sí mismo. Este mismo fenómeno puede ser reencontrado en el pentecostalismo: las experiencias sensoriales generadas por un atípico uso del cuerpo durante el rito pentecostal producen alteraciones en la percepción de la realidad que se extienden más allá del rito mismo. Es esto lo que explica, en una gran medida, que la participación en ritos carismáticos es muchas veces señalado como punto biográfico de inflexión en los procesos de conversión al pentecostalismo (Míguez, 1999).

En síntesis, a la concepción racionalista de que cuerpo y mente son dos entidades escindidas, con relaciones jerarquizadas (según las cuales la mente es la fuente primordial del ser y el cuerpo solo la entidad portadora cuyas interferencias hay que limitar), se le opone la noción alternativa de que cuerpo y mente son una sola cosa en

permanente proceso de realimentación, la identidad se constituye justamente en este proceso y no mediante la subordinación de una esfera por la otra. Un problema adicional, que hemos indicado sin abordar por completo, es el de la existencia efectiva de la visión racionalista de la relación entre mente y cuerpo. Con esto me refiero a la cuestión siguiente: ¿hasta qué punto aún aquellos que conciben la preeminencia de la razón sobre la sensación, efectivamente constituyen su identidad en términos absolutamente reflexivos? Preguntado de otra forma: ¿es posible restringir la manera sensorial de ser en el mundo al extremo de su virtual anulación? Si bien la respuesta a estas preguntas es seguramente ‘no’—es decir, aún los más racionalistas tienen formas corporales de ser en el mundo—, creo que deben considerarse diferencias de grado. Con esto me refiero a que, aunque probablemente no existan racionalistas puros exentos por completo de maneras sensoriales de ser en el mundo, ha habido sociedades y sectores sociales en la historia de la humanidad en los que la experiencia sensorial en la constitución de la identidad ha ocupado un lugar más preeminente que en otros. En algún sentido, para ciertos sectores el cuerpo en la constitución identitaria juega un rol más metafórico que metonímico y en otros a la inversa. Para quienes participan de una cultura racionalista, el cuerpo puede cumplir la función de representar la identidad sin ser una parte constitutiva de la misma; para otros sectores la relación cuerpo/identidad es más que la de la mera representación. Por ejemplo, y volviendo al caso de los pasajeros del transporte público, los oficinistas suelen tener uñas cortas y pulidas, pero de hecho se puede ser oficinista sin esa condición. Las manos tienen en este caso una relación metafórica con la profesión, pero no constitutiva. Pero en el caso de un obrero de la construcción, es imposible serlo sin que las manos se encallezcan, la piel se lastime y los músculos se endurezcan; en este caso las manos tienen una relación metonímica con la profesión. Las manos duras y encallecidas son un resultado directo de la actividad realizada.

Claro que este juego entre el cuerpo como metáfora y como metonimia de ninguna manera agota el problema de los grados de intervención de la sensorialidad en la constitución de la identidad, pero si creo que

indica lo suficiente para nuestro propósito aquí. Esto es que si bien no hay formas puramente racionalistas u holistas de ser en el mundo, si hay diferencias de grado entre diversos sectores sociales. Son justamente estas diferencias de grado y matices los que pueden encontrarse cuando uno analiza las concepciones diferentes pero interactuantes de la corporeidad que se encuentran en los programas de rehabilitación de jóvenes delincuentes. Justamente al estudio de estas dinámicas nos dedicaremos más adelante aprovechando las posibilidades analíticas que nos brindan las nociones teóricas desplegadas—aunque más no se parcialmente—hasta aquí.

Jóvenes Delincuentes: La Construcción de los Cuerpos Guerreros

Para entender cómo es que se produce efectivamente la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes y comprender además la participación de lo corporal y sensorial en este proceso constitutivo es imprescindible volver por un momento a la noción de flow. Esto por que, justamente, la identidad de los jóvenes delincuentes no puede disociarse de la incorporación y naturalización de ciertas técnicas corporales que definen sus maneras de ser en el mundo. La adquisición de estas técnicas forma una parte fundamental del proceso de construcción de su identidad, y el uso de esas técnicas es la expresión (acting out) más común de esa identidad. Para terminar de entender esto tal vez sea necesario recordar por un momento la noción de habitus (Mellor y Saunders,1997:21). Como es sabido, Bourdieu definió al habitus como un conjunto de disposiciones preconscientes, cuasi-físicas que regulan la actividad de los sujetos. El habitus ‘funciona en cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones, haciendo posible el desarrollo de una serie indefinida de tareas.’(Bourdieu,1977:72). Es decir, que el habitus como conjunto de predisposiciones regula la acción de los sujetos teniendo al mismo tiempo una dimensión posibilitadora y restrictiva. Por un lado, las disposiciones que componen el habitus posibilitan por que son recursos útiles en la realización de tareas. Por otro lado, el habitus restringe, por que tiende a hacer a las prácticas recursivas. Es decir, las disposiciones a percibir y actuar de determinada manera si bien permiten resolver

tareas, hacen que esta resolución sea reiterativa, adquiriendo así un tinte reproductivista de la situación del actor.

En un sentido similar Connerton (1988:102) subraya, de una manera interesante para nosotros, este carácter a la vez posibilitador y restrictivo de las disposiciones corporales inconscientes cuando señala a las ceremonias conmemorativas y las prácticas corporales como mecanismos inconscientes de retención mnemónica. A diferencia de las mecanismos escritos de memorización, la incorporación de prácticas corporales permite repetir y recordar sin el costo de la reflexión activa, pero con menores posibilidades de revisión crítica. Por eso, si bien facilita la reiteración dificulta la innovación. Esta misma tendencia es la que se verifica en los mecanismos inconscientes del habitus. Ahora, una cosa fundamental es que el habitus (y con ello las disposiciones corporales) no se generan *ex nihilo*, sino que están fuertemente ligados al contexto social (posición en el ‘campo’) de proveniencia del actor (Bourdieu, 1990). Por esta razón, el habitus que esta particularmente adaptado a ciertas condiciones sociales, lleva a los actores a reproducir sus prácticas (o al menos ciertas tendencias dentro de ellas) y con eso su posición dentro del campo, repetir su pertenencia social.

En síntesis, las destrezas corporales que pueden realizarse con naturalidad y soltura (flow) son adquiridas como disposiciones físicas, producto de un habitus adquirido en relación a la posición social de origen y, si bien permiten resolver tareas prototípicas de esa situación, lo hacen de forma tal de propender al mantenimiento de esa condición. Justamente, una de las cosas que puede observarse cuando uno se aproxima al estudio de la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes es que esta está compuesta por un conjunto muy significativo de prácticas corporales, que están claramente vinculadas a su condición de origen, son un recurso que les permiten resolver tareas propias de su contexto, pero también llevan a la reproducción de sus trayectorias. Esta condición puede verse, por ejemplo, al interior de los institutos de menores, donde ciertas habilidades físicas son recursos significativos para resistir el orden que se les intenta imponer, pero donde el carácter preconsciente de las disposiciones hace difícil la posibilidad

de su modificación induciendo a la repetición de la trayectorias. Tal vez por eso mismo los mecanismos menos discursivos y más claramente sensoriales de los pentecostales sean más efectivos. Veamos sin más dilación estos procesos.

Cuerpos Duros

Las condiciones sociales en las que se constituye la experiencia del cuerpo de los jóvenes delincuentes en muchos sentidos hacen imposible la anulación o postergación de la experiencia sensorial, necesaria para la constitución de la identidad racionalista. Como dijimos antes, la posibilidad de controlar el cuerpo y secundarizarlo en relación a los procesos mentales y reflexivos implica condiciones materiales mínimas que faciliten el control y eviten su interferencia en los procesos mentales y reflexivos. Por ejemplo, la situación de un niño en el aula escolar supone la anulación de las necesidades corporales como alimentación, abrigo, sueño para que el alumno/as pueda concentrarse en procesos reflexivos (Hanlon Johnson, 2000). Si las condiciones apropiadas de control corporal fracasan, la 'concentración' del niño en el aula y su aprendizaje también fracasarán (Welsh, Greene y Jenkins, 1999; Prothrow-Stith y Quaday, 1996). Cuando analizamos las condiciones sociales de origen de muchos de los jóvenes que entran en conflicto con la ley, observamos que estas condiciones mínimas no se producen, lo que genera una experiencia diferente del cuerpo. En lugar de poder anular y controlar las sensaciones de frío, hambre o sueño, los jóvenes delincuentes durante su infancia normalmente conviven permanentemente con estas sensaciones. A diferencia de lo que sucede en otros sectores sociales, ellos no pueden 'anular' estas sensaciones para luego proseguir con sus otras tareas, sino que deben, en todo caso, ir realizando diversas tareas con estas sensaciones físicas a cuestas. Esto implica que, desde la infancia, la experiencia del cuerpo es permanente, imposible de anular; el hambre, frío, etc. hacen del cuerpo una experiencia inevitable. Pero hay más.

Las condiciones sociales de escasez no solo limitan la posibilidad de anular las urgencias del cuerpo, sino también la ordenación de las expresiones 'grotescas' del cuerpo en tiempo y espacio. Las condiciones

precarias de vivienda y los niveles significativos de hacinamiento hacen imposibles la privacidad que señalaba Elias en relación a las funciones corporales. En las casillas de chapa de un solo ambiente típicas de las Villas de Emergencia (Favelas) en Argentina, no hay divisiones que garanticen un ejercicio privado de la sexualidad, ni de otras funciones corporales. Incluso, además de la sexualidad y las funciones escatológicas otras manifestaciones 'grotescas' del cuerpo como la enfermedad y la muerte aparecen con mayor crudeza en la experiencia infantil de estos jóvenes. En los sectores medios o altos, así como se recluye la sexualidad a ámbitos acotados del hogar, también la enfermedad y la muerte son acotados a espacios determinados. Los enfermos van a los dormitorios o, en casos extremos, a clínicas y hospitales. Incluso allí, la coexistencia con los enfermos es limitada a horarios de visita y a parientes y amistades. La muerte, por su lado, es mediada por contextos rituales, y el cuerpo del muerto es procesado para mantener un aspecto vivaz del cadáver, evitando que 'parezca un muerto'. Todos estos mecanismos de ordenación evitan la experiencia del cuerpo y a su vez las sensaciones que esta produce; pero, como dijimos, las condiciones sociales en las que crecen los jóvenes delincuentes limitan esta ascéptica de los cuerpos y generan experiencias completamente diferentes de la corporeidad. Así lo expresaba Rubén (30), uno de los jóvenes que tuve oportunidad de entrevistar.

Yo, desde los ocho años me crié debajo de un puente, con otros locos así como yo. Y, viste, viviendo debajo de un puente pasas frío, hambre y eso es como que te va endureciendo [...] éramos varios los que vivíamos debajo de ese puente, y había un viejito linyera que yo lo quería, era malo el viejo pero nosotros nos llevábamos bien. Tomábamos vino para el frío y hablábamos mucho, y una mañana lo voy a tocar así... ¡eh, viejo! y estaba muerto. Estaba duro, muerto. Y todo eso te va endureciendo, te hace duro y cuando salís a afanar [robar] es como que no tenés miedo y aparte tampoco te preocupás mucho por al que le estás afanando, con todo lo que pasaste vos, es como que estas acostumbrado a

todo eso. Ya sos duro, no te importa nada.

La sita anterior muestra varias cosas, indica lo dicho antes: la presencia del cuerpo como un hecho insoslayable en el proceso de crecimiento de los jóvenes delincuentes; el frío, el hambre y el contacto directo y no mediado con los cuerpos enfermos y muertos son experiencias frecuentes. Pero además de esto, lo dicho por Rubén muestra una conexión importante entre la *identidad* de los jóvenes en conflicto con la ley y estas experiencias. Esta conexión se expresa fundamentalmente en la idea de 'endurecimiento'. Ser duro, es mencionado al mismo tiempo como resultado de ciertas experiencias corporales, como un elemento constitutivo del ser y como condición que le permite desarrollar mejor su tarea (robar). En la mirada de Rubén, ser duro implica no tener un tipo de sensibilidad típica de los cuerpos racionales. La familiaridad con el sufrimiento físico y la muerte las hacen una experiencia menos distante (y por eso menos temible) que para los cuerpos racionales. Esta falta de sensibilidad le permite arriesgar el cuerpo en los hechos delictivos sin temor, y le da una ventaja sobre las víctimas por que estos tienen un miedo que él no tiene. Así, ser duro es a la vez parte de la identidad y un recurso profesional. Claro, que la experiencia pura de vivir en la calle o en la pobreza no genera por sí misma el uso delictivo de esa experiencia. De hecho, solo una minoría de los niños pobres se vuelven jóvenes delincuentes. Hay un elaborado procesamiento de la experiencia corporal que hace de la dureza un recurso profesional para los delincuentes. En este proceso se aprovecha el acostumbamiento al estado de necesidad, al sufrimiento corporal, y se desarrolla a partir de eso la capacidad de violencia presente en el cuerpo². Este

² Varios autores destacan que el mecanismo por el que se desarrolla la tolerancia al dolor tiene que ver con una suerte de abandono mental del cuerpo. Por ejemplo, Feldman (1991) al describir como los miembros del IRA en Irlanda resisten la tortura policial indica que estos en algún sentido abandonan su cuerpo, y se retraen mentalmente dentro de él. Frank, cuando define a los 'cuerpos disciplinados' también habla del abandono del cuerpo como una manera de soportar el sufrimiento (1995:55). Sin embargo, en el caso de los jóvenes delincuentes argentinos no parece existir este abandono del cuerpo, sino más vale una apropiación del dolor. No hay un intento de eludir

desarrollo implica la constitución de un *habitus* que incorpora a la violencia física como recurso, y con ello una serie de técnicas corporales mediante las cuales esta capacidad de violencia es ejercida. Ciertas prácticas recurrentes que tienen lugar en la vida de los jóvenes delincuentes permiten la adquisición de 'flow' en el manejo de esas técnicas corporales. Veamos algunos de estos elementos.

Lo primero que aparece como llamativo entre los jóvenes delincuentes es la ubicuidad de la pelea entre ellos mismos. Ahora, estas peleas no responden a un estado de anarquía o anomia en las relaciones sociales establecidas entre los jóvenes, sino que por el contrario los motivos, maneras, situaciones y consecuencias de las peleas obedecen sin duda a un sistema de relaciones sociales claramente reglado. Coincidentemente con lo descubierto por Jankowski (1991) para bandas juveniles en ciudades como Boston, Nueva York y Los Angeles, entre los jóvenes delincuentes de Buenos Aires pelear es una condición *sine qua non* de pertenencia social y también una forma de establecer jerarquías. La primer norma que destaca esto es la *obligación de pelear*. Cualquier joven que ingresa a un instituto de menores o se encuentra preso en una comisaría reconoce que ha debido pelear al menos dos o tres veces durante los primeros días. Esta primer regla de pelear es, en realidad, símbolo de pertenencia, ya que no es importante ganar la pelea sino tener coraje para pelear, no rehuir. Quién rehuye la pelea en la jerga carcelaria 'no tiene derecho a nada y lava'; es decir, esta en el fondo de la escala jerárquica y debe ocuparse por eso de las tareas domésticas dentro de la cárcel, como lavar la ropa de los otros; o en casos más extremos someterse sexualmente. Por otro lado, si dos personas aceptan y llevan adelante una pelea, esto no implica una enemistad sostenida: 'después que te peleas, tenés que sentarte y charlar con el otro como si no hubiera pasado nada, todo normal.'; decía Sol Negro (18), otro de los informantes.

El establecimiento de jerarquías mediante la pelea da lugar a conflictos más pronunciados que la pelea meramente como símbolo de pertenencia. Es decir, las peleas

el dolor abandonando el cuerpo, sino un intento de sentir el dolor físico en toda su profundidad y soportarlo como una manera de hacerse resistentes en el futuro a él.

que debe enfrentar un recién llegado solo tienen el propósito de establecer si ese que llega conoce o no los códigos de la calle; la pelea pone en juego dos cosas en este sentido: Primero, desnuda el hecho de si el recién ingresado conoce o no el sentido de esa confrontación. El conflicto surge sin motivos significativos o reales, para quién no conoce los códigos esa pelea puede no tener sentido, por lo cual puede evadirla simplemente por que no ve los motivos para pelear. Esto implicará desconocimiento de los códigos callejeros, y un destino aciago para el novato. Segundo, se pone en evidencia si el recién llegado 'se la aguanta': si esta lo suficientemente curtido para no asustarse frente a la perspectiva de recibir unos cuantos golpes. Otra vez, esto pone a prueba el nivel de participación identitaria del recién llegado. Las peleas por jerarquías suelen tener otra temporalidad, no se producen entre un recién llegado y un interno viejo; sino más vale entre internos que hace tiempo están en el programa. Estas peleas si pueden producir rencores o conflictos más permanentes.

Uno de estos conflictos, ilustrativo para nosotros ahora, se desarrolló de la siguiente manera. Dos jóvenes se encontraban jugando a las cartas, y un tercero los molestaba tirándoles agua. Quién tiraba el agua (el Correntino) era el personaje de mayor jerarquía, y en parte molestaba a los otros haciendo uso de esta supuesta superioridad. Sin embargo, uno de los que jugaba a las cartas no toleró esta situación y atacó al Correntino. Dado su mayor tamaño físico, el de menor jerarquía comenzó a golpear muy fuertemente al Correntino, hasta que este se retiró de la pelea dolorido. El incidente no terminó allí. El Correntino simulando estar tranquilo pidió que lo dejaran entrar a su habitación. Se lo permitieron pero con el acompañamiento de un celador, que una vez en la habitación cerró la puerta permaneciendo adentro. En el interior de la habitación el Correntino rompió un vidrio de la ventana con el codo y envolvió una astilla de vidrio en un pulóver, dejando un extremo filoso al descubierto. Con este puñal improvisado, primero amenazó al celador poniéndoselo en el cuello para que le abriera la puerta, y una vez en el exterior inmediatamente apuñaló al hermano de su agresor que se encontraba cerca, hiriéndolo gravemente. Hecho esto, entregó el vidrio y se sometió sin más a las autoridades de la

institución; que como todos preveían, incluso el Correntino, decidieron el traslado a otro instituto. Por otro lado, este hecho perjudicó al Correntino que según nos había manifestado antes estaba intentando 'hacer conducta' (cumplir su sanción sin incidentes) para por salir del instituto y dedicarse a cuidar a su hijo recién nacido. El apuñalamiento seguramente daría lugar a un nuevo antecedente, nueva condena y más tiempo de institucionalización en un programa de régimen más estricto.

El incidente del Correntino muestra varias cosas en relación a nuestros enunciados anteriores. En lo referente a la lucha por las jerarquías, muestra el nivel de violencia física al que pueden llegar, pero también muestran otra cosa. El apuñalamiento que comete el Correntino si bien tiene una dimensión de venganza, no se explica solo por esto, es también el intento de mantener la jerarquía mayor pese a haber perdido la primer confrontación física. Lo que el Correntino intentó hacer frente al hecho de haber perdido la primer pelea fue mostrar que, si bien era más débil que su contrincante, era más audaz y más hábil. Su capacidad de actuar violentamente no se limitaba a la habilidad para pegar, sino también a hechos más complejos y arriesgados que implicaban planificación y sangre fría, como amenazar a un guardia y apuñalar a otro interno. De esta forma evitaba perder del todo el rango jerárquico que su derrota inicial implicaba, además su acción favorecía un traslado a otra institución con lo que evitaría confrontar a sus compañeros luego de la derrota. Pero además de mostrar la importancia del cuerpo en la constitución de identidades y jerarquías, la performance del Correntino muestra la incorporación de complejas técnicas corporales, que le permitieron primero transformar una ventana en navaja en cuestión de segundos, luego reducir a un celador y finalmente, y posiblemente lo más complejo, soltar al celador, escoger un blanco para su ataque y perpetrarlo con suficiente celeridad para no ser detenido. Reducir al celador implicó lograr el control de un cuerpo mayor y más fuerte que el del Correntino en fracciones de segundo, esto lo realizó tomando al celador por el cuello, girando a su alrededor hasta quedar a su espalda y apretando enseguida el vidrio contra su cuello. Luego, mientras salía de su habitación con el celador como rehén caminando delante de él, el Correntino tiene

que haber medido la distancia hasta sus potenciales víctimas, seleccionar la más apropiada (la que estaba al alcance y constituía una forma de venganza más apropiada) y calcular acertadamente cuál estaba la suficientemente cercana para poder cometer el hecho antes de ser detenido. Al mismo tiempo, tiene que haber soltado al celador/rehén de forma tal de no poder ser retenido, y alcanzar a la otra persona a dañar. Todo esto en segundos, lo que implica un estado de flow, es decir la capacidad y decisión de actuar sin la mediación de procesos reflexivos.

Estas técnicas utilizadas por el Correntino y aprendidas por la repetición de peleas permanentes son sumamente útiles en la comisión de delitos, como los robos por ejemplo. La comisión de un robo requiere dos habilidades básicas. Primero, un control de la ubicación espacial de los cuerpos. Los delincuentes deben tener en cuenta que nadie peligroso quede ubicado a su espalda, que ninguno de sus movimientos sea sospechoso para observadores ocasionales, que posibles guardias sean controlados rápidamente. Segundo, deben tener la capacidad de reducir físicamente a sus víctimas. Tener un arma no es condición suficiente para operar esa reducción, se requiere también cierta habilidad para empuñarla, exhibirla, etc. Por ejemplo, según los relatos que obtuvimos en entrevistas, en algunos casos la exhibición del arma sin desenfundarla es suficiente para reducir a algunas víctimas, pero otras se revelan o entran en estado de histeria. Esto implica el empleo de dos técnicas adicionales para lograr la reducción de las víctimas que son o golpear con la culata del revolver o apoyar el caño del revolver en la cabeza de la víctima. Estas instancias son vistas por los jóvenes delincuentes como mecanismos para evitar llegar a efectuar disparos, son técnicas de amedrentamiento y control de los niveles agresión.

Podríamos abundar aún en más en detalles y relatos sobre los usos y técnicas corporales propias de los jóvenes delincuentes, pero una exposición exhaustiva de estas escapa a los objetivos de este texto. Con lo expuesto hasta aquí basta para ilustrar el peso de las condiciones sociales en la constitución de un habitus de cuerpos resistentes, y de técnicas corporales profesionales de los jóvenes delincuentes. Tal vez valga la pena señalar dos o tres cuestiones complementarias, ya que

ilustran otras dimensiones del uso del cuerpo. Hemos marcado hasta aquí que en una gran medida estos cuerpos son constituidos como resistentes al dolor, capaces de soportar más que otras privaciones, heridas, etc. Ahora, si bien la resistencia a ciertas formas de dolor físico son constitutivas de la identidad, ciertas formas de goce físico también lo son. Por un lado, como lo expresaron muchos informantes, la performance delictiva es en sí misma fuente de placer. De la misma manera que un jugador de fútbol o un pianista disfruta del arte de su despliegue físico, los jóvenes delincuentes parecen disfrutar del placer que les otorgan un asalto bien realizado. La adrenalina y desempeño corporal involucrados son fuentes importantes de placer y maneras de superar el aburrimiento (Bloch y Niederhoffer, 1958; Shaw, 1968). La droga y el sexo son también fuentes importantes de placer corporal, que ocupan un lugar central en la identidad de los jóvenes delincuentes (Baron y Hartnagel, 1997). Justamente es esta misma centralidad del cuerpo lo que posiblemente haga que sexo y drogas sean vividas en términos inmediatistas, y haya menos preocupación por sus efectos de largo plazo. En identidades donde las sensaciones corporales ocupan un lugar central, la importancia de los efectos inmediatos sobre el cuerpo desplaza la preocupación por los efectos de largo plazo. La preocupación por los efectos largo-placistas implica una concepción de lo que uno desea que el cuerpo sea por encima de los efectos inmediatos de lo que se haga; esto no existe cuando lo principal es simplemente el efecto sensorial inmediato.

En síntesis, lo que he intentado indicar aquí es que la identidad de los jóvenes delincuentes tiene al cuerpo como un componente central, la experiencia del cuerpo en cuanto posible fuente de sufrimiento es, en principio, insoslayable dadas las condiciones sociales de crianza. Estas condiciones dan lugar a una suerte de apropiación del sufrimiento que es transformado luego en recurso profesional mediante la naturalización del riesgo al dolor y de la capacidad de producir dolor en otros. Algo que, aunque no lo hemos podido ilustrar aquí, sirve también para enfrentar otros 'gajes' de la profesión como la tortura policial. Como contrapartida de la asociación del cuerpo al dolor, la identidad de los jóvenes delincuentes hace central al cuerpo en la búsqueda del placer, de

allí que la performance física implicada en la comisión de hechos delictivos, como también la droga y el sexo sean experiencias fundantes de la identidad.

Hasta aquí hemos visto la articulación entre condiciones de vida, habitus y técnicas corporales; ahora, esta centralidad del cuerpo en la experiencia de los jóvenes delincuentes tiene más ramificaciones. La precariedad de la vivienda y de la estabilidad afectiva y territorial transforma a la piel en una superficie de registro de la propia biografía. Además, la manera corporal del ser hace que los estados de ánimo y deseos sean menos verbalizados que tallados en el cuerpo. Hacia esta dimensión del uso del cuerpo en la construcción y manifestación de la identidad nos volcamos ahora.

La Identidad en la Piel

Uno de los elementos recurrentes encontrados entre aquellos que han realizado investigación entre delincuentes juveniles es la tendencia a tatuarse (Ferrel, 1995). En el caso de nuestro trabajo sobre la condición de los delincuentes juveniles en la Argentina, además de los tatuajes se observa la tendencia a cortarse cruentamente el propio cuerpo, particularmente en los brazos y el abdomen. Los tatuajes tienen diversos motivos, algunos son homenajes a familiares y amigos, otros son símbolos de identidad tumbera (de los que han estado presos ‘en la tumba’) y otros tienen connotaciones religiosas. Los cortes a su vez tienen dos motivaciones, por un lado una motivación instrumental; por otro lado una finalidad expresiva. Expondré con más detalle estos usos de la piel.

Algunos de los motivos más comunes que los jóvenes delincuentes se tatúan son los nombres de novias y en algunos casos amigos, y la muy repetida frase ‘madre te amo’. Obviamente, la motivación detrás de estos tatuajes es la de homenajear vínculos afectivos importantes. La pregunta aquí es por qué en este caso se utiliza el tatuaje para tal fin. Una de las posibles razones de esta utilización reside en la relación antedicha entre estado de carencia y centralidad del cuerpo. En la trayectoria biográfica de los jóvenes delincuentes, el cambio permanente e impredecible de los lugares de residencia es una constante. Esto no solamente por que el frecuente apresamiento y encarcelamiento

prolongado hace que residan largos períodos de tiempo fuera de sus hogares, sino también por que estos, en muchos casos, son sumamente inestables—por que no se tiene una vivienda estable donde constituirlo, por que el núcleo parental originario esta disuelto y ambos cónyuges cambian frecuentemente de parejas, generando lazos afectivos inestables o incluso rechazo a los jóvenes por parte de nuevas parejas. Entonces, frente a la falta de un hogar (como espacio, pero también como nodo de relaciones afectivas) que actúe como ámbito estable de reencuentro con los vínculos afectivamente significativos, la piel se transforma en una de las pocas superficies estables en las que retener—aunque más no sea simbólicamente—estas relaciones.

Además de frases como las mencionadas, hay otros motivos objeto frecuente de tatuaje. Tal vez el más elocuente entre estos son cinco puntos, distribuidos de la misma manera que en un dado; originalmente tatuados en el dorso de la mano, pero actualmente localizados en distintas partes del cuerpo. Este tatuaje, que simboliza indistintamente a un ladrón dentro de su celda, o rodeado por cuatro policías (el punto central del cinco y los cuatro puntos en cada esquina del cuadrilátero), es además un juramento de muerte a la policía. Este tatuaje, que es un símbolo claro de pertenencia grupal, resalta otra vez la centralidad del cuerpo en la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes. Esta acentuación se produce de varias maneras. La más obvia es, justamente, que el tatuaje muestra que la identidad de joven delincuente se lleva literalmente en la piel, pero además llevar el tatuaje expone el cuerpo de otras formas. La primera es que las técnicas de tatuado son rudimentarias, dolorosas y riesgosas. El tatuado tumbero se realiza con una aguja común, o también con cualquier otro elemento filoso, como un alambre o algo similar. Además, en el mejor de los casos se realiza con tinta china o, en el peor, con una solución compuesta por grafito (mina de lápiz pulverizada) y la propia orina. Como es evidente, el procedimiento además de ser doloroso expone a tener infecciones e implica tolerancia al dolor. Además, la utilización de la propia orina para tatuarse señala una menor internalización de las categorías de lo puro y lo impuro (Douglas, 1991) establecidas por las concepciones racionalistas del cuerpo que controlan y

separan las funciones corporales. La segunda exposición del cuerpo se produce por que ser portador del tatuaje es motivo de identificación y castigo policial. Al ser símbolo de identidad, la policía sabe que quién porta el tatuaje es joven delincuente y que ha juramentado dar muerte a la policía. De manera que tatuarse no es solamente adquirir un símbolo identitario sin consecuencias, tatuarse tiene implicancias serias. Puede ser motivo de apresamientos y torturas; así, tatuarse los cinco puntos no es solo consecuencia, sino que también produce, en muchos sentidos, las experiencias corporales propias de la identidad de ser joven delincuente.

Una tercer motivación que da origen a los tatuajes es de orden religioso. Existen varios motivos frecuentemente tatuados (Pomba Yira, Santos, etc.) pero uno de los más recurrentes es San La Muerte (la figura de una calavera con una hoz y una túnica negra). El origen del mito de San La Muerte vincula su figura a alguien encarcelado por una razón injusta. Según los delincuentes portadores de la imagen del santo, quien la lleva es protegido de la muerte y más aún, después de la muerte física el fallecido ‘no podrá descansar en paz’ hasta que el tatuaje sea removido de la piel del difunto. En una versión más extrema, en lugar del tatuaje, una imagen de San La Muerte tallada en hueso de un ser humano por un preso a cadena perpetua es incorporada de manera sub-cutánea al cuerpo del fiel. Otra vez, el portador de esta imagen es protegido de la muerte y aún después de esta no podrá descansar en paz hasta que sea removida de debajo de su piel. De la misma manera que en los casos anteriores, estas prácticas revelan claramente la centralidad del cuerpo en la constitución identitaria. Antes de terminar, quiero exponer aquí una forma más en que esto sucede, los cortes auto-inflingidos.

Como dije antes, es común que los jóvenes delincuentes se corten los antebrazos o el abdomen. Estos son profundos cortes en la piel que dejan cicatrices de por vida, en algunos casos muy notorias. Las razones de estos cortes son en parte instrumentales y en parte expresivas. El presidio es uno de los ámbitos donde los jóvenes más frecuentemente se cortan, los cortes cuando se esta encarcelado tienen que ver frecuentemente con una estrategia para fugarse o salir de una situación de mayor riesgo o presión. Esto por que quienes se cortan son llevados a la enfermería

o a un hospital, estos ámbitos tienen menores medidas de seguridad, con lo cual son ámbitos más propicios para las fugas. Por otro lado, los pabellones carcelarios en ciertos momentos pueden ser lugares de gran riesgo para los presos, ya sea por que se producen profundas enemistades con los guardiacárceles o con otros presos. Una de las maneras de escapar de esa situación es cortarse y así ser llevado a la enfermería saliendo del pabellón. Esto muestra el costado instrumental de los cortes; es decir, los cortes obedecen en parte a estrategias de fuga o supervivencia en contextos de extrema presión. Aquí también se pone en evidencia el carácter de ‘recurso’ del endurecimiento del cuerpo, la tolerancia al dolor y daño físico cultivada desde la niñez se transforma en este caso en un recurso para resistir frente a la situación adversa.

Pero los cortes no son siempre realizados con fines instrumentales, también tienen finalidades expresivas. Además de los momentos de presión en los pabellones, los cortes se producen también en momentos depresivos, usualmente vinculados a conflictos emocionales. Conflictos de pareja, con los padres, hijos u otros familiares, particularmente cuando se dificultan los encuentros personales, terminan muchas veces en cortes auto-inflingidos. Si bien, en parte, estos cortes tienen una dimensión autodestructiva inducida por el estado de depresión, también parecen tener una dimensión catártica. En realidad, la idea de que las prácticas de violencia física pueden ser canalizadoras del dolor psíquico no es completamente novedosa. Rosaldo, (1993:7 y ss) relató cómo los Ilognot encontraban en la caza de cabezas una manera de aliviar el dolor causado por la muerte de un familiar cercano. En esa misma línea, y como si fuera un paralelo de la experiencia catártica en la psicología, en donde la narración oral de la causa del dolor permite la liberación de la angustia misma, los cortes son una manera de expresar y liberar físicamente—en lugar de verbalmente—ese estado de angustia y ansiedad. El propio dolor físico, y la serie de rituales posteriores de ser llevado a la enfermería y atendido, de alguna manera parece actuar como mecanismo de catarsis de la tensión y ansiedad acumulada.

La evidencia expuesta hasta aquí apunta a la centralidad del cuerpo en la constitución identitaria de los jóvenes

delinquentes. Retomando una distinción previa, creemos que esta centralidad puede resumirse en la idea de que en los jóvenes delinquentes existe una tendencia a establecer una relación metonímica entre identidad y cuerpo. Creo que uno de los casos en lo que esto puede verse más claramente es en el de San La Muerte. Leach (1985) afirmó que la magia procede, muchas veces, confundiendo metáfora con metonimia. Es decir, que aquello que es tan solo un *símbolo*, manteniendo una relación arbitraria con los poderes sobrenaturales, es confundido con un *signo* de esos poderes, teniendo una relación de contigüidad real y por eso participando de ellos. En el caso de San La Muerte esta 'confusión' es generada con la participación central del cuerpo, ya que el esfuerzo de extremar el contacto con lo sobrenatural se hace grabando o incrustando al santo en la piel. Aquí el tatuaje o la figura tallada en hueso e incrustada en la piel—que es en realidad un símbolo de San La Muerte—es tomada como signo, como teniendo una relación de contigüidad con el santo. La incrustación del santo en la piel parece transferir la relación metonímica de la figura tallada o tatuada, al fiel mismo, de manera tal que el influjo de este no cesa hasta que el tatuaje o figura es removida del cuerpo. Lo anterior muestra entonces dos cosas, por un lado que se verifica lo afirmado por Leach de que la magia muchas veces implica la confusión de metáfora con metonimia. Por otro lado, indica también el afán de expresar corporalmente la pertenencia identitaria. Para los jóvenes delinquentes no alcanza con expresar la fe religiosa verbalmente o mediante la participación esporádica en un rito; sino que, como dijimos, la inscripción del santo en la piel evidencia un intento de establecer una relación metonímica entre cuerpo e identidad.

En el caso de San La Muerte, la relación metonímica entre cuerpo e identidad se basa en una confusión, pero en algunos de los otros casos hay una verdadera superación de la condición de metáfora de algunos de los símbolos utilizados para transformarse en metonimias. El caso más claro es el tatuaje de los cinco puntos. Si bien en principio este tatuaje solo es símbolo de la identidad representada, las consecuencias que produce tenerlo (apresamientos, torturas policiales, estigmatización) establecen una relación de contigüidad directa con las experiencias y con

ello la identidad del joven delincuente. En la misma vena, por sus características y especificidad, los otros tatuajes y marcas tumberas suelen tener el mismo efecto. De manera tal que estos tatuajes y marcas, que en principio son representaciones simbólicas de la identidad, terminan teniendo una relación signica, o sea directa con las experiencias corporales (y con eso en la constitución identitaria) de los jóvenes.

En síntesis, lo expuesto hasta aquí muestra que en el caso de los jóvenes delinquentes el cuerpo ocupa un lugar central en la constitución y expresión de la identidad. Esta centralidad da lugar a una relación más metonímica que metafórica entre identidad y cuerpo. Otras identidades, más influidas por la percepción racionalista, tienden a establecer otro tipo de articulación identidad/cuerpo, en donde el segundo actúa más como metáfora que como metonimia. Claro, es importante comprender que esta diferenciación de las formas de articulación entre identidad y cuerpo implican más diferencias de grado y de matices que contrastes absolutos. Sin embargo, las diferenciaciones son significativas y tienen consecuencias importantes. Cuando estos modelos identitarios diferenciados interactúan, las concepciones diversas del cuerpo se ponen en evidencia y surgen problemas de comunicación y procesos de estigmatización. Justamente, los programas de rehabilitación de jóvenes en conflicto con la ley son uno de estos ámbitos y lo exploraremos a continuación.

El Cuerpo en los Programas de Rehabilitación

La manipulación del cuerpo en instituciones totales ha sido objeto recurrente de análisis en la literatura sociológica. Tanto Goffman desde una óptica constructivista, como Foucault desde una perspectiva más cercana al marxismo, han hecho importantes observaciones de cómo estas instituciones implementan aceitados mecanismos de control corporal. No hay espacio aquí para abundar en detalles sobre las ya muy conocidas posiciones de los dos clásicos mencionados, por lo que solo me detengo brevemente en sus grandes lineamientos. Llamativamente, aunque con recorridos teóricos ampliamente diferenciados, Goffman y Foucault arriban a conclusiones similares acerca de la condición de los cuerpos

en instituciones totales. En el caso de Goffman (1972), este observa una compleja serie de mecanismos que producen una degradación del yo de los internos para lograr la subordinación del sujeto a las normas institucionales. La uniformización de los internos, el establecimiento de rutinas temporales y espaciales controladas por el personal institucional son mecanismos que justamente quitan a los cuerpos individuales el control de su propio destino, y los transfieren a las manos institucionales. En el caso de Foucault (1976), sus observaciones acerca de las dinámicas de las instituciones totales también se centralizan en los mecanismos de disciplinamiento, siendo la disposición de ‘panóptico’ el que ha señalado como central. El panóptico al permitir el potencial control permanente de los internos por parte de los supervisores, lo que produce es la instalación de la mirada del guardia en la conciencia misma del interno. Lo que da lugar a la necesidad de la vigilancia potencial, pero la eximisión del control real y permanente. Tal vez la diferencia crucial entre Goffman y Foucault radique en el nivel de atención prestada a las causas extramuros de los dispositivos institucionales. Es decir, Foucault muestra claramente que estos dispositivos institucionales tienen una historicidad vinculada a los requisitos y saberes propios del orden social imperante. En este sentido, Foucault muestra la continuidad entre las percepciones típicas de la sociedad industrial/capitalista y los procesos estigmatización e institucionalización de diversas categorías de sujetos; algo que esta menos presente en Goffman.

El punto en que los resultados de mis observaciones sobre el funcionamiento de los programas de rehabilitación entran en conflicto con las observaciones de Goffman y Foucault es en el nivel de docilidad de los cuerpos y de eficiencia de los mecanismos disciplinadores. Aunque no es posible exponer del todo las causas aquí, es probable que, en parte, las diferencias se deban a los niveles distintos de eficiencia entre las instituciones norteamericanas o francesas y las argentinas. Como sea, la idea de aceitados mecanismos disciplinadores y dóciles cuerpos manipulables, difícilmente refleje la imagen de lo que acontece en los programas de rehabilitación argentinos. En este sentido, cuando uno compara a los programas estatales con otros de origen confesional—pentecostales

—encuentra que, justamente, donde el disciplinamiento es más laxo y los dispositivos de panóptico y de uniformización relativamente inexistentes, la cooptación es más efectiva. Es esta suerte de contraste paradójico el que intentaremos mostrar de ahora en más.

Programas Estatales de Rehabilitación

Todo programa de rehabilitación contiene de una manera u otra el anhelo de operar en los internos una alteración total o parcial de su identidad (Míguez, 2000). Por esta razón, a todo programa de rehabilitación le subyace una teoría folk acerca de cómo se desarrollan los procesos de constitución identitaria. Los programas estatales de rehabilitación no son, obviamente, la excepción a esta norma. Una cuestión importante es entender también que estas teorías subyacentes sobre la conformación de la identidad no son completamente homogéneas al interior de la institución. La heterogeneidad esta originada, fundamentalmente, en el hecho de que el conjunto de los agentes institucionales esta conformado por profesionales de un lado, y celadores no profesionalizados (de hecho no tienen formación específica) del otro. Los profesionales tienen la mayor parte de las veces un claro origen de clase media, pero los no profesionales reconocen un origen social próximo (aunque no igual) al de los propios internos. En muchos casos son ex-obreros manuales, como mecánicos, pintores, porteros y obreros de la curtiembre. Esta heterogeneidad implica, de suyo, formas diferenciadas de utilización del cuerpo en la relación con los internos y en ello de conducir el proceso de rehabilitación (alteración de la identidad).

La percepción profesional de la participación de la identidad en el cuerpo se nota fundamentalmente en los dispositivos formales de tratamiento establecidos en la institución y en el propio tratamiento de los profesionales con los internos. A su vez, hay matices entre estos dispositivos formales y comportamiento de los profesionales, y algunas de las prácticas informales y formas de vinculación del personal no profesionalizado. Comencemos explorando la dinámica establecida desde la óptica profesional.

Si partimos de observar la constitución físico-espacial de los ‘mecanismos’

institucionales de rehabilitación, podrá verse cómo estos contienen implícitamente la idea de que la constitución y transformación identitaria es prioritariamente un proceso mental/reflexivo. Los ámbitos primordiales de interacción para el cambio son, por un lado, aulas y talleres (utilizados para dictar clases y enseñar oficios); y por otro, gabinetes para entrevista. Las aulas tienen claramente una distribución física que supone la suspensión del cuerpo y la preponderancia de la mente. La existencia de sillas ordenadas en hileras, orientadas en un mismo sentido inducen a la inactividad del cuerpo y la utilización privilegiada de la vista y el oído como mecanismo de recepción de información que será mentalmente procesada. Es decir, es una constitución espacial que privilegia la actividad mental con suspensión de la actividad corporal. Los gabinetes, donde se llevan a cabo las entrevistas con psicólogas y trabajadoras sociales, están normalmente compuestas por una mesa y dos sillas una a cada lado de ella. Esta disposición otra vez induce a la suspensión de la actividad corporal y privilegia la acción discursiva y reflexiva. Esta claro que estos dispositivos tienen como referente básico el supuesto racionalista de que la identidad es algo que se construye o modifica fundamentalmente mediante un proceso reflexivo que excluye la participación corporal. En relación a esto, los talleres en donde los internos aprenden oficios introducen una suerte de matiz, ya que usualmente son oficios manuales (carpintería, peluquería u horticultura) que por lo tanto involucran la participación corporal. Sin embargo, el aprendizaje de estos 'oficios' obliga tan solo a la incorporación de algunas técnicas corporales, pero no suponen una participación del cuerpo que genere una alteración significativa de la identidad.

Además de estar presente en los dispositivos o mecanismos institucionales de transformación de la identidad, la concepción de la corporeidad de los sectores profesionales emerge muchas veces en su confrontación con aquella de los propios internos. Un ejemplo interesante ocurrió en un caso cuando, durante el horario de visita, un interno fue encontrado dentro de un ropero teniendo sexo con su novia. Descubierto el interno, y lejos de avergonzarse o inhibirse, recriminó a quien lo había interrumpido diciendo que era un 'cortamambo' (entrometido e inoportuno). La

reacción del personal profesional y también del no profesional frente a la anécdota era a la vez de estupor y condena. Esto muestra claramente cómo los 'umbrales de vergüenza' (para usar la expresión de Elias) son distintos entre los diversos sectores sociales involucrados en este caso. Mientras los sectores profesionales y en general el personal institucional tiene 'umbrales de vergüenza' similares a los que menciona Elias para la sociedad moderna, los jóvenes tienen otros que inhiben menos en relación a la exposición pública de las funciones del organismo.

Esta menor inhibición de los jóvenes delinquentes en relación a sus funciones corporales, que da por resultado una tendencia a exhibir sin mayor pudor las características 'grotescas' del cuerpo, genera en el personal institucional una cierta tendencia al rechazo de algunas formas de contacto físico. Esta formas de rechazo se yuxtaponen a mecanismos de disciplinamiento de los cuerpos, que intentan reprimir en los jóvenes justamente esta tendencia a la exhibición desinhibida. Por ejemplo, los jóvenes en principio no tienen reparos en exhibir sus cicatrices y tatuajes, a la menor consulta rápidamente están dispuestos a mostrar su torso para exponer esas marcas. Tampoco les resulta incómodo presentarse en el despacho del director, o a una entrevista con los psicólogos o los trabajadores sociales, recién después de desarrollar alguna actividad física (jugar al fútbol, por ejemplo) que los halla echo transpirar o ensuciarse. Sin embargo, es común que previamente a cualquier ingreso a la zona en donde se encuentra el personal profesional o administrativo se los obligue a lavarse o cambiarse para estar 'presentables' frente a ellos. Como en el ejemplo del joven teniendo sexo en el ropero, en este caso también aparecen en contraposición dos visiones diferenciadas de la corporeidad, que implican la represión de la exhibición de las expresiones grotescas del cuerpo que en los jóvenes no están, en realidad, desnaturalizadas.

Como decía, esta contraposición de visiones también emerge en ciertas formas de prejuicio y estigmatización. Por ejemplo, el personal profesional y en general el personal institucional, se niega a compartir algunos elementos con los jóvenes internos que sin embargo están dispuestos a compartir entre sí. Entre otras cosas, no toman mate con el mismo mate, no comen facturas de la misma fuente,

son reticentes a compartir el jabón o una toalla. A veces, traen ropas en desuso a la institución para no contaminar su ropa 'más decente' y así. Todos estos elementos muestran cómo en los programas de rehabilitación dos concepciones diferenciadas del cuerpo entran en juego y en conflicto. De un lado, el personal profesional y en cierta medida también el no profesional, rechaza la naturalización (o no desnaturalización) de las funciones corporales propia de la percepción corporal de los jóvenes, y vuelca esto en un conjunto de prácticas disciplinadoras y discriminatorias de esos cuerpos desinhibidos. A su vez, y dada su concepción del cuerpo, los jóvenes internos tienden a percibir a estas imposiciones y restricciones como arbitrarias y sin sentido, generando esto una cierta resistencia a someterse a esta desnaturalización de las funciones corporales. Vemos así que la articulación entre estas dos concepciones diferenciadas del cuerpo produce tensiones que aliena a los jóvenes del personal institucional. Pero hay todavía más factores que explican esto. Además de las prácticas disciplinadoras y discriminatorias, existen las rehabilitadoras (clases, talleres y entrevistas de gabinete) que intentan actuar sin involucrar el cuerpo. Esta pasividad del cuerpo muchas veces es rechazada por los jóvenes, lo que expresan definiendo a estas actividades como aburridas o sin sentido. Una de las maneras en que esta resistencia se expresa es catalogando despectivamente como 'psicologiar' a las actividades que realizan dentro del gabinete con psicólogas y trabajadoras sociales. En más de una ocasión hemos escuchado la pregunta: ¿qué, me va a psicologiar? o ¿me quiere psicologiar? Esta forma despectiva de referirse a las entrevistas muestra a la vez dos cosas, el carácter aburrido y sin sentido que le otorgan a la actividad, como también la percepción de que esas entrevistas son intentos de manipulación que se ejercen sobre ellos.

Además de estos dispositivos de rehabilitación y disciplinamiento, hay otros que remedan claramente a los mecanismos de uniformización y panóptico mencionados por Goffman y Foucault. Uno de esos mecanismos es justamente que al ingreso los internos son obligados a dejar su ropa de calle y a utilizar un uniforme provisto por el instituto. También, los horarios para dormir, comer, estudiar, descansar están uniformizados y decididos por la institución. Junto con estos dispositivos de

uniformización, existen los que controlan el desplazamiento de los cuerpos en el espacio. Los institutos suelen tener divididas las áreas en zonas para el personal y zonas para los internos. Las áreas del personal están, por supuesto, vedadas para los internos a menos que tengan una autorización especial. Las áreas donde residen los internos (pabellones) no tienen restricciones al acceso del personal que puede, digamos, acceder al espacio de los internos en cualquier momento. Esto, obviamente, produce un efecto de panóptico por la ubicuidad del control que hace toda actividad de los internos potencialmente observable.

Esta división espacial introduce diferencias en la frecuencia de interacción con los jóvenes de los diversos tipos de personal. Los sectores profesionales suelen tener un muy escaso contacto con los internos, ya que sus obligaciones les permiten permanecer en el área del personal sin desplazarse hasta los pabellones donde están los jóvenes. Por su parte, el personal no profesionalizado (en su mayoría celadores) no pueden eludir la permanencia constante en los pabellones ya que sus tareas se efectúan en ese ámbito. Esto genera una diferencia en la frecuencia de la co-presencia corporal, y justamente por eso de la participación del cuerpo en la actividad entre el personal profesional y no profesional. Además de la distribución espacial, otros elementos explican las diferencias del uso del cuerpo entre el personal mismo de la institución. Pero más elementos deben agregarse para poder explicar esto debidamente.

Una de las cosas que he sugerido, sin explicitar totalmente, es que los jóvenes internos ejercen una cierta capacidad de resistencia frente a los mecanismos institucionales de disciplinamiento. Por ejemplo, es muy frecuente la resistencia a ponerse el uniforme al momento de ingresar a la institución. También, las formas de protesta implican muchas veces no levantarse en el momento establecido, o negarse a comer en el horario predispuesto. Las fugas, expresión máxima de la capacidad de evasión de los mecanismos disciplinadores, también son muy comunes (en realidad las 'fugas' representan más de un 50% de los egresos institucionales). El destrozo del mobiliario de la institución y la agresión al personal (como en el caso del Correntino) son más formas de resistencia ejercidas por los internos. Si bien no es la

única capacidad utilizada para resistir, la tolerancia y habilidad en el ejercicio de la violencia física es uno de los capitales más comúnmente utilizados por los jóvenes para ejercer esa resistencia. Por ejemplo, han existido fugas saltando a través de los vidrios de una ventana, rompiéndolos con el propio impulso corporal. En otro caso, un joven recientemente herido de bala trepó unos tres metros hasta un techo y luego saltó a la calle desde allí para fugarse. Es frecuente también que frente a decisiones adversas algunos jóvenes produzcan destrozos, rompiendo los vidrios del edificio, o incluso en algunos casos directamente ataquen al personal institucional.

Esta capacidad de resistir mediante el uso de la violencia produce efectos diferenciados en la reacción y adaptación del personal. El personal profesional que ha recibido todo su entrenamiento en aulas universitarias, donde el cuerpo no juega ningún papel significativo, tiene temor a la agresión física —lo que ha sido explícitamente manifestado por varios psicólogos y trabajadores sociales. Por eso, suelen evadir el contacto directo con los internos (lo cual implica en realidad eludir tareas) y cuando establecen esos contactos tratan de hacerlo en el espacio físico destinado a los profesionales, donde el control sobre la capacidad de violencia de los jóvenes es más factible —en los pabellones el nivel de control es menor y la exposición a la violencia mayor. El personal no profesional, por su lado, no puede evitar el contacto físico. Es más, como no tienen adiestramiento especializado, toda su experiencia laboral es construida directamente por su permanencia en los pabellones en contacto con los internos. Esto tiene el efecto de generar mayor familiaridad con los internos, y una mayor adaptación a la capacidad de estos de ejercer violencia. Esta capacidad de adaptación se manifiesta de dos maneras principales.

Una de ellas, es que el personal no profesional es más proclive al uso de la violencia física también. Es decir, han existido casos en los que celadores, o el propio director de la institución, han agredido a algún interno. Sin embargo, esta capacidad es limitada. Primero, por que los propios dispositivos institucionales formales sancionan este uso de la violencia, con lo cual usarla genera un gran nivel de exposición a sanciones institucionales (sumarios). Segundo, por que en el plano del

ejercicio físico de la violencia, el personal institucional está en franca desventaja con respecto a los jóvenes. Estos tienen mucha más familiaridad con ella y difícilmente van a sentirse amedrentados por la capacidad de violencia del personal. Puesto de manera transparente: ¿cuánto temor puede infundir un golpe a alguien que ha recibido balazos, se ha peleado con facas (puñales improvisados) y ha sido expuesto a la tortura policial? En general, ser golpeado por el personal infunde más rabia que temor en los internos; además es utilizado luego como elemento extorsivo. El silencio de los jóvenes golpeados (no denunciar los golpes para que no se produzcan sumarios) se compra al precio de privilegios otorgados a los mismos, incluso es común que quienes han sido golpeados egresen rápidamente de la institución como una forma de evitar la permanente ‘amenaza de denuncia’ latente en un interno golpeado.

El segundo modo de adaptación son las relaciones de reciprocidad entre personal e internos. Una de las formas más extendidas en que el personal intenta evitar que la resistencia de los jóvenes llegue al nivel de la violencia física son los mecanismos de reciprocidad. Estos se expresan en, fundamentalmente, admitir la vulneración de las normas institucionales a cambio de la no resistencia física/violenta de los internos. Por ejemplo, es común que los celadores admitan que los jóvenes fumen (e incluso les proveen cigarrillos) en ámbitos y horarios en los que esto no está admitido. Existen además del intercambio cigarrillo/obediencia un sinnúmero de tipos de transacción; pero la forma más extrema de la reciprocidad es la tolerancia a las fugas. Cuando un interno está disconforme y decidido a fugarse en muchos casos lo manifiesta explícitamente a los celadores: ‘me quiero ir’, o más abiertamente ‘dejáme ir o te rompo todo el instituto’. Ya sea en su forma velada o más explícita ambas frases indican que el precio de no permitir la fuga es la amenaza constante de una erupción violenta. Frente a esto los celadores permiten o incluso facilitan la fuga.

En síntesis, las concepciones diferenciadas del cuerpo producen dificultades en los programas estatales de rehabilitación, ya que los mecanismos discursivos/reflexivos establecidos por la institución no contemplan la corporeidad de la identidad de los jóvenes. Otra dimensión en que el cuerpo participa en

los programas de rehabilitación es que la capacidad de violencia física de los jóvenes es un recurso que les permite vulnerar los mecanismos disciplinarios de la institución. La conjunción de ambos factores produce dificultades en la operación del programa, que como mencionamos antes son menores en los programas confesionales. Justamente, las concepciones diferenciadas del cuerpo juegan un papel en esto. En la sección siguiente intentaré mostrar por qué.

Programas Confesionales de Rehabilitación

La constitución espacial y la dinámica corporal que se observa en los programas confesionales de raíz pentecostal es completamente distinta a la de los programas estatales. El primer elemento contrastante es que en los programas pentecostales no aparece una separación entre un ámbito para personal y un ámbito para los internos. Dentro de la vivienda en la que residen los internos todos los ámbitos son comunes, no hay espacios vedados a los que los internos no puedan ingresar. Esto produce una suerte de panóptico recíproco por el cual, si bien los internos pueden ser permanentemente observados, también el personal está constantemente bajo la observación de los internos. La manera en que esto ocurre es interesante de describir. Uno de los programas que pudimos observar consistía en una humilde casa de campo donde residían los jóvenes, que debían sostenerse cultivando algunos de los terrenos linderos a la casa y también comercializando en la ciudad los productos obtenidos del cultivo. La casa era precaria y pequeña, tenía dos dormitorios una sala, una cocina y un baño. No tenía calefacción y el agua caliente se obtenía de una caldera a leña. Durante el período en que hicimos observación vivían allí unos 7 u 8 internos. Además, el director del instituto pernoctaba habitualmente junto con los internos; aunque a veces lo hacía también en su casa particular. Además de residir durante muy prolongados períodos de tiempo, el director solía traer a su familia (esposa y 3 hijos) a la casa de campo y también invitar durante los días de permiso a los jóvenes a comer a su casa particular. Los fines de semana muchas veces fieles de la congregación a la que el programa estaba vinculado acudían a la casa a visitar a los internos. En este contexto de familiaridad entre

internos y personal (que en realidad no asumía estrictamente este rol, sino más vale el de un ‘liderazgo espiritual’)³ no se observaban los mecanismos de disciplinamiento y discriminación que si eran verificables en los programas estatales. Por ejemplo, compartir el mismo mate era común, pero aún más no existía la predisposición a regular la exposición de las supuestas ‘expresiones grotescas del cuerpo’. Por ejemplo, hemos presenciado momentos en los que mientras la esposa del director amamantaba a su hijo más pequeño, los internos cruzaban frente a ella con el torso desnudo y una toalla envuelta en la cadera para bañarse.

Esta mayor naturalidad en el uso de espacio y exposición del cuerpo favorecía los procesos comunicativos entre el personal y los internos; algo que para nada pasaba desapercibido para los segundos. Así lo ponía uno de ellos: ‘acá te podés sentar a charlar con el director en cualquier momento, tomando mate; no es como en los institutos que tenés que ir a la oficina del Sr. Director, que eso ya te pone una distancia y una desconfianza.’ Ahora, la existencia de esta fluidez en el contacto físico entre personal o líderes espirituales e internos no debe dar la idea de una completa anarquía o falta de disciplinamiento corporal. Estas formas de disciplinamiento funcionaban mediante dos mecanismos básicos. Uno era efectivamente la regimentación fundamentalmente en el uso del tiempo; otro era una suerte de autocontrol de las funciones corporales, pero no tanto de su exhibición sino de su satisfacción, que se expresaban sobre todo en la abstinencia sexual y el ayuno.

En lo referente al uso del tiempo, existía una rutina que regulaba las funciones corporales como el sueño y la alimentación. En general estaba establecido que los internos debían levantarse temprano (entre las 6 y 7 am.), inmediatamente luego de levantarse y antes de desayunar mantenían un servicio religioso de aproximadamente media hora en la que oraban y cantaban. Luego desayunaban

³ Por otro lado, tampoco existe una separación entre personal profesional y no profesional, sino que solo existe la figura de uno o varios líderes espirituales, que si bien tienen relaciones jerárquicas entre sí, estas no están determinadas por su ‘profesionalidad’ sino por su nivel de compromiso religioso.

y salían a trabajar. Las horas del almuerzo y cena no estaban fijadas de antemano, sino que se realizaban cuando todos hubieran regresado de cumplir con sus tareas laborales que podían demandar plazos diferenciados. Ahora, en continuidad con lo descrito antes, esta rutina no era impuesta por el director sobre los internos desde el exterior, sino que el propio director participaba de esta rutina que en una gran medida se auto-regulaba por la dinámica laboral.

Además de la regulación del tiempo, la preocupación por el control del cuerpo se expresaba en la atención prestada a ciertas funciones corporales. Una de las cosas que me llamó la atención cuando comencé a realizar observaciones en el programa eran comentarios recurrentes acerca del propio peso. Estos comentarios resaltaban el hecho de que los internos habían ganado peso y homologaban esto a la salud: ‘mirá que bien que estoy, desde que entre al programa aumenté 5 kilos’ y otras observaciones por el estilo eran recurrentes. Esta preocupación estaba claramente dirigida a mostrar el contraste entre la condición de adicto que muchas veces lleva a la pérdida de peso y la nueva condición de rehabilitado en la que se gana peso. En aparente contradicción con las observaciones anteriores acerca de la importancia de ganar peso, los internos muchas veces practicaban el ayuno durante varios días. Otro énfasis importante en cuanto al control corporal era la abstinencia sexual. Las formas en que este ayuno y abstinencia sexual fueron explicadas por los internos son muy significativas para la discusión que aquí venimos llevando adelante. Como quedó claro de secciones precedentes, la identidad de los jóvenes delincuentes se constituye de tal manera que la sensorialidad corporal inmediata ocupa un lugar preeminente, por lo que la droga y el sexo son fuentes principales de placer. Obviamente, la abstinencia sexual y el ayuno implican el ejercicio de un control sobre la sensorialidad, que significan en algún sentido una reforma de la preeminencia del cuerpo en la constitución de la identidad. Ahora, una cosa interesante de notar es que los jóvenes internos perciben claramente que el ejercicio de la abstinencia sexual y el ayuno no son fines en sí mismos, sino que son un medio para desarrollar la capacidad de controlar el cuerpo. Así lo ponía uno de los internos del programa: ‘cuando estás en la droga es como

que tu cuerpo es el que domina, tenés que hacer lo que el cuerpo te pide. En cambio nosotros ayunamos para que el espíritu sea el que domine sobre el cuerpo, tenemos que tratar de ser seres espirituales para no caer en los pecados de la carne.’ Esta frase muestra claramente, entonces, cómo los propios internos perciben que el cambio de identidad implica, en parte, pasar de tener al cuerpo *en* control a tener el cuerpo *bajo* control.

Lo anterior muestra una cierta tendencia de los pentecostales a ejercer un control sobre las funciones corporales análogo al propuesto por la tradición racionalista. Esto es en parte así, pero lo interesante es que este control de algunas funciones corporales esta sostenido por una serie de prácticas rituales que producen un profundo involucramiento del cuerpo. En algún sentido, es la ascépsis racionalista del cuerpo, pero sin la suspensión de la sensorialidad corporal. Esta combinación de ascepsia y participación corporal se debe a la mezcla de tradiciones radicadas en los orígenes del pentecostalismo. Este se nutre, por un lado, de la herencia del protestantismo europeo que, tal como señaló Weber, colaboró en la instalación de la percepción racionalista del cuerpo; y en ese sentido se insertan los principios de ayuno y abstinencia. Ahora, por otro lado, el pentecostalismo es estrictamente producto del tercer movimiento de reavivamiento espiritual en Norteamérica—lo que implica la incorporación de elementos carismáticos en el rito no comunes al protestantismo tradicional (Mardsen, 1980). La fusión de las dos tradiciones hace que las ideas acerca de la necesidad de controlar ciertas funciones corporales no está sostenida, solamente, en un pasivo escudriñamiento de los textos bíblicos (aunque esta es también una de las actividades realizadas); sino, además, en un tipo de celebración religiosa de orden carismático que produce una profunda participación corporal. En este sentido, el pentecostalismo incorpora la tradición ascética del protestantismo clásico, pero no produce la descarnalización racionalista del rito que mencionaba Weber.

Justamente la no descarnalización de los ritos se manifiesta —como en el caso de San La Muerte, aunque de manera distinta— en que se intenta establecer una relación metonímica entre el propio cuerpo y el ser trascendente. Esto suele manifestarse en dos formas rituales parcialmente diferenciadas. En

una de ellas hay una integración comunitaria mediante la cual se intenta representar la idea de la iglesia como cuerpo en comunión con el Señor; en la otra hay una relación más personalizada, en donde cada individuo busca incorporar al Espíritu Santo en su cuerpo. El primer tipo de práctica ritual pude observarlo la primera vez que concurrí a uno de los cultos celebrados en la iglesia que sostenía el programa. Allí, en un templo de aproximadamente diez metros de ancho por unos cuarenta de largo, presencié durante los primeros cuarenta y cinco minutos posteriores a mi llegada un ‘baile en honor al Señor’. Durante este período, un conjunto musical tocaba sobre el escenario y unos 400 o 500 fieles bailaban en el templo. La participación física en el rito no era totalmente homogénea, había un gradiente que se extendía desde quienes aplaudían al ritmo de la música oscilando levemente el cuerpo, hasta otros que corrían, saltaban y danzaban alrededor del templo descalzos y frenéticos al son de la música. Los jóvenes del programa eran entusiastas participantes de estas actividades, al punto de que si bien por un largo período los perdimos de vista por que estaban inmersos en la multitud, cuando los reencontramos al final de la celebración estaban completamente transpirados y exhaustos. En este contexto, otra vez, la distancia y discriminación entre internos y profesionales o líderes espirituales desaparece; todos los participantes en el rito se abrazan, bailan juntos, y se saludan efusivamente. Al final del culto se produce otra ronda de profundos contactos físicos, ya que hay profusos saludos entre los feligreses. Los jóvenes del programa, a quién todos conocen, no son excluidos de estos contactos, todo lo contrario es muy evidente que la mayor parte de los feligreses trata de dejar en claro que su condición de ex-adictos y delincuentes no es óbice para ser incorporados como parte de la comunidad. Incluso las mujeres jóvenes de la congregación se acerca a abrazar y saludar con un beso a los internos; un contacto que esta muy lejos de no contener una carga erótica, que de todas formas es controlada hasta cierto punto por el mandato de abstinencia—algunas veces vulnerado, lo que ha generado ocasionales tensiones en la congregación.

Estas actividades rituales, como vemos, generan una experiencia de unión congregacional, una suerte de *communitas* (V.

Turner, 1977), que sostiene el proceso de redefinición identitaria. Otras experiencias corporales que concurren en el mismo sentido son las generadas por instancias rituales menos masivas, que producen una experiencia personal, directa y corporal de lo sagrado. La importancia de este tipo de experiencia corporal para los internos se hizo evidente el mismo día en que nos invitaron a participar de una de estas celebraciones religiosas en la casa de campo. Javier, uno de los informantes nos invitó diciendo: ‘no se quieren quedar esta noche a la reunión’; acto seguido miró a la esposa del director y le dijo: ‘hoy tenemos la reunión y vamos a quedar todos para atrás.’ Aunque me imaginé a qué se refería, el sentido exacto de lo que indicaba se me hizo todavía más claro durante la reunión misma. La escena que observamos allí puede discernirse claramente en la siguiente transcripción del cuaderno de campo.

La reunión comenzó con una breve oración de patricia, que no escuché bien por que estaba terminando cuando llegué con Javier. Después comenzamos a cantar. Pokémon tocaba la guitarra para las canciones, estuvo tocando casi toda la reunión que duró desde las 20:30 hasta casi las 22:15 más o menos. La canción que empezamos cantando fue sin sucesión de continuidad transformándose en otra y en otra durante aproximadamente 45 minutos. Durante ese período fueron cambiando los estados emocionales y las acciones de las distintas personas. Empezamos cantando sentados, pero casi inmediatamente se pusieron de pie casi todos, salvo Javier, el hijo de Rubén y yo. Los demás permanecían parados, casi todos asumieron la posición clásica: el rostro levemente inclinado hacia arriba y los brazos semi-abiertos (los codos pegados al costado del cuerpo hasta el final del torax, y después los antebrazos abiertos, con las palmas de la mano levemente inclinadas hacia arriba.) La mayoría cantaba suavemente, las voces eran apenas audibles, se escuchaba más vale un murmullo, solo la voz de Pokémon iba, más o menos, pronunciando con alguna claridad la

letra. Después de un rato en esta situación, Favio se arrodillo en el piso y poco a poco se fue inclinando cada vez más hasta quedar en una posición casi fetal, pero en lugar de estar de costado tenía la cara casi contra el piso (las manos se interponían entre este y su cara) y la espalda encorvada hacia arriba. Estaba hecho un ovillo. Entre quienes estaban parados algunos parecían 'novatos', sin encontrar una posición física que les resultara cómoda. La esposa de Sandro en particular se la notaba en una posición forzada. Yo pensaba si íntimamente creería o si se forzaba a estar ahí e intentar creer por que veía ahí solamente la posibilidad de sacar a Sandro de la droga y reconstruir su familia. Juan también parecía incómodo. En un momento empezó a bailar un poco con el pié, de una manera poco natural (en general el desenvolvimiento corporal de los pentecostales es muy espontáneo, no se nota que fuercen sus movimientos.). Después de un tiempo otros empezaron también a asumir la posición de Favio. Los ví a Sandro y a Martín arrodillarse y hacerse un ovillo en el piso. Pensé ahí que hay también algo de competencia en el rito, a ver quien asume la posición de mayor compromiso físico, como una medida del nivel de conexión y sumisión al poder divino.

Después de casi 15 minutos de estar cantando, Javier se levantó y empezó a cantar con voz cada vez más fuerte. En realidad para ese momento ya no estábamos cantando ninguna canción específica, el canturreo se había transformado casi por completo en oraciones y rezos que cada uno efectuaba siguiendo su inspiración personal. Algunos llegaban a la glosolalia, intercalando expresiones que generalmente contenían varias vocales, entre las palabras que iban diciendo. Pokémon seguía tocando la guitarra suavemente, una melodía de fondo que creaba un clima de calma pero alentaba a su vez la experiencia extática en la que estaban entrando todos. Javier, empezó a transformar su

canto en una oración que pronunciaba en voz alta. No alcanzaba a entender exactamente qué es lo que decía, solo sus referencias a Jesucristo: 'Padre Hermoso' y 'Papito' eran las más comunes. La inspiración de Javier incentivó también a otros a un mayor nivel de exaltación. Casi todos empezaron a orar en voz alta y a experimentar la glosolalia. Este clima, con algunas fluctuaciones en los niveles de emoción duró casi media hora. A diferencia de lo que he visto en otros lugares, no parecía haber un 'maestro de ceremonias' que regulara el clima, de manera que las etapas del ritual que en otras iglesias tienen momentos claramente marcados aquí fluían de una manera semi-anárquica. En otros lugares es el músico el que regula los climas, el final de la música que se anuncia por su propia cadencia corta el clima de éxtasis, pero Pokémon no tiene la autoridad suficiente para tomar esa decisión y quienes tienen esa autoridad tampoco se animaban a hacer ninguna señal explícita, por lo que las cosas se sucedían con cierto nivel de anarquía.

De todas formas cuando ya las voces se habían más o menos acallado Pokémon alteró la cadencia musical y finalmente las oraciones y glosolalia cedieron. Una de las mujeres pasó al frente a dar el mensaje.

Podríamos seguir casi indefinidamente ilustrando las maneras de participación corporal que tienen lugar en el programa pentecostal de rehabilitación, sin embargo lo expuesto basta para sostener nuestro análisis aquí. Lo que queremos mostrar es que comparado el programa pentecostal con la vinculación identidad/cuerpo típica de los jóvenes delincuentes, encontramos formas de continuidad y ruptura, relación que también se verifica en el contraste entre el programa confesional y el estatal. En el caso de los pentecostales y los jóvenes delincuentes, las formas de continuidad y ruptura pueden ilustrarse comparando el ritual de San La Muerte con los ritos pentecostales. Lo que muestra continuidad es que en ambos casos el cuerpo juega un rol central en el establecimiento de la relación metonímica entre el ser trascendente y el fiel. En ambos casos se intenta incorporar al poder trascendente al cuerpo mismo, pero las formas en que esto se hace son significativamente distintas. En el caso de San La Muerte, la incorporación del Santo implica lesionar al propio cuerpo en dos instancias, primero la incorporación implica dañar la piel para tatuarse o incrustarse al Santo y después de la muerte también dañar la piel para extraer al Santo y así lograr que el fiel ‘descanse en paz’. En el caso de los pentecostales, la articulación metonímica entre cuerpo y fiel no implica el acto cruento de incrustar la imagen del ser trascendente en la piel, sino la representación gestual de entrar en contacto con el. Estas formas diferenciadas de vinculación cuerpo/poder sagrado están elocuentemente en continuidad con algunos de los contenidos de las identidades en pugna. Mientras en el caso de los jóvenes delincuentes, el cuerpo es entrenado para producir y soportar dolor, en el caso de los pentecostales el cuerpo es utilizado para generar comunión con otros y con lo trascendente. En síntesis, existe una forma de continuidad ya que en ambos casos se puede encontrar una relación metonímica entre cuerpo e identidad, pero hay ruptura en el contenido de la identidad, por eso lo que el cuerpo expresa y practica también es diferente.

Ahora, si comparamos al programa confesional con el secular vemos también que hay puntos de contacto y diferenciación. Al igual que en los programas seculares, en los pentecostales se intenta producir una capacidad de control sobre algunas funciones corporales y una suerte de ‘predominio del alma’ sobre el cuerpo. Sin embargo, los mecanismos de disciplinamiento del cuerpo son distintos. En el caso de los programas seculares, este disciplinamiento implica un control casi absoluto del cuerpo, y por otro lado un profundo distanciamiento entre los cuerpos. En cambio, en el caso de los pentecostales el control de algunas funciones corporales no implica la suspensión de la totalidad de los usos sensoriales del cuerpo; y por otro lado no se produce la discriminación de cuerpos de distintas clases (profesionales e internos). Estas formas de continuidad y discontinuidad entre cuerpo e identidad explica algunos de los contrastes en la eficacia alcanzada por los programas. Intentaremos avanzar algo más sobre estas problemáticas en la sección final de este trabajo.

Cuerpos e Identidades, Reflexiones Finales

Hemos explorado hasta aquí diversas formas de articulación entre cuerpo e identidad, que se ubican en una suerte de gradiente entre modelos racionalistas y holistas de la misma. Uno de los elementos que se han destacado es que en los jóvenes delincuentes existe una muy fuerte articulación entre identidad y cuerpo. Esta vinculación tiene su origen en las condiciones sociales (posición en el campo) en las que se desarrollan los jóvenes, y en cómo estos construyen una serie de técnicas corporales que son recursos que les permiten subsistir y resistir en esas situaciones adversas. Dijimos aún más, siguiendo a Bourdieu y a Connerton, afirmamos que estas técnicas corporales son parte de un habitus y dispositivos mnemónicos que tienen la doble condición de recurso y limitante. En ese sentido, además de permitir resolver problemas, el uso de la capacidad de violencia del cuerpo tiende a generar la reproducción de las trayectorias delictivas de los menores. Esto puede observarse claramente en el relato hecho sobre la acción del Correntino. Como dijimos, él tenía el propósito de ‘cumplir’ con su internación —lo cual ocurriría en poco tiempo de no haber mediado el incidente— para poder

salir y hacer una ‘vida normal’. Sin embargo, su recurso a la violencia al apuñalar a un compañero, probablemente implicó la extensión de su internación durante varios años más, obstaculizando su propósito original y dando lugar a la reproducción típica de la trayectoria de los jóvenes delincuentes—caracterizada justamente por internaciones seguidas de reincidencias delictivas y nuevas internaciones y así sucesivamente. De esta forma, puede percibirse que si bien la capacidad de violencia física es un recurso que les permite a los internos resistir el orden que se les impone en el instituto, el recurso irreflexivo a ella produce la reiteración de la trayectoria de los jóvenes delincuentes.

El contraste entre los programas estatales y confesionales de rehabilitación de jóvenes delincuentes permitió percibir algunas cosas más. Los primero es que los programas estatales suelen tener mayores niveles de conflictividad que los confesionales —hay más violencia entre internos, más fugas, más conflictos con el personal. Aunque no es el único factor explicativo, las percepciones diferenciadas de la relación identidad/cuerpo de los diversos programas permite entender parte de estos contrastes entre ellos. Los programas estatales están claramente influenciados por una percepción racionalista del cuerpo, por esto establecen una serie de restricciones sobre el uso y exposición del cuerpo, y unas formas de discriminación que intentan imponer sobre los internos. Estos últimos, acostumbrados a otras percepciones corporales, viven estas imposiciones como arbitrarias y estigmatizantes, y por eso tienden a oponerse y rechazarlas generándose profundos problemas de comunicación. En los programas confesionales la percepción de la relación identidad/cuerpo es más congruente con la de los jóvenes delincuentes, ya que en ambos casos se acepta una relación metonímica entre los dos términos. Ahora, lo interesante es que esta forma de continuidad en el código corporal sobre el que la identidad se construye, permite reconstruir un sentido diferenciado de la identidad. Es decir, si bien en ambos casos la práctica corporal juega un papel fundamental en la constitución identitaria, los valores, normas y representaciones que las identidades poseen son ampliamente diferenciados, casi opuestos. En este sentido, lo que parece ocurrir, en contra de lo que muchas veces ha señalado el propio

Bourdieu, es que se produce una suerte de modificación de parte del habitus que no se opera por una alteración de la situación social, o por una suerte de autosocioanálisis; sino más vale por un mecanismo de ‘reflexividad sensorial’ (Lash, 1997) Esto nos habla de una limitación en las teorías exploradas hasta aquí, que tal vez deba superarse. En general estas teorías tienden a plantear a las prácticas corporales como instancias casi exclusivamente recursivas, sin embargo los contextos rituales del pentecostalismo muestran instancias en donde la práctica corporal es disparadora de transformaciones y no de perpetuación de las prácticas. Este último elemento parece indicar un rumbo de investigación que, si bien este trabajo ha logrado ilustrar, está lejos de agotar en su análisis.

Bibliografía

Baron, Stephen; Hartnagel, Timothy (1997) ‘Attributions, Affect and Crime: Street Youths’ Reactions to Unemployment.’ *Criminology* Vol. 35, No. 3.

Bloch, H.; Niederhoffer, A. (1958) *The Gang, a Study in Adolescent Behavior*. New York: Philosophical Library.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (1990) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

Connerton, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, Mary (1991) *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Elias, Norbert (1978) *The Civilizing Process. The History of Manners*. Oxford: Blackwell Publishers.

Feldman, Allen (1991) *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Ferrel, Jeff (1995) 'Style Matters: Criminal Identity and Social Control.' En: *Cultural Criminology*. Ferrel, Jeff; Sanders, Clinton, eds. pp. 170-189. Boston: Northeastern University Press.

Foucault, Michel (1976) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Madrid, etc.: Siglo XXI.

Frank, Arthur (1995) 'For a Sociology of the Body: An Analytical Review.' En: Featherstone, M.; Hepworth, M.; Bryan, T. (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage.

Goffman, Erving (1972) *Internados. Ensayos Sobre la Situación Social de los Enfermos Mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Goudsblom, Johan.; y Mennel, Stephen (1998) *The Norbert Elias Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hanlon Johnson, Don (2000) 'Body Practices and Consciousness: A Neglected Link.' *Anthropology of Consciousness*. Vol. 11 No. 3-4.

Jankowski, Martín (1991) *Islands in the Street. Gangs in American Urban Society*. Berkeley, Londres: University of California Press.

Mardsen, George (1980) *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Mauss, Marcel (1936) 'El Concepto de Técnica Corporal.' En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Ténos.

Mellor, Philip; Shilling, Chris (1997) *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*. Londres: Sage Publications.

Míguez, Daniel (1999) 'Exploring the Argentinian Case: Religious Motives in the Growth of Latin American Pentecostalism.' En: Smith, C.; Prokopy, J. (eds.), *Latin American Religion in Motion*. New York y Londres: Routledge.

------(2000) 'Conversiones Religiosas, Conversiones Seculares. Comparando las Estrategias de Transformación de Identidad en Programas de

Minoridad e Iglesias Pentecostales.' *Ciencias Sociales y Religión*. No. 2.

Lash, Scott (1997) 'La Reflexividad y sus Dobles. Estructura, Estética, Comunidad.' En: Giddens, A; Lash, S. (eds.), *Modernización Reflexiva. Política, Tradición y Estética en el Orden Social Moderno*. Madrid: Alianza.

Leach, Edmund (1985) *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI

Preston, David (1988) *The Social Organization of Zen Practice*. New York: Cambridge University Press.

Prothrow-Stith, Deborah; Quaday, Sher (1996) 'Communities, Schools and Violence' En: Hoffman, A. (ed.), *Schools, Violence and Society*. Londres: Praeger.

Rosaldo, Renato (1993) *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Shaw, Clifford (1968) 'Juvenile Delinquency: A Group Tradition.' En: Short, J. (ed.), *Gang Delinquency and Delinquent Subcultures*. New York: Harper and Row.

Turner, Bryan (1995) 'Recent Developments in the Theory of the Body'. En: Featherstone, M.; Hepworth, M.; Bryan, T. (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage.

Turner, Victor (1977) *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. New York, Ithaca: Cornell University Press.

Weber, Max (1977 [1904/5]) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Welsh, W.; Greene, J.; Jenkins, P. (1999) 'School Disorder: The Influence of Individual, Institutional, and Community Factors.' *Criminology*. Vol. 37, No. 1.