RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Míguez, Daniel

Los universos morales en el mundo del delito : las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Míguez, D. (2012). Los universos morales en el mundo del delito: las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización. Revista de Ciencias Sociales, segunda época 22, 45-63. Bernal, Argentina : Universidad Nacional del Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1394

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Daniel Míguez

Los universos morales en el mundo del delito.

Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización

Introducción

Entre los años 1998 y 2004 realicé un extenso trabajo de campo entre jóvenes en conflicto con la ley penal.[1] Se trató de una indagación etnográfica que, en parte, tuvo lugar en los espacios públicos –esquinas, barrios, plazas– en las que estos jóvenes suelen encontrarse. Además, investigué en programas confesionales no oficiales destinados a la reintegración social de adictos que en algunos casos tenían o habían tenido causas penales y también trabajé en institutos de menores y programas de "rehabilitación" con reconocimiento oficial. Además, acompañé en esos años a pastores pentecostales que visitaban las cárceles buscando convertir a quienes se encontraban en prisión. Durante ese prolongado trabajo reconstruí más o menos sistemáticamente las trayectorias biográficas de un significativo número de jóvenes, la mayoría entre los 15 y los 25 años. Este artículo se basa en una selección de registros de campo que incluyen las trayectorias de unos 95 jóvenes que conocí durante esa indagación.

En la trayectoria de estos jóvenes puede notarse algo que una sustantiva parte de la investigación sobre estos temas ha pasado por alto, que de una forma u otra muchos de esos jóvenes se involucraban en prácticas religiosas. Si bien en la mayoría de los casos se trataba de una religiosidad difusa y esporádica en la que se mezclaban creencias propias de la religiosidad popular católica y componentes de las tradiciones afrobrasileños,[2] en otros casos pude notar prácticas más sistemáticas que involucraban la participación en comunidades pentecostales. Esto ocurría generalmente en dos momentos, a veces en la prisión, cuando los jóvenes optaban por

[1] El trabajo se continuó luego hasta el 2008 mediante una encuesta y análisis estadísticos de fuentes secundarias.

[2] Como he mostrado en otro lugar (Míguez, 2009), en los últimos años puede notarse una significativa presencia de creencias de raíz afro entre los jóvenes en conflicto con la ley penal, sobre todo en los suburbios de Buenos Aires. Aunque como es sabido existen multiplicidad de variantes de religiosidad afrobrasileña, como la umbanda y el candomblé, utilizaremos aquí una designación genérica ya que no hay espacio para un análisis detallado de las distintas variantes y sus apropiaciones locales. En general, puede decirse que la variante encontrada es fundamentalmente la umbanda; sin embargo, es una variante de la misma en los elementos "africanistas" del candomblé y la relativización del dualismo cristiano que se manifiestan en la aparición de espíritus "bajos" tienen una presencia marcada. Un panorama más completo de la presencia e inserción de

ingresar a pabellones evangélicos (de "hermanitos" en el argot carcelario) y otras veces cuando, al buscar maneras de abandonar la droga y el delito, se internaban en programas confesionales de rehabilitación.

Contrariamente a lo que suele pensarse, el seguimiento prolongado mostró que rara vez esta conversión al pentecostalismo implicaba una estación definitiva en las trayectorias biográficas de los jóvenes. A las etapas de conversión evangélica podía seguirle, y frecuentemente lo hacía, el reingreso a la actividad delictiva e incluso la participación en otras alternativas religiosas en unos derroteros oscilantes que mostraban una fluida transición entre mundos morales marcadamente diferenciados. Sin embargo, pese a proponer alternativas morales contrastantes, las opciones religiosas más exploradas (el pentecostalismo y la religiosidad popular con influencias afrobrasileñas) les permitían a sus practicantes desarrollar estrategias de adaptación y resistencia a la marginación que suelen padecer quienes se encuentran en conflicto con la ley.

En el caso del pentecostalismo las estrategias surgían de una propuesta moral que se asimilaba a los valores dominantes y contrastaba en alguna medida con el mundo del delito. En el caso de las creencias afrobrasileñas, se afirmaba el universo moral propio de los jóvenes en conflicto con la ley que contrastaba con el convencional. Pese a estas diferencias, ambas alternativas eran valoradas por los jóvenes aunque en instancias distintas de sus trayectorias biográficas. Así, lo que nos proponemos en este trabajo es develar las lógicas subyacentes que producen estos efectos. En concreto, *buscamos comprender en qué radica la capacidad de interpelación de cada una de estas alternativas religiosas y junto con ello analizar las estrategias de adaptación y resistencia que habilitan a los jóvenes que se encuentran en conflicto con la ley penal.* Dadas las limitaciones de espacio, procederemos en este caso abstrayendo las lógicas que pueden vislumbrarse en las trayectorias biográficas de nuestros informantes, en lugar de intentar una pormenorizada reconstrucción etnográfica de los casos observados.

Mutaciones morales y marginalidad urbana

A esta altura está bastante claro que las transformaciones de la estructura social argentina que comenzaron a evidenciarse desde mediados de la década de 1970 en tasas crecientes de desempleo y pobreza se asociaron progresivamente con el incremento de las tasas de delito (Míguez y D'Angelo, 2006). Junto con ello, también es evidente que esta asociación no respondió a una mera ló-

las religiones afrobrasileñas en la Argentina puede consultarse en Frigerio y Carozzi (1992).

gica material. Es decir, no es que el incremento del delito se debió exclusivamente a que los afectados por la pobreza y el desempleo buscaron en el crimen la manera de procurar bienes a los que no podían acceder por medios legales. Lo que una buena parte de la investigación sugiere es que los niveles sostenidos de desempleo y pobreza dieron lugar a mutaciones en las formas de relación social y en el universo moral de los más afectados por ellos, y fue esto lo que promovió un sistema de representaciones y prácticas sociales en los que la transgresión normativa se hizo más natural y frecuente (Kessler, 2004; Míguez, 2008).

En este sentido, el incremento de la actividad delictiva no debe asociarse tanto con el mero aumento de la cantidad de desempleados o pobres, sino con una transformación de los tipos de pobreza existente. Como lo han mostrado Beccaria y Vinocour (1991), los procesos que se desencadenaron desde mediados de los años setenta implicaron una transformación no solo en la cantidad de pobres, sino también de las formas de la pobreza. Si hasta esa década la pobreza era mayoritariamente de carácter *transicional* (en un contexto de movilidad social ascendente, quienes sufrían de carencias materiales tenían expectativas de superarlas mediante el trabajo aplicado y la apuesta a ciclos educativos prolongados), a partir de esos años la pobreza comienza a ser incrementalmente estructural: la ausencia de movilidad social ascendente o, peor, formas descendentes de la misma generaron una pobreza "permanente" que se perpetuó intergeneracionalmente.

La particularidad de este tipo de pobreza es que produce tensiones en los sistemas de expectativas que estructuraban en torno de la familia, la educación y el trabajo los proyectos de vida de las nuevas generaciones. Así, las mutaciones de la estructura social que comienzan en los setenta y se extienden al menos hasta el primer lustro del siglo XXI no implican tan solo un aumento de las carencias materiales, sino el incremento de la marginación de importantes sectores de la población que vieron dificultado su acceso a los tradicionales canales de integración social.

Los efectos de estos procesos han sido complejos, ya que más que una destitución absoluta de los valores y las instituciones convencionales, los cambios han producido un universo moral en tensión que atraviesa a toda la sociedad. En una investigación reciente (Míguez e Isla, 2010) hemos notado que esta tensión se manifiesta como un apego en términos ideales o abstractos a los valores convencionales que entra en conflicto con la bastante ubicua sensación de que estos valores no rigen o no son respetados en el mundo de la cotidianeidad y las prácticas sociales "concretas". Estas tensiones se manifiestan en un porcentaje significativo de la

población superior al 80%, que es algo más extendido –92,5%– entre los sectores más crudamente marginados y además se asocian con pronunciados niveles de violencia y transgresión en algunos grupos dentro de ellos. Así, cuando hablamos del universo moral del mundo del delito, estamos tomando a un sector social en el que los procesos de mutación en los sistemas de representación y en las prácticas sociales han sufrido sus manifestaciones más extremas. Pero que, no obstante ello, poseen un vínculo metonímico como casos "límite" de un sistema de transformaciones que afectaron a vastos sectores de la sociedad.

Contrariamente a lo que suele pensarse, los sistemas morales que predominan en el mundo del delito no implican una oposición lisa y llana a los valores dominantes. Si, por un lado, cierta simbología y partes del discurso en el mundo delictivo evidencian una lógica de oposición a la sociedad convencional, por otro lado existen otros rasgos que muestran cierto apego a los valores dominantes. Por ejemplo, la manera de autodenominarse y la condición de mayor jerarquía en el mundo del delito es la apropiación por la positiva de la categoría "delincuente", o su homólogo en el lenguaje coloquial: "chorro" o "chorro de caño". La lógica que subyace al uso de esta categoría como forma de autodenominación es la de inversión de sentido del uso convencional del término. Si en la sociedad convencional ser delincuente representa un disvalor, la moralidad delictiva invierte esa carga tornando a esta condición en la de más alto prestigio. Por supuesto, la oposición a la ley y, sobre todo, a la expresión más evidente y cotidiana de la ley como es la policía aparece además como la forma más extrema de alteridad.

Sin embargo, estas formas de oposición no predican sobre el estatus de todo el sistema de valores dominantes. Por ejemplo, es común que en el momento de ser padres los jóvenes que se encuentran en conflicto con la ley intenten (aunque muchas veces fallidamente) abandonar la actividad delictiva y también la adicción a las drogas para asumir su rol siguiendo los modelos convencionales de la familia nuclear. Es también frecuente que intenten recurrentemente reinsertarse en las instituciones educativas, o que deseen que sus hijos tengan ciclos educativos extendidos que eviten su ingreso al mundo del delito. Es decir que si, por un lado, este universo moral se constituye como alternativa al orden dominante, a la vez coexisten en él la adhesión a esos principios extendidos y básicos de la sociedad de la que finalmente, aun en una situación de marginación, son parte.

El punto clave para entender cómo se constituye este universo moral en tensión es develar cómo se "elabora" esa ambigüedad. Y es importante señalar que cuando hablamos de elaboración no

nos estamos refiriendo necesariamente a un proceso racional de estructuración lógica de las alternativas morales disponibles, sino a sistemas a veces tácitos y otros explícitos de "creencias" que hacen posible la convivencia de estas alternativas. Por supuesto que intentar una exposición exhaustiva de estos asuntos aquí es imposible, por lo tanto tomaremos el caso de las prácticas religiosas como una ilustración de las formas de constitución de ese universo moral que ha sido explorado más exhaustivamente en otros trabajos (Isla y Valdez Morales, 2003; Isla, 2007; Míguez, 2006 y 2008).

Religiosidades delictivas

Uno de los elementos que nos llamó la atención desde el comienzo del trabajo de campo con jóvenes en conflicto con la ley es la recurrencia de prácticas religiosas "minimalistas" (Míguez, 2002a) en las que participaban muchos de ellos. Estas se manifestaban en tatuajes que portaban en sus cuerpos y que mostraban un interés oscilante por el mundo espiritual. En general, los tatuajes más frecuentes eran las imágenes de San La Muerte, a veces de San Jorge (como veremos, muy relacionado con las prácticas de la religiosidad afrobrasileña) y sobre todo en el inicio de nuestro trabajo de campo aparecía recurrentemente una figura que los jóvenes denominaban San Tuca o Santo de los Pibes Chorros. Cuando indagábamos sobre los significados que tenían estas imágenes para sus portadores en general recibíamos respuestas escuetas. La mayor parte de las veces los jóvenes mismos desacreditaban la importancia de esas imágenes que sin embargo se tatuaban con insistencia en sus cuerpos. La observación de sus trayectorias mostraba que la relevancia de estas figuras para ellos era circunstancial. Si por momentos las creencias religiosas que se plasmaban en el tatuaje era de menor importancia, en otros momentos la apelación a la protección de esas fuerzas espirituales se volvía fundamental para los jóvenes. Así, lo que solía surgir de las entrevistas es que estas figuras eran invocadas fundamentalmente para solicitar protección de la acción de la policía y además "éxito" (buenos botines y hechos "limpios'" –sin víctimas, ni enfrentamientos–) en la práctica delictiva.

La figura de San Tuca o Santo de los Pibes Chorros ponía en evidencia una cuestión adicional. La imagen era la figura esquemática de un santo que remedaba el logotipo de una serie televisiva de las décadas de 1960 y 1970 y que la mayor parte de los jóvenes desconocía. Sin embargo, la elección de esa imagen mostraba una cuestión importante y era que ponía en evidencia una búsqueda.

La adopción de esa figura implicaba una suerte de "invención" de un santo específico de la delincuencia juvenil y la recurrente invocación de su protección mostraba la búsqueda de un mundo espiritual que pudiera amparar a la práctica del delito. En ese sentido, la figura de San Tuca y la creciente popularidad entre los jóvenes en conflicto con la ley en el mundo urbano de figuras como San La Muerte o la adopción, aunque fuere marginal y poco informada, de la espiritualidad afrobrasileña ponían en evidencia la necesidad de un panteón de fuerzas espirituales que pudieran ser interpeladas desde la práctica del delito. Dada la poca elaboración discursiva que hacían los jóvenes sobre estas figuras dificultaba conocer en el inicio del trabajo de campo exactamente qué implicaban estas búsquedas.

Hacia el final de nuestra investigación identificamos procesos de canonización de jóvenes que habían sido abatidos por la policía en los suburbios de Buenos Aires. El más conocido y que recurrentemente emergía en los medios de prensa era el caso de Frente Vital: un joven ultimado por la policía en una villa del norte del Gran Buenos Aires en 1999 y cuya tumba se había vuelto un lugar de culto. Los jóvenes llevaban ofrendas a Frente Vital con dos tipos de solicitudes algo diferenciadas. En un plano más convencional, generalmente las mujeres, le solicitaban su ayuda en cuestiones de amor y salud. Pero además los varones solían hacer demandas algo menos convencionales: protección y éxito en sus emprendimientos delictivos. La indagación sobre la forma en que se había producido la canonización de Frente Vital y el sustrato de creencias sobre el que esa canonización se había consolidado nos permitió comprender más acabadamente el significado de las prácticas religiosas embrionarias que percibíamos en los tatuajes que los jóvenes solían realizarse, pero a las que no podíamos acceder en entrevistas dado lo limitado de la elaboración discursiva en torno a ellas.

La hagiografía de Frente Vital que construían sus seguidores elaboraba su figura como la de un delincuente juvenil y adicto a las drogas que cometía los ilícitos más por placer que por necesidad. Se lo postulaba además como respondiendo a los cánones tradicionales de reciprocidad entre vecinos propio de los contextos de carencia material. Así, Frente era aceptado en su condición de delincuente y adicto, y reivindicado como alguien que actuaba como un compensador de las asimetrías sociales; una suerte de Robin Hood local que distribuía sus botines ayudando a quienes necesitaban en el acotado contexto de las redes interpersonales propias del espacio social en que habitaba. Los relatos sobre la forma en que fue abatido y los ritos funerarios que acompañaron su despedida también forman parte de las bases de su consagración como santo local. Los

relatos hablaban de una muerte injusta: Frente fue asesinado en el contexto de una persecución policial luego de haber robado en una mueblería. La injusticia radicaba en que fue ultimado cuando ya se había entregado y se encontraba desarmado. La reacción de los vecinos frente a esa muerte a mansalva es reconstruida como la de una "revuelta" en contra de la discrecionalidad del poder policial. Y los ritos funerarios en los que otros vecinos en conflicto con la ley lo habrían despedido con una salva de balazos señalarían la partida de un héroe, consagrado por su predisposición a la solidaridad y la injusticia de su muerte.

Es interesante notar que si la devoción y canonización de bandidos ha sido frecuente en el ámbito rural, la de Frente, además de darse en el ámbito urbano, presenta algunos "desplazamientos de sentido" que la hacen algo distinta de aquellas. En la mitología tradicional, las acciones ilegales de los bandidos se justificaban como la restitución de un orden moral dominante que había sido violado por comportamientos arbitrarios de las propias fuerzas del orden (la policía, el poder político o judicial, etc.). Así, las canonizaciones de bandidos no implicaban el cuestionamiento al orden legal o moral en general, sino a las desviaciones de ese mismo orden que resultaban de los abusos que solían cometer las autoridades consagradas por él (Hobsbawm, 1976). En contraste, mientras en la canonización de Frente Vital existe un cuestionamiento al comportamiento arbitrario de la policía, sus seguidores no hacen el intento de justificar a través de ello su condición de delincuente y adicto. El retrato colectivo de Frente Vital lo postula como alguien a quien le *gustaba* robar y consumir drogas, hábitos que no tenían justificación por su estado de carencia y sobre lo que no tenía remordimientos. Esta percepción legitima además algunas de las ofrendas poco convencionales que recibe. A la vez que en su tumba pueden encontrarse flores y muñecos de peluche ofrendados por quienes le solicitan ayuda en cuestiones de salud y amor, también es posible encontrar revólveres, pastillas de Rohipnol y cigarrillos de marihuana de quienes le piden protección de la policía y éxito en su accionar delictivo.

De esta manera, en contraste con las formas habituales de la reconstrucción mítica de los bandidos rurales, la canonización de Frente Vital no ha implicado la plena adaptación de las acciones de este a la moral dominante. Si en parte existe una continuidad entre la moral que se proyecta en la figura de Frente y los valores convencionales, en su imagen se legitima también un conjunto de valores alternativos y contradictorios con el orden que son "consagrados" al proyectarlos al mundo trascendente a través de su devoción.

Esta elaboración de la constitución moral de Frente es resultado de un complejo y en gran medida "implícito" sincretismo entre formas tradicionales del catolicismo popular y una muy idiosincrásica elaboración de tradiciones afrobrasileñas. En esa construcción muchas veces se aduce que Frente asistía a una curandera para pedir protección cuando cometía algún robo. Aunque la curandera no se consideraba a sí misma exactamente una *Mae de Santo* (nombre de los líderes en las religiones afrobrasileñas), la descripciones de sus seguidores y de los rituales practicados por Frente muestran que había incorporado algunos ritos afrobrasileños. A través de la curandera, Frente se hizo seguidor de Ogum, representante del espíritu del metal y la guerra y que en el panteón católico es identificado con San Jorge. En la tradición afrobrasileña, Ogum acepta ofrendas terrenales como cerveza, cigarros y pochoclo.

Al ser Ogum una figura poco familiar para los argentinos, Frente –como muchos otros delincuentes juveniles en la Argentina– practicaba la devoción a San Jorge (paradójicamente también patrono de la policía). Además de haberse tatuado a San Jorge en la espalda, Frente le ofrendaba cigarros y cerveza para pedirle protección de la policía. Así, notablemente la contrafigura San Jorge/Ogum se volvió objeto de culto de los delincuentes juveniles y la policía, solo que en contraste con los segundos, los primeros realizan ofrendas poco convencionales en el catolicismo (cerveza, cigarrillos e incluso marihuana) y peticiones reñidas con la ley. En este sentido, si en la dimensión explícita los jóvenes en conflicto con la ley reconocen la figura de San Jorge, es claro que las creencias y las moralidades con las que practican esa "fe" conllevan los registros de las religiones afrobrasileñas. La devoción por Frente Vital parece haberse construido como continuidad de estas prácticas, ya que el tipo de peticiones y de ofrendas que recibe parecen responder a un patrón homólogo al que él practicaba en relación con San Jorge/Ogum.

Es importante enfatizar que esta suerte de consagración de una moral alternativa a través de la canonización de Frente no implica en todo la constitución de un sistema de valores totalmente opuestos a los convencionales. En continuidad con lo que parece ser el universo moral del mundo delictivo, la canonización de Frente reconoce a la vez principios de la moral convencional de los sectores sociales de los que provenía y otros más propios de los códigos que rigen en el crimen y en tensión con los primeros. Siguiendo los cánones del catolicismo popular, Frente interviene en cuestiones de amor y salud y es reconocido por su solidaridad con los vecinos. Pero a la vez que esto es parte del patrimonio moral de Frente, este también incluye ciertas prácticas transgresoras, como

el consumo de drogas, el delito y la enemistad con la policía. Así, lo que parece plasmarse en la devoción por Frente en continuidad con las tradiciones afrobrasileñas es un orden moral menos dualista y normativo que el dominante en nuestra sociedad y que se expresa habitualmente en la tradición judeocristiana.

> [En las religiones afrobrasileñas] las relaciones entre los dioses y los seres humanos, como sucede en otras antiguas religiones politeístas, eran guiadas por preceptos y tabúes sacrificiales. Cada Orishá tenía reglas prescriptivas y restrictivas aplicables a sus devotos, como puede ser observado en el candomblé, donde no hay ningún código de conducta que pueda ser indistintamente aplicado a todos los miembros de la sociedad. Mientras que en la tradición cristiana una ley unificada es la llave de un sistema universal que clasifica todo como parte del bien y del mal, concebidas como categorías mutuamente excluyentes (Prandi, 2001: 62; traducción de DM).

En síntesis, la devoción por Frente surge como una cristalización posible de un tipo de religiosidad que podríamos llamar minimalista y eventual, que da lugar a prácticas esporádicas y ancladas en una ritualidad y en creencias poco verbalizadas. Si bien esta religiosidad excede las devociones propias del mundo criminal, en el caso de Frente (y otras variantes que no se analizan aquí, como San La Muerte o el Gauchito Gil) lo que estas constituyen es un panteón espiritual más acorde al carácter circunstancial en el que los sectores marginados deben practicar su moralidad. Dado que estos tienen un control restringido de las condiciones en las que actúan y de la propia trayectoria de vida, es difícil para ellos establecer principios rectores *universales* a los que ajustar su conducta en todo tiempo y lugar. En estas condiciones, parece más adecuado un orden moral en el que no aparecen consagrados principios absolutos, sino una lógica situacional que otorga lugar a la posibilidad y el deseo.[3] En un contexto en el que la alternancia entre, por ejemplo, valorar la familia y la educación o preferir el consumo de drogas, la ilegalidad y la violencia es resultado de condiciones coyunturales, una moral dualista se transforma en una vara que condena sistemáticamente algunas de las opciones disponibles. En cambio, un orden moral y trascendente que consagra la oportunidad y el deseo admite y legitima trayectorias más oscilantes entre lo que el orden moral y legal dominante postula como principios excluyentes de "bien y mal". Aceptar esa dualidad facilita estrategias de sobrevivencia y autovaloración en contextos extremadamente desfavorables.

[3] Seguimos aquí la siguiente observación de Prandi (1996: 151): "[…] las religiones afrobrasileñas son religiones que aceptan el mundo tal como es. Este mundo es considerado un lugar donde todas las realizaciones personales son moralmente deseables y posibles. El buen seguidor de la religión de los orishás debe hacer todo lo posible para que sus deseos se cumplan, pues es a través de la realización humana que los dioses se vuelven más fuertes y pueden ayudarlos más. Ese empeño por ser feliz no puede ceder frente a ninguna barrera, incluso si la felicidad de uno implica el infortunio de otro" (traducción de DM). Howe y Fry (1975) también destacaron tempranamente que el principal contraste entre la tradición evangélica y las prácticas de espiritismo afrobrasileño era que mientras las primeras postulaban un vinculo normativo entre el ser trascendente y los fieles, en el segundo caso este respondía más a una lógica situada y eventual de la negociación y la reciprocidad.

Ahora bien, si esta estrategia permite formas de "adaptación y resistencia" de quienes se encuentran en la marginación al consagrar un universo espiritual que legitima y provee recursos para desarrollar un estilo de vida en tensión con los valores dominantes, a su vez esa misma posibilidad introduce limitaciones. En algún sentido estas prácticas proveen recursos y elementos legitimantes para quienes deben adaptarse y resistir "en" la marginación; permiten tolerar la carencia y el estigma pero consolidando un mundo de prácticas y representaciones que favorecen la reproducción de esas condiciones. Así, proveen de menores alternativas para plantearse y desarrollar estrategias que al menos postulen para sí mismos la superación de la condición de marginación. En este sentido, la opción por el pentecostalismo parece plantear un sistema de posibilidades y limitaciones inverso al que habilita este tipo de religiosidad popular.

Pentecostalismo y pacificación

Durante la década de 1980 la expansión del pentecostalismo entre los estratos más postergados de la sociedad despertó la curiosidad de una vasta cantidad de científicos sociales.[4] Ahora, luego de varias décadas de investigación, el fenómeno es ya escasamente novedoso. La capacidad del pentecostalismo de interpelar las situaciones de marginalidad y pobreza y ofrecer recursos fundamentalmente de carácter cultural y moral para sobrellevar las carencias materiales y el estigma social han sido bastamente explorados, tanto en los trabajos pioneros como en los más recientes (Roberts, 1968; Reina y Schwartz, 1974; Sexton, 1978; Gill, 1993; Mariz, 1994; Garrard-Burnett, 2009).

La mayor parte de la investigación ha señalado que esta capacidad del pentecostalismo proviene de dos cualidades fundamentales. Por un lado, dado que el pentecostalismo suele construir sus liderazgos con agentes de los propios sectores en los que se expande, en su discurso y sus ritos se amalgaman los componentes doctrinales del pentecostalismo (su teología) con componentes culturales de los propios sectores en los que se desarrolla. Esta construcción sobre la base de un doble código, a la vez interno y externo, dota al pentecostalismo de una gran capacidad de interpelación a los sectores socialmente postergados, ya que su discurso y ritualidad a la vez reconoce su condición y su lenguaje pero lo cuestiona proponiendo modelos alternativos de articulación social y proyección biográfica. Por otro lado, el pentecostalismo ha mostrado una importante capacidad de proveer recursos cul-

[4] De hecho puede reconocerse en las obras de Willems (1967) y D'Epinay (1968), los dos trabajos señeros en el área. Luego las obras de Martin (1990) y Stoll (1991) reabrieron el campo y fueron seguidas por una vasta producción imposible de resumir aquí.

turales y psicológicos para soportar las condiciones que se asocian con la marginación.

Como veremos, son estas mismas cualidades del pentecostalismo, su capacidad de interpelar y proveer recursos que mejoran la "resiliencia" frente a la marginación, los que explican su presencia en el sistema carcelario, no solo argentino sino de varias partes del mundo. Como se sabe, el pentecostalismo comenzó a crecer en las cárceles de la Argentina hasta el punto de que pabellones enteros han sido ocupados por nuevos conversos. En mi indagación sobre este proceso pude observar que la expansión del pentecostalismo en las cárceles responde a una lógica básica similar, pero con algunas variantes, respecto de su expansión en el conjunto de los sectores socialmente postergados. Un componente que me llamó la atención en este sentido es la centralidad del cuerpo en el pentecostalismo "carcelario".

La importancia y la centralidad del cuerpo en los ritos pentecostales ha sido algo recurrentemente destacado. Al contrario de las variantes más "intelectuales" del protestantismo, el pentecostalismo siempre se ha caracterizado por colocar el cuerpo en el centro de la escena. El mismo hecho del "bautismo en el espíritu" que implica la *incorporación* del Espíritu Santo en los fieles ya indica esta centralidad. Sin embargo, mi observación en los contextos penitenciarios muestra que esta dimensión cobra allí incluso un mayor protagonismo.

Para entender esto un dato importante es que el cuerpo y la corporeidad son componentes también centrales en las formas de vinculación social propias del mundo penitenciario. Como he mostrado en otro lado (Míguez, 2008), en la cultura carcelaria las formas de establecer pertenencia, prestigio, dirimir jerarquías o expresar estados emocionales tienen que ver con el uso del cuerpo. Este uso del cuerpo no tiene tan solo una dimensión instrumental destinada a controlar o someter a otros, sino que también posee una dimensión emocional y expresiva. El cuerpo se utiliza en la confrontación física que media en la construcción y regulación de vínculos sociales (la pertenencia, las jerarquías, el prestigio, etc., se dirimen "peleando") y además en la autoflagelación que constituye un recurso de expresión emocional bastante común: la angustia producida por el encierro muchas veces se "procesa" autoinfligiéndose heridas. Así, el uso de la fuerza o el ejercicio de la violencia contra sí o contra otros poseen una dimensión "expresiva", ya sea del propio estado emocional como de las posiciones de las personas en la estructura social interna del mundo carcelario.

Es notable en este contexto como la "corporeidad" también es utilizada en la ritualidad pentecostal con una lógica que a su

vez incorpora y reforma los usos del cuerpo propios de la cultura carcelaria. Por ejemplo, uno de los problemas centrales en los pabellones pentecostales es establecer si quienes están en ellos son realmente conversos o si buscan estar allí por conveniencia (Scheliga, 2005). Una de las maneras en que he observado que se intenta dirimir la pertenencia es mediante una suerte de rito de iniciación por el cual el aspirante a interno de un pabellón pentecostal debe rezar durante prolongadas horas de rodillas y repitiendo de memoria versículos bíblicos. Este rito ordálico coloca el sufrimiento físico en el centro de la escena, ocupando un lugar homólogo al de las peleas que los internos deben dar al llegar a un pabellón para ser aceptados como "delincuentes". También, las narrativas de algunos internos que a su vez oficiaban como pastores de sus pabellones refieren a la necesidad ocasional de pelear con los jefes de otros pabellones comunes para ganar el derecho de incorporar a nuevos conversos a su feligresía, lo que era reinterpretado como parte de la "guerra espiritual" que los seguidores de Dios debían dar en contra de las fuerzas del "maligno" (Acebal, 2009).

Ahora bien, si estos ejemplos muestran que los pentecostales construyen una ritualidad que tiene homologías y vasos comunicantes con la cultura carcelaria, también se utiliza la propia corporeidad para interpelar y reformar las representaciones y las prácticas propias de esa cultura. Por ejemplo, en comparación con otras manifestaciones del pentecostalismo que he podido observar, el que se desarrolla en las cárceles y en los programas de reintegración de adictos con trayectorias delictivas hace un marcado énfasis en la creación de climas de calma y relajación durante sus ceremonias religiosas (Míguez, 2002b). Si bien existe un espacio para la predicación, esta suele ser breve y poco elaborada, mientras que una gran parte de la celebración religiosa se desarrolla con música, que suele pasar del canto fervoroso a extensos momentos de calma. En esos momentos, la música acompaña a un rezo silencioso y también a una actitud física de compungimiento y retraimiento que se expresa en la asunción de posiciones fetales o de postración. Así, la ritualidad pentecostal habilita una vía alternativa de manifestación física del dolor y, al ser un ritual colectivo, genera una experiencia de "*communitas*" que opera como regulador alternativo y no violento del sistema interno de relaciones sociales.

Estas experiencias físicas operan además como soporte de pautas alternativas de relación social que suplantan las que predominan en el mundo carcelario. En este sentido, vuelven a darse las relaciones de homología y reforma que observamos en el campo de la corporeidad. Los pabellones pentecostales suelen tener una estructura fuertemente piramidal, que remeda las "ranchadas"

(denominación de los grupos de internos) que regulan la vida carcelaria en los pabellones comunes. Sin embargo, la manera de dirimir posiciones dentro de ellos excluye explícitamente la confrontación física. De forma tal que si en términos de organización social subsisten los patrones de ordenamiento jerárquico, es el respeto por la ritualidad y la doctrina religiosa lo que establece las posiciones dentro de él y no el uso de la fuerza o lo "prontuarios" judiciales.

Junto con estos elementos que marcan los énfasis particulares del pentecostalismo dentro del mundo carcelario, coexisten las formas más extendidas y habituales con que el pentecostalismo interpela y otorga recursos a los sectores que experimentan marginación. Se ha establecido una y otra vez en las indagaciones sobre la expansión del pentecostalismo en los sectores humildes que este produce un significativo conjunto de experiencias de dignificación y "empoderamiento" de los conversos. Una de las maneras en que esto ocurre es porque el pentecostalismo otorga las bases culturales para que sus fieles sientan la capacidad de trazar proyectos de vida de mediano y largo plazo a sus seguidores. El hecho de que las iglesias pentecostales sean estructuras abiertas que no requieren de altos niveles de calificación para alcanzar el liderazgo hace que cualquier persona, independientemente de su condición social, pueda acceder a posiciones de conducción institucional. En esa lógica, cualquier seguidor del credo pentecostal encuentra el contexto apropiado para proponerse una carrera de crecimiento "espiritual", pero, junto a ello, de creciente reconocimiento en el seno de la organización religiosa. Además, la posibilidad que abre la liturgia pentecostal de que las fuerzas sagradas intervengan directamente en la vida de los fieles hace que estos sientan que cualquier obstáculo que enfrenten tiene un propósito y podrá ser superado en la búsqueda de seguir el derrotero que Dios ha preestablecido para cada uno de sus seguidores (Mariz, 1994). Así, el pentecostalismo otorga a los humildes un sentido existencial y una sensación de control sobre sus vidas que las condiciones de inestabilidad propias de la marginación suelen sustraerles a los humildes.

Junto con estos elementos, el pentecostalismo habilita estrategias de dignificación. El hecho de que la teología pentecostal resalte la condición de hijos de Dios para cada uno de sus fieles, les restituye un valor en tanto individuos que las posiciones subordinadas que ocupan en la estructura social suelen negarles. Además, algunos elementos rituales del pentecostalismo, como el trato formal entre los fieles, las maneras discretas de vestir, la adquisición de un vocabulario más sofisticado que proviene del uso de la Biblia, permiten neutralizar alguno de los rasgos característicos de la

marginación sobre los que se reproducen habitualmente los estigmas que afectan a ese sector social (Bobsin, 1984).

Es interesante notar cómo esta lógica general que opera en todos los contextos en los que el pentecostalismo se ha extendido también penetra en el mundo carcelario. Por ejemplo, he podido observar que es frecuente que los conversos soliciten a quienes los visitan desde el exterior que les provean de ropa formal. La obtención de un "traje" para usar en el presidio fue, en algunos casos, parte de una estrategia muy clara para lograr reconocimiento por parte de los pares, sobre todo entre quienes aspiraban a posiciones de liderazgo. Por otro lado, la incorporación del lenguaje bíblico adquirido en la predicación y en los "testimonios" les permite a los internos enriquecer su vocabulario, algo que fue recurrentemente señalado por los conversos como elemento de dignificación: "ahora puedo hablar en todos lados"; "puedo hablar con cualquier persona sin que se dé cuenta enseguida que estuve en la cárcel"; "hablo con las palabras que nos dio el Señor y no por la boca de Satanás".

Lo que he podido observar es que el principal efecto de estos elementos provistos por el pentecostalismo es el de modificar las pautas de interacción entre los internos en el contexto carcelario. Como ya señalamos, en los pabellones comunes la regulación de los vínculos internos tiene como un componente nodal el uso de la fuerza física. A través de ella se construye un sistema marcadamente piramidal y oneroso sobre los que ocupan las posiciones más bajas de esa estructura social interna de los pabellones carcelarios. Además del castigo físico recurrente, que suele producir heridas graves y en ocasiones la muerte, los "perdedores" de ese sistema están expuestos a una suerte de régimen de semiesclavitud en el que deben someterse a la realización de tareas indignas, las más de las veces a cambio, apenas, de la sobrevivencia. En contraposición, los pabellones pentecostales ofrecen un contexto de mayor seguridad y previsibilidad. La lógica del sobresalto, la confrontación y el riesgo que es parte de la cotidianeidad carcelaria en los pabellones comunes, es sustituida en los pentecostales por una deliberada búsqueda de la armonía y el respeto, que alivia las tensiones de la vida en la prisión. El éxito de esta alternativa religiosa se debe, entonces, en parte a su capacidad para interpelar y convertir a personas en conflicto con la ley. Pero también se produce porque aun para quienes no son creyentes los pabellones pentecostales representan un espacio de seguridad y protección en comparación con los demás ámbitos carcelarios.[5] Así, la preocupación de los pentecostales por distinguir a los conversos legítimos de los ilegítimos tiene que ver con que esas dinámicas de pacificación atraen tanto a

[5] Smild (2003) también ha notado este efecto pacificador del pentecostalismo entre las pandillas juveniles de Caracas.

quienes están en una verdadera búsqueda espiritual como a quienes, sin participar en realidad de la "fe", buscan un contexto de mayor seguridad.

Sin embargo, una cuestión que pudimos advertir al explorar trayectorias prolongadas es que pasar por un pabellón pentecostal, aun en el caso de aquellos que honestamente habían participado de la "fe", no evitaba definitivamente futuros reingresos al mundo del delito.[6] Como señalamos al inicio, existieron varios casos entre quienes conocimos en pabellones y programas pentecostales que volvieron a la actividad delictiva y a la cárcel, y que además se involucraron en las prácticas religiosas propias de ese mundo: la devoción a San La Muerte, San Jorge/Ogum o el Gauchito Gil. En parte estas alternancias se explicaban por la participación en distintas redes de sociabilidad, inclinadas en uno u otro sentido, con las que estos actores se involucraban dentro y fuera de la cárcel. Pero además ellas se relacionaban con las opciones que se materializaban en uno u otro contexto. Como veremos, las posibilidades y las limitaciones que se encuentran en los mundos intra y extracarcelarios ponen en evidencia las lógicas con las que se opta por uno u otro universo moral.

Conclusiones: alternancias morales en el mundo del delito

Uno de los puntos de contraste más marcados que existen al comparar moralidades tomando el pentecostalismo y la religiosidad popular con influencias afrobrasileñas como puntos de referencia remite al carácter normativo y dualista del primero, en comparación con la lógica de la oportunidad y el deseo que predomina en el segundo caso. El carácter pacificador del pentecostalismo surge de que su capacidad de interpelación y los recursos que provee a los marginados instituyen una lógica normativa de conducta que hace a las acciones de los involucrados mutuamente previsibles. Además, la ritualidad y la doctrina pentecostal otorgan recursos complementarios a quienes padecen la marginación, aportando elementos que permiten a quienes se encuentran en condiciones desfavorables adaptarse e integrarse a la sociedad convencional. Así, el pentecostalismo habilita estrategias adaptativas que si bien implican algún grado de cuestionamiento simbólico del orden social dominante favorecen, más allá de ello, una actitud de pasividad e integración frente a ese orden. De esa manera, el pentecostalismo genera estrategias que benefician la condición de los marginados, pero en muchos casos reproducien-

[6] Segato (2005) ha notado también que la reincidencia de los conversos no difiere significativamente del conjunto de la población carcelaria.

do el estigma y la condena moral al universo de proveniencia de esos actores. En este sentido, genera una dificultad que surge de la misma estrategia que habilita. Cuando los "efectos" benéficos que esta estrategia procura no se producen –algo que puede suceder por una variedad bastante amplia de circunstancias– el sistema de creencias pentecostal suele "defenderse" recrudeciendo el estigma sobre el (fallido) converso.

En el caso del pentecostalismo penitenciario, esto suele suceder porque al salir del presidio muchas veces no se obtienen con facilidad los beneficios que supuestamente deberían surgir de la reforma moral que se ha operado en la cárcel. Es decir, si la "fe" debería ser un recurso para acceder a un trabajo "honesto" y suficientemente remunerado o si debería facilitar la restitución de lazos familiares dañados, el hecho de que esto muchas veces no ocurra es imputado a una carencia del fiel: falta de fe, de perseverancia o de "paciencia". Así, si el pentecostalismo puede tener un efecto "balsámico" en contextos controlados como el presidio o la comunidad terapéutica, en los que su misma impronta provee los efectos que promete, su ocasional falla en contextos no controlados puede dar lugar a la reproducción de los estigmas, la crisis de autoestima y la falta de discernimiento de causas "extra-espirituales" que inciden en el derrotero social de los marginados.

Ahora, es interesante notar que cuando esto sucede los actores no necesariamente quedan atrapados en las fronteras morales y sociales que el pentecostalismo propone. Como señalamos, las trayectorias religiosas de jóvenes en conflicto con la ley muestran que la oscilación entre alternativas morales contrapuestas es frecuente. En este sentido, la moralidad provista por la religiosidad popular con influencias afrobrasileñas habilita un paso más fluido entre la moral convencional y otra en que los valores dominantes y su expresión en el orden legal es relativizado y subordinado a las condiciones concretas de existencia a la que los marginados deben adaptarse. Así, y como ya señalamos, este tipo de religiosidad opera como neutralizador de los estigmas que suelen pesar sobre los sectores marginados, no tanto proponiendo su reforma moral y social sino legitimando sus hábitos y sus sistemas de valores alternativos.

El problema con esta forma de adaptación es que si bien logra disputar la legitimidad del orden convencional al consagrar en alguna medida un orden alternativo, este es a su vez un orden en el que los vínculos internos pueden ser altamente onerosos para sus propios participantes. Como lo hemos indicado, el orden social carcelario se basa en la capacidad de imposición de unos sobre otros, reproduciendo condiciones de alta inestabilidad y precarie-

dad para el conjunto de los internos que, además, son fuertemente opresivos para los "perdedores" en ese orden social. Es este escenario, entonces, el que a su vez impulsa a que quienes participan en él busquen las alternativas que, con sus propias limitaciones, proponen las comunidades pentecostales.

En síntesis, la comparación que hemos realizado sugiere que, tal como lo ha señalado Segato (2001: 139), el contraste entre las religiones de "superioridad moral" como el pentecostalismo y aquellas "trágicas" como las afrobrasileñas es que mientras las segundas promueven la adaptación por aceptación del mundo tal como es, la primera promueve la integración por la transformación del sujeto hacia la moral dominante. Así, el panteón espiritual que surge de esta variedad de alternativas religiosas pone a disposición de los marginados fuerzas espirituales que pueden colaborar en ese inestable y cambiante mundo social en el que habitan. Pero como cada alternativa incluye también limitaciones y costos, nunca o casi nunca estas representan "estaciones definitivas" en los derroteros morales de los socialmente marginados. La composición de este vasto universo espiritual permite constituir un menú de alternativas disponibles para de alguna manera enfrentar la marginación, pero solo en muy pocos casos estas fuerzas son suficientes para salir definitivamente de ella.

Referencias y bibliografía

Acebal, M. (2009), "La guerra espiritual en el Penal Coronda: el rol de los sistemas semióticos en el proceso de conversión religiosa", *Question*, Nº 21, pp. 1-9.

Beccaria, L. y P. Vinocour (1991), *La pobreza del ajuste o el ajuste de la pobreza*, Buenos Aires, UNICEF.

Bobsin, O. (1984), "Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação", tesis de maestría de la Universidad Católica de San Pablo.

D'Epinay, C. (1968), *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Editorial Pacífico.

Frigerio, A. y M. Carozzi (1992), "Las religiones afro-brasileñas en Argentina", *Cuadernos de Antropología*, Nº 10, pp. 1-23.

Garrard-Burnett, V. (2009), "Casting out demons in Almolonga: Spiritual warfare and economic development in a Mayan town", en D. Westerlund (ed.), *Global Pentecostalism. Encounters with other religious traditions*, Londres, Tauris.

Gill, L. (1993), "Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia", en David Stoll y Virginia Garrard-Burnett (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press.

Hobsbawm, E. (1976), *Bandidos*, Barcelona, Ariel.
Howe, G. y P. Fry (1975), "Duas respostas a Aflição: Umbanda e Pentecostalismo", *Debate e Critica* (6), pp. 27-53.
Isla, A. (2007), "La calle, la cárcel y otras rutinas de los ladrones", en L. Dammert (comp.), *Seguridad ciudadana: experiencias y desafíos*, Valparaíso, Red URB-AL.
—— y C. Valdez-Morales (2003), "Los malvados. Reflexiones desde las perspectivas de los ladrones", en A. Isla y D. Míguez (comps.), *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los años '90*, Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.
Kessler, G. (2004), *Sociología del delito amateur*, Buenos Aires, Paidós.
Mariz, C. (1994), *Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil*, Filadelfia, Temple University Press.
Martin, D. (1990), *Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.
Míguez, D. (2002a), "Las creencias de los pibes chorros: dimensiones contestatarias de una religión minimalista", ponencia presentada en las I Jornadas Internacionales sobre Alternativas Religiosas, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales/ CONICET.
—— (2002b), "Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes", *Religiâo e Sociedade*, vol. 1, Nº 22, pp. 21-56.
—— (2006), "Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la periferia de Buenos Aires", en D. Míguez y P. Semán (comps.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos.
—— (2008), *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*, Buenos Aires, Biblos.
—— (2009), "Religion as blurred moral bounderies: Umbanda and pentecostalism in a changing social context", en D. Westerlund (ed.), *Global pentecostalism. Encounters with other religious traditions*, Londres, Tauris.
—— y L. D'Angelo (2006), "Relaciones relativas. Delito y desempleo en la Provincia de Buenos Aires 1980-2000", *Desarrollo Económico*, 46 (182), pp. 49-64.
Míguez, D. y A. Isla (2010), *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*, Buenos Aires, Paidós.
Prandi, R. (1996), "Pombagira e as faces inconfessas do Brasil", en Reginaldo Prandi (ed), *Herdeiras do Axé*, San Pablo, Hucitec.
—— (2001), "Exu, de mesageiro a diabo sincretismo católico e demonização do Orixá Exu", *Revista de Sociología de la Universidad de San Pablo*, Nº 50, pp. 56-71.
Reina, R. y N. Schwartz (1974), "The structural context of religious conversion in Petén, Guatemala: Status, community and multicommunity", *American Ethnologist*, vol. 1, Nº 1, pp. 157-191.
Roberts, B. (1968), "Protestant groups and coping with urban life in Guatemala City", *American Journal of Sociology*, Nº 73, pp. 23-45.

Scheliga, E. (2005), "Y me visitaste cuando estuve preso. Sobre la conversión religiosa en unidades penales de máxima seguridad", *Athenea Digital*, Nº 7, pp 1-9.
Segato, R. (2001), "Religiâo, vida carceraria e direitos humanos", en R. Novaes (comp.), *Direitos Humanos. Temas e perspectivas*, Río de Janeiro, MAUAD.
—— (2005), "El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto. Habla preso: el Derecho Humano a la palabra en la cárcel", en M. Allende Serra (ed.), *Diversidade cultural e desenvolvimiento urbano*, San Pablo, Iluminuras.
Sexton, J. (1978), "Protestantism and modernization in two Guatemalan Towns", *American Ethnologist*, vol. 5, Nº 2, pp. 280-302.
Smild, D. (2003), "Worthless enemies and exasperating victims: Confronting violence through Pentecostalism in Caracas", ponencia presentada en la reunión anual de la American Sociological Association.
Stoll, D. (1990), *Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth,* Berkeley, University of California Press.
Willems, E. (1967), *Followers of the new faith*, Nashville, Vanderbilt University.

[Evaluado el 7 de mayo de 2012.]

Autor

Daniel Pedro Míguez es doctor en Antropología por la Universidad Ámsterdam, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, director del Instituto de Estudios Histórico Sociales y profesor de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
Publicaciones recientes:
—— "Las dinámicas de un pánico moral: hechos y percepciones en la construcción social de la violencia escolar", *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, N° 2, Universidad Nacional de La Plata,
—— con Alejandro Isla, *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*, Buenos Aires, Paidós, 2010
—— con Alejandro Isla, "Formations of violence in post-dictatorial contexts: Logics of confrontation between the police and the young urban poor in contemporary Argentina", *International Journal of Conflict and Violence* (IJCV), vol. 5 (2), 2011.

Cómo citar este artículo:

Míguez, Daniel, "Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización", *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 4, Nº 22, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2012, pp. 45-63.