

IMÁGENES, ESPACIOS Y PRÁCTICAS DEVOCIONALES EN UN RÉGIMEN PENAL DE SEMILIBERTAD

Sebastián Mulieri*

Title: *Images, Spaces and Devotional practices in a Penal Regime of semi-freedom*

Abstract: *This article examines the relevance of the images-altars located in an open penal institution in Buenos Aires, Argentina. The main problem lies in understanding how these images are the result of the pragmatic spirituality of individuals who are in the final stage of their sentences. Therefore, it reconstructs the institutional principles that allow interpreting the control over what, how and where these images can be located, and describes the strategies used by inmates to maintain their devotional practices. Through a socio-anthropological approach, this study analyses the levels of relative creativity with which these productions are carried out and how they are integrated into an articulated repertoire of meanings, classifications and moral boundaries. In addition, it examines certain disputes regarding the moral regulation of religion, which are related to a particular form of visual presentation in space that strengthens the connection between the established order and Catholicism. Finally, it argues that institutional morphology is associated with ambivalent patterns of classification, distinction and evaluation.*

Keywords: *Aesthetics, Morality, Gauchito Gil, Semi-Freedom, Materiality*

Resumen: *En este trabajo se examina la relevancia de las imágenes-altares ubicadas en una institución penal de régimen abierto en la provincia de Buenos Aires, Argentina. La problemática principal radica en comprender cómo estas imágenes son el resultado de la espiritualidad pragmática de los individuos que se encuentran en la etapa final de sus condenas. Por ende, se reconstruirán los principios institucionales que permiten interpretar el control sobre qué, cómo y dónde pueden ser ubicadas dichas imágenes, y se describirán las estrategias utilizadas por los reclusos para mantener sus prácticas devocionales. A través de un enfoque socio-anropológico se analizan los niveles de creatividad relativa con los que se llevan a cabo estas producciones y cómo se integran en un repertorio articulado de significados, clasificaciones y fronteras morales. Además, se analizan ciertas disputas en torno a la regulación moral de lo religioso, las cuales se relacionan con una forma particular de presentación visual en el espacio que fortalece la conexión entre el orden establecido y el catolicismo. Por último, se argumenta que la morfología institucional se asocia a patrones de clasificación, distinción y evaluación ambivalentes.*

Palabras clave: *Estética, Moralidad, Gauchito Gil, Semi-libertad, Materialidad*

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)- Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL).

ORCID ID: 0009-0004-1889-6738. E-mail: mulierisebastian@gmail.com .

Introducción

A lo largo de este artículo me propongo reflexionar sobre las imágenes del Gauchito Gil que se encuentran pintadas en un centro de detención penal de semi libertad para jóvenes adultos situado en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Desde un enfoque etnográfico y diseño cualitativo, se analizarán las prácticas y sentidos que gravitan sobre las pinturas-altares realizadas por los internos, como también se buscará interpretar la relevancia de estas dentro del sistema de mercancías religiosas de producción masiva que se encuentran distribuidas dentro de la institución. Al mismo tiempo, analizando registros fotográficos y datos cualitativos se pretende identificar y conocer cómo se construyen fronteras espaciales y morales a partir de la distribución de los objetos religiosos. Teóricamente, este trabajo propone un abordaje socio antropológico de la religión en contextos de encierro (Míguez, 2012; Brardinelli y Algranti, 2013; Manchado, 2016; Gialdino, 2017; entre otros). También operacionaliza e integra conceptos tanto de los estudios sobre materialidades religiosas (Algranti, 2015; Menezes, 2011; Puglisi, 2018; Puglisi y Ceriani Cernadas, 2021; entre otros) como de moralidad (Noel, 2012). En este marco, el artículo se organiza en tres secciones. La primera proporciona una descripción e información sobre las características morfológicas de la institución, el proceso penal y expone las categorías de análisis a utilizar. La segunda, analiza las imágenes-altares y explora más a fondo los significados relacionados con las prácticas de mantenimiento llevadas a cabo por los devotos del Gauchito Gil. La tercera

sección examina cómo estos significados y experiencias se relacionan con ciertas lógicas morales que orientan comportamientos sociales y con la producción-reproducción de fronteras espaciales. Finalmente, en la conclusión se revisan los aportes y se presentan los resultados provisionales de nuestra investigación.

Respecto de la metodología, el trabajo etnográfico se realizó durante el 2019 e implicó la observación participante en diversas actividades dentro y fuera de la institución, con el fin de comprender el sentido de la religiosidad en esta modalidad de sanción. Esto permitió acceder a las redes institucionales y conocer con detalle la tarea diaria llevada a cabo por el equipo de gestión en el “territorio”, que tiene por objetivo manifiesto fomentar procesos de “progresiva autonomía” en los jóvenes detenidos. Durante el transcurso de la investigación, se tomaron notas de campo descriptivas y analíticas, como también se hizo registros fotográficos, se accedió a fuentes secundarias, se indagaron documentos institucionales y se realizaron entrevistas semi estructuradas a los internos. Este artículo se basa en una selección de esos registros para conocer el potencial de algunos objetos para condensar acciones y significados, convirtiéndolos en elementos clave para el estudio de las expresiones religiosas (Menezes, 2011).

Institución, actores y categorías

El centro de detención penal tiene un régimen de vida de semi libertad donde conviven 16 jóvenes adultos que se encuentran en la “fase” final de sus condenas, también conocida como “etapa de pre-egreso”. Antes

de ser beneficiarios de este régimen de vida, los internos estuvieron detenidos en un centro penal de “régimen cerrado”. El promedio de duración de esta etapa es de un año aproximadamente, dependiendo de la situación procesal, la carátula y de la evolución conductual previa, entre otras variables relativas al Juzgado donde reside la causa¹. Al ser beneficiarios de estas medidas y artículos judiciales, en esta nueva fase se les permite acceder a ciertas actividades sociolaborales y a talleres de capacitación en oficios que la institución ofrece. La institución está emplazada en una zona de creciente urbanización popular, posee cuatro habitaciones usadas por los internos, una cocina, un taller, un comedor, un salón de usos múltiples, un patio, dos oficinas administrativas, un hall principal de entrada, un sector de control denominado “pecera” tres sanitarios con duchas y uno simple. La estética y organización edilicia fue pensada para que sea un espacio de alojamiento transitorio distinto a un penal ordinario, un espacio que sea funcional a los objetivos de convivencia, al “trato”, al “tratamiento” y a los fines de una mayor circulación ambulatoria, similar al medio libre. A diferencia del resto del recinto, las paredes de las habitaciones tienen inscriptas diversos tipos de proclamas, como, por ejemplo, *“entre chorros me críe, entre balas moriré pero te juro viejita mía jamás te olvidaré”*. La distribución estrecha del recinto de alojamiento y la organización de las tareas administrativas que realizan los trabajadores se justifican en promover actividades fuera de la institución que pongan a prueba la “progresiva autonomía de las personas alojadas”. Por ello, las áreas de salud, educación y trabajo social se ocupan de la generación de “redes interins-

titucionales” con el fin de garantizar el servicio de formación y salud en dependencias públicas municipales o provinciales. Con lo cual, con la autorización de las autoridades, una parte significativa del tiempo los internos están fuera de la institución realizando diversas tareas, asistiendo al tratamiento psicológico, al dispositivo de abordaje en adicciones o trabajando, en caso de tener algún empleo o “changa”. Cabe aclarar, que el tiempo de duración de los trayectos hacia esos destinos está controlado y cotejado por el personal policial de custodia y por el de “trato”, además tienen prohibido desviarse de esos trayectos y visitar a sus familias, novias; etc. Como todo régimen de vida penal, hay un sistema de faltas y sanciones legalmente establecidas para disuadir de desviarse de estos trayectos y visitar a sus familias, novias, etc. Por ejemplo, si en reiteradas oportunidades el interno se demora y sobrepasa demasiado el margen de tolerancia previsto se da un aviso de “fuga” a las fuerzas de seguridad.

La estructura de relaciones es dual dividiéndose entre administrados-administradores y las interacciones cara a cara pueden considerarse fluidas. Atentos a esta variable, a lo largo del trabajo de campo y en diversas situaciones intra y extramuros (por ejemplo: audiencias, conversaciones informales sobre temas de actualidad y designación de tareas) logramos evidenciar el “trato” interpersonal entablado entre el equipo de dirección con la totalidad de los internos. A diferencia de una institución total (Goffman, 2012, pp. 120-131) donde hay una distancia social mayor aquí se presentan relaciones más próximas con tratos más personalizados, benévulos que producen una forma de dominación eufemizada que no acentúa tajantemente la

asimetría de rol. Este marco, sugiere que tanto el director como el subdirector del penal actúan con llaneza y cordialidad como una estrategia para lograr que los internos se adecuen a las pautas de buen comportamiento esperado. Paralelamente, para transitar de un sector a otro y para ingresar o salir de la institución no puede decirse “dar paso” como sí se hace en un régimen cerrado. Según el director, con esta “política” se intenta “romper con la lógica tumbera” y solo se permite decir “abrir o cerrar, como en una casa”. De este modo, el diseño del espacio físico, la estructura institucional y la organización de las tareas cotidianas pretenden guardar correspondencia con los hábitos funcionales de rehabilitación, las coordenadas temporales y las acciones racionalizadas de integración social.

De todas las redes mencionadas, destacamos la red entablada con Cáritas y con la Iglesia, ya que son indicadores que nos permite observar otro aspecto del fenómeno religioso en la institución. Con la asistencia a las reuniones con Cáritas tuvimos la posibilidad de conocer el trabajo de “articulación”, con lo cual observamos el trabajo que desde allí se hace con el barrio, con instituciones intermedias y con la Pastoral de la Misericordia que articula con el Patronato de Liberados de la región. En Cáritas los internos realizan actividades mensuales de mantenimiento del jardín, son beneficiarios de un taller y asisten a alguna charla sobre “salud y cuidados”. Si bien sostienen relaciones, según lo referido por las personas consultadas, por problemas de salud el Cura Párroco no asiste a ninguna actividad dentro de la institución. En cambio, una vez a la semana asisten cuadros medios de la Iglesia Universal del Reino de

Dios “para predicar la palabra”, leer versículos y facilitar mercancías religiosas (ver figura 1) a los dos internos que congregan en esa iglesia.



Figura 1. Bolsita que contiene una sustancia de color rojo, la cual fue entregada a los internos hermanos en Cristo. Esta sustancia simboliza la sangre divina de Cristo y fue entregada con el propósito limpiar los pecados, como una expiación (fotografía del autor).

Así las cosas, los santos populares, el evangelio, la sangre de Cristo, los tatuajes son expresiones que manifiestan las creencias, carismas, milagros y ritos distintos que conviven en un proceso penal, enmarcado en una pluralidad religiosa a escala macro sociológica. Como se verá más adelante, este conjunto variopinto de manifestaciones complejas —muchas veces contradictorias, difusas y opuestas— resultan de una pragmática cultural por la cual los significados son “socialmente definidos en situaciones concretas, donde se enunciaron posicionamientos religiosos e ideológicos/políticos insertos en un repertorio mayor de representaciones colectivas, guiones culturales y categorías morales que fueron recreadas en la acción práctica” (Ceriani Cernadas, 2017^a,

p.80). Esta pragmática se inscribe dentro de la matriz de una religiosidad popular (Ameigeiras, 2008) más amplia, vital y persistente que se manifiesta y se vive de un modo singular en el proceso penal, constituyéndose en un recurso ineludible para lo cotidiano. Esta manifestación pragmática y contextualizada dialoga con otras expresiones que tienen lugar en los contextos de encierro de la Argentina², y nos ayudan a comprender cómo la mediación religiosa cobra valor por ser el momento y el lugar en el que se actualiza la propuesta alternativa de lo real (Brardinelli y Algranti, 2013). Estos contextos de detención evidencian una flexibilidad que les permiten instrumentar las prácticas religiosas para reproducirse sin dejar de actualizarse (Algranti, 2016a). Siguiendo estas premisas, en nuestro caso, las formas de autoridad y las relaciones de dominación que rigen la institución se recrean en la producción de límites espaciales entre una religiosidad pública y una suerte de “*moral clandestina*” (Míguez, 2008, pp. 181-195)³.

Con relación a lo dicho, los registros fotográficos tomados durante el trabajo de campo nos permitirán mostrar la relevancia que tienen la materia y lo visual para captar los sentidos que dan forma a la experiencia religiosa en el proceso de semi libertad. Cabe aclarar, que las imágenes pintadas (ver figuras 1, 2 y 3) se encuentran en un sector de las habitaciones, miden aproximadamente 70 de alto por 50 centímetros de ancho y como puede apreciarse están pintadas con materiales escolares como lápices, crayones y acrílicos de forma muy rudimentaria.



Figura 1 (fotografía del autor).



Figura 2 (fotografía del autor).



Figura 3. Cabe señalar el detalle superior derecho de los

5 puntos que significan muerte a “la gorra” (fotografía del autor).



Además, la resolución del dibujo es imprecisa respecto de la imagen iconográfica dominante del santo que circula masivamente en banderas, estampitas, esculturas y pasacalles. Según la información brindada por la totalidad de los informantes consultados, cronológicamente “las imágenes del gaucho ya estaban ahí” antes de que ellos “llegaran” a estar alojados en la institución, y una de las trabajadoras sociales que presta servicio allí hace siete años estima que “una de las imágenes ya estaba pintada antes de que comience a trabajar”. De hecho, no logramos dar con ningún agente institucional que permita precisar con mayor rigor la datación de estos murales-altares, ya que muchos de ellos no tienen una antigüedad mayor a siete años. Paralelamente, en el hall de ingreso a la institución se encuentra colgadas una figura blanca de la Virgen María y otra pequeña a su costado, ambas están ubicadas cerca de una placa inaugural, robusta y de bronce fundido. Cuando consulté al personal sobre el tiempo que lleva emplazada ahí, en forma unánime las

personas consultadas sostuvieron que “están ahí desde siempre”, “desde que fue inaugurada” la institución a principios del siglo XXI. Las imágenes que aparecen más abajo en formato de estampitas de santos católicos de raigambre popular y de Cristo se hallaban repartidas en lugares relevantes de la institución, tales como las oficinas administrativas, dirección y en la “pecera” o habitación vidriada desde donde se realizan las tareas de custodia. Incluso, uno de los custodios afirmó ser seguidor de San La Muerte y entusiastamente me enseñó las marcas dejadas por las velas y los agujeros en la pared del salón donde había un santuario dedicado a San La Muerte. Además, me señaló una inscripción de San La Muerte que había sido plasmada rústicamente en una de las habitaciones. En este enfoque, nuestra suposición epistemológica considera las imágenes como pruebas que condensan la dimensión histórica y contemporánea de ciertas “estéticas de pertenencia” (Ceriani Cernadas, 2017b) y nos brindan una ruta privilegiada para comprender los sentimientos devocionales de un sector de la población carcelaria. El análisis de la ubicación de las imágenes y objetos nos permitirá comprender la construcción de fronteras morales a través de marcadores que intervienen en la organización del espacio institucional.

Por otro lado, como mencionáramos, hemos entrado en contacto con otra forma de religiosidad popular menos destacable material e iconográficamente. Carlos, uno de los internos, me refirió con énfasis que recientemente aceptó a Dios y que “congrega” en la Iglesia Universal. Incluso, otro interno me comentó que asiste ocasionalmente a las reuniones junto con Carlos para “de vez en cuando adorar y

recibir la bendición de Dios”. Paralelamente, con el tiempo nos resultó curioso que dentro de la oficina de “equipo técnico” y de “tratamiento” no haya ninguna imagen o estatuilla católica, pero en varias oportunidades logré oler Palo Santo en el ambiente y registrar que dos jóvenes trabajadoras sociales lo encienden y agitan frecuentemente. Al consultarles por los motivos, con una actitud optimista ambas me respondieron que lo hacen para combatir las “malas energías que hay acá [refiriéndose a la institución]”. A la vez, alegaron no creer “en ninguna institución religiosa ni en el Dios católico”.

En sintonía con lo que se viene describiendo y con las categorías expuestas para modelizar la morfología institucional, resulta relevante reponer —grosso modo— algunas características centrales de las concepciones que tienen los detenidos sobre la situación de semi libertad ambulatoria que están cursando. Varios de ellos fundamentaron con malestar que la situación es “muy difícil” dado que “estás en un intermedio” porque, según Ricky “salís a trabajar o estudiar, estás en la calle, pero después volvés para acá porque seguís en cana”. Esta difícil condición de umbralidad es decisiva en el proceso penal, en el cual lo que “más importa es ganarte la libertad, salir de acá”, “ganar la calle haciendo la tuya sin comprar ningún berretín, sin importar lo que hacen los otros”. Otro factor que gravita fuerte en esta situación es el de visualizar y tener que afrontar el desafío de volver al entorno social de referencia. Dependiendo de los hechos que constituyen la causa penal y por el dictamen del Juez hay jóvenes que no pueden volver a sus “barrios” por los conflictos y “broncas” que tienen con

otros jóvenes o con los familiares del “dagnificado” que podrían hacer peligrar sus vidas y/o la de terceros. Paralelamente, el hecho de estar cursando una “fase de pre-egreso” los presiona a tener que ir delineando un “proyecto de vida alternativo al delito”, coherente con las máximas morales del discurso resocializador (Mouzo, 2014). Incluso, la categoría émica de “tentación” aparece movilizadas en múltiples ocasiones para referirse no solo a las ganas de “fugarse” sino también al impulso de “agarrar la calle de nuevo [delinquir]” como también de volver a “caer” en el consumo de drogas. Otra fuente de tensión es la certeza de saber que se vuelve a un contexto urbano desfavorable, con la sensación de “volver sin nada” concreto para combatir la situación económica apremiante, y por ello, se sienten proclives al delito. Hay más, cabe destacar que, en contraste con un régimen cerrado o restrictivo, donde el recluso se encuentra aislado en su pabellón y celda, en esta situación, las condiciones arquitectónicas, el tránsito ambulatorio y las actividades diarias fomentan una convivencia basada en una exhibición pública, en la cual las evaluaciones morales, la tipificación y el control del comportamiento son constantes. Esta variable podría explicar el esfuerzo performativo de los jóvenes por mostrarse en conformidad con las reglas. Otra fuente de inestabilidad y ansiedad de las personas alojadas se vincula al hecho de incumplir el régimen de vida y “bardear” gravemente, cuestión que los haría retroceder de “fase” implicando un traslado al régimen cerrado. De hecho, durante el tiempo que asistí para realizar el trabajo de campo se había logrado fugar un interno recientemente trasladado allí, y según la opinión de uno de los devotos con quien

pude producir mayor *rapport*, este “ingreso” “no había bancado la presión de ver la calle tan cerca”, porque “después de pegarle una fecha [estar varios años cumpliendo condena] en un cerrado te trasladan acá, te querés ir porque es muy fácil irse, te tira la calle, todo, las ganas de estar con tu familia”.

En este escenario, en casos muy puntuales, debe sumarse el peso de las estrategias de sabotaje de los agentes institucionales (alterizados como la “policía” y “gorra”) que les “hacen la guerra” y les “tiran la sucia [una causa]” a los internos desobedientes. En suma, cabe advertir que todos estos posibles problemas deben ser rigurosamente probados con datos y evidencias. A pesar de ello, todas las desviaciones del “buen camino” hacia la seductora “tentación” pueden ser razonablemente ejecutadas sin ser notadas ni denunciadas públicamente. Eso dependerá parcialmente de las estrategias de adaptación al contexto, los diferenciales de poder, las astucias y la performance individual. En diálogo con lo planteado por Romero Miranda (2019) respecto de que la prisionización no responde a un proceso unidimensional, decimos que el régimen abierto no afecta de igual modo a todos los internos y que en función de sus trayectorias y recursos tienen diferente capacidad de acción. Así las cosas, tanto la ambivalencia como la inestabilidad son principios estructurales que adquieren nuevos matices en este *modus vivendi* que hacen que la experiencia temporal del presente, del pasado y del futuro sea interpretada como turbulenta, fantasmática y paradójica. A diferencia del régimen cerrado, ahora el interno se encuentra de lleno con la dificultad de pensar y hacer su vida diferente al encierro. En base a la experiencia de campo, esta difi-

cultad pesaría más sobre quienes manifiestan querer lograr una vida familiar “normal” que excluya la transgresión. Como punto de entrada a nuestro posterior análisis, operacionalizamos la categoría de fase liminar de Turner (1977) para conocer las implicancias de la devoción al Gauchito Gil en esta etapa de “pre-egreso” ubicada entre los polos de privación/libertad. Fase liminar situada en una estructura institucional endeble y compleja en la que conviven simultáneamente “devotos”, “hermanos” y “no creyentes” imbricados en relaciones sociales asimétricas, disonantes y fluidas.

Por todo lo expuesto y focalizando nuestra atención a la presencia de las imágenes del santo popular, cabe preguntarse, ¿Por qué, pese a los cambios de personal y administrativos, no se han tapado estos murales-altares? ¿Cuáles son los motivos institucionales y los principios morales implícitos que actúan en la preservación de estos? ¿Cuáles son los factores socioespaciales que actúan en este proceso de regulación? En los siguientes apartados vamos a intentar responder estas preguntas analizando los datos elaborados a partir del trabajo empírico.

Imagen-altar y prácticas de mantención

Basándonos en los resultados de recientes investigaciones realizadas en sociología y antropología, la dimensión material y estética del fenómeno religioso destaca el poder de las imágenes, objetos y espacios como si las materialidades fueran la continuidad natural de las ideas religiosas y los sentimientos colectivos (Algranti, Ruffa y Monjeau Castro, 2020). Puglisi (2018) recalca la importancia que tiene lo material para encarnar lo numinoso y para

producir y reproducir las creencias. En una línea similar, se encuentran los aportes de Iri-sarri y Viotti (2020) sobre los vínculos entre los sujetos y los objetos estéticos religiosos-espirituales, y los de Castro, Cueto y Eiman (2020) quienes indagan cómo la sacralización de los objetos se vincula a una decisión y disposición estético-decorativa, en donde la creatividad participa de la relación entre humanos y no-humanos.

Retomamos la categoría nativa de “devotos” para denominar a los internos que entablan relación devocional con el Gauchito Gil a través de las imágenes-altares y a quienes realizan las tareas de mantención del pequeño espacio que las mismas ocupan dentro de las dos “habitaciones” en las que se emplazan. Las tareas implican “mantener” las partes despintadas con sus colores típicos, retocando la figura y sus contornos con el fin de reforzarla superficie, evitando corregir sus imprecisiones respecto del referente tomado de las estampitas impresas. Por otra parte, hay que destacar que “la imagen del gaucho” (ver figura 3) tiene ciertos componentes formales a detallar e interesantes para interpretar. Debajo de la banda amarilla de la figura, pueden apreciarse las firmas de los devotos que conforman un pequeño cuasi grupo dentro de la población detenida que se encuentra actualmente “viviendo” o “durmiendo” en esa habitación. En el marco de una conversación grupal al consultar por la imagen pintada sobre papel, uno de los “devotos” me explicó que la dibujó cuando estaba en el “engome de una celda” en un régimen cerrado. En palabras de Juan: “este gaucho me viene acompañando desde hace una fecha [mucho tiempo], me protegió y me sigue ayudando ahora, por eso

lo pegué en la pared”. Cabe acentuar, que esta imagen se encontraba colgada en la pared de la habitación, del lado derecho de su cama y cuando lo interrogué por los motivos, él muy naturalmente respondió: “para protección, para que me acompañe, me guíe”. Es imperioso destacar que, luego de varias jornadas, retomé esta conversación a solas con Juan y me aclaró que la “protección es importante para estar tranquilo”, dado que por las noches pueden “hacerse maldades cuando estás durmiendo y no podés pestañar [distraerte]”. Extramuros, esta función de “protección” es un poder bastante solicitado al santo, pero, en el marco de este ámbito penal de convivencia forzada, la función protectora guarda correlato con los márgenes de incertidumbre y peligro típicos de la dinámica de convivencia. Es decir, la imagen estaría vehiculizando los poderes del santo produciendo un efecto apotropaico que aleja o conjura las “maldades” y las posibles agresiones que puedan suceder durante el tiempo de permanencia. En este orden, la relación de proximidad entre la imagen y el interno es experimentada por Juan como la posibilidad de “dormir al lado del santo”; cuestión que puede ser interpretada como una relación de intimidad y de contacto nocturno con la fuente de poder sobrehumano que tranquiliza, brindando protección frente a los rigores de la vida diaria. En varias ocasiones diurnas, observé cómo esa relación proxémica tiene el plus de facilitar la práctica devocional, ya sea tocando la imagen con la mano o persiguiéndose frente a ella, agradeciendo —a modo de retribución— los “favores concedidos”. Esto dialoga ampliamente con el estudio de la “proxémica sagrada” que realizan Puglisi y Ceriani Cernadas (2021, p. 88) en relación con

cómo la materialidad produce y reproduce lo sagrado, no solo como una representación o un símbolo, sino como la presencia misma del santo. De esta manera, la relación de protección, cuidado y reciprocidad entre los devotos con el santo puede interpretarse como un diacrítico que define qué clase de persona se es dentro del grupo y como una estrategia cotidiana para habitar el espacio de creencia.

En el mismo contexto de conversación descrita, Paisa -otro integrante del cuasi grupo de devotos- sostuvo que cuando “estaba en la calle [en libertad ambulatoria]” construyó un santuario para el Gauchito, al mismo tiempo que se tatuó su imagen en el brazo derecho. Incluso, para reforzar sus dichos, me sugirió consultar en su Facebook las fotografías publicadas sobre el santuario, cuestión que logramos constatar posteriormente. Por si fuera poco, también recomendó ver las fotos que hacía tiempo atrás había publicado su hermano “Mafi” donde mostraba sus tatuajes de San La Muerte. Paisa con mucha aflicción contó que su hermano estuvo detenido seis años en una Unidad Penal y hasta el día de su muerte fue seguidor de San la muerte. Al preguntarle sobre el trágico suceso, refirió que estando preso se tragó un objeto metálico que le ocasionó una infección. Posteriormente, al preguntarles sobre los motivos por los cuales son devotos del Gauchito —rápidamente—Paisa tomó la palabra y luego de varias explicaciones arrojó una afirmación folklórica e interesante en términos antropológicos: “porque él hacía justicia, era un justiciero pobre porque robaba y les daba comida o cosas a los pobres, a los linyeras; ponele que él veía a un linyera en la calle con frío y le daba ropa y comida”. Juan,

por su parte, enfatizó lo mismo, pero precisó que: “ayuda [Gauchito Gil] a los pibes, lo invocas y te protege y cumple las promesas”. Con estos indicadores, más allá de la típica y valiosa función de protección, podemos evidenciar una suerte de reconstrucción mítica que manifiesta componentes de una moralidad relacionada a las prácticas delincuenciales o desviadas, tales como “salir de caño” o de “escruche [violar una propiedad privada sin armas de fuego]”. Lo destacable de los dichos de Juan, sobre el supuesto origen del santo, es que pondera la idea de una justicia que involucra la redistribución de bienes y servicios para favorecer a personas que están en una situación económica apremiante. En esta lógica, conjeturamos que este énfasis puesto en la reconstrucción mítica de las acciones altruistas del santo podría ser una estrategia discursiva usada para ennoblecer la actividad delictiva; estrategia de selección que permitiría contrarrestar la estigmatización y la impugnación social que recae sobre los detenidos, hipótesis que dialoga con los aportes de Míguez (2012), sobre la “*inversión de los valores morales*” en el mundo delictivo.

En diálogo con lo planteado, durante el trabajo de campo nos resultó llamativo que los “devotos” optasen por “mantener” o “cuidar” esas pinturas ante la enorme cantidad de estampitas, posters, banderas y mercancías que pueden adquirirse fácilmente para ser ubicadas en esos espacios de las habitaciones. Al preguntarles por el significado de ese cuidado, cada “devoto” por separado respondió —con distinto énfasis— puesto que “tienen algo más” que las hace “más chetas [más bellas]” que una bandera o poster “comprado”. Luego, al consultarlos sobre qué repercusiones traería el hecho hipo-

tético de que la jefatura institucional las borre, repentinamente, algunos me respondieron que “si las borran, vamos y le tiramos la bronca [quejarse]”. Pero, Paisa matizó esa afirmación diciendo sin vacilar que “si las borran ya fue, te cabió, listo, termina ahí, no voy armar bondi [contrariar]”. Juan sostuvo que, en ese caso, mínimo te conseguís una “imagen comprada” o como máximo se vuelve a pintar si “alguno de los pibes puede hacerla a mano”. Incluso, “Quilmes” (apodo puesto por su procedencia barrial) sostuvo que no usa las pinturas de los cuartos para “pedir favores” porque “ya tengo el mío tatuado”. Hasta aquí, los datos coinciden en que las pinturas tienen “algo más” pero también evidenciamos respuestas disímiles que nos permiten profundizar sobre el carácter situacional, pragmático y relacional de las creencias. Si bien las imágenes tienen un plus simbólico y emocional ligado a las pertenencias devocionales y estéticas del cuasi grupo, ante una eventual y sorpresiva borradura cada sujeto reaccionará de un modo u otro. Estas diferentes estimaciones de costo-beneficio son coherentes con las reglas sociales que rigen el proceso penal que mencionamos al comienzo. Puede reaccionarse con bronca de forma inmediata o se la puede resignar, pero lo cierto es que inmersos en esta situación de publicidad y monitoreo, los actos traen consecuencias. En este proceso individualizado y asimétrico, donde gravita fuertemente el proyecto de buscar “ganar” la libertad, ningún devoto se va a inmolar por el hecho de que destruyan una imagen aun reconociendo que sería una ofensa moral o una agresión indirecta hacia ellos. Incluso, el acto de eliminarlas podría ser interpretado como una provocación deliberada para perjudicarlos y

degradar el buen comportamiento que el devoto viene cultivando. La resignación al apego no conlleva renunciara la praxis devocional, en tal caso, pueden recurrir al consumo de otras imágenes más discretas como son las estampas dibujadas, estampitas industriales o asistir a cualquier otro santuario para dejar una ofrenda, un cigarrillo como una libación; acciones que son facilitadas por el régimen abierto. La fidelidad y el apego a los emblemas no son homogéneos ni estables y los dibujos del santo están amenazados por el cambio.

Sobre la base de los datos expuestos, es factible inferir que tanto las prácticas de producción como de conservación pictórica son formas de reciprocidad de los devotos con el santo. Para continuar con el análisis, estas acciones pictóricas serán comprendidas como *prácticas de sacralización*. En palabras de Martin (2003, p. 77): “*Lo sagrado, entonces, puede ser definido como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados, y que, lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, es reconocido y actuado por los nativos en diferentes situaciones*” [...] “*propongo entender los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular en términos de prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado*”.

Operacionalizar esta herramienta fructífera nos ayuda a profundizar sobre la capacidad de los jóvenes de inscribir y de hacer lo sagrado bajo las diferentes condiciones intra y extramuros que venimos describiendo, como también puede ampliar nuestro conocimiento sobre los

modos objetivos de habitar provisionalmente los espacios de creencias dentro del recinto penal. Al mismo tiempo, inferimos que las imágenes tienen relevancia por dos razones, por ser sustrato y vehículo de las prácticas de sacralización —con efectos diferenciales en los internos— y por el hecho de estar operando como marcadores espaciales en la dinámica profunda de construcción de fronteras. Las imágenes participan, junto con otros objetos espiritualmente marcados (Algranti, 2018) y con fuerzas inmateriales, de un entramado de relaciones causales. Bajo las condiciones ambientales referidas, este entramado moldea las prácticas de sacralización de los interlocutores. En estas condiciones, añadimos que la relevancia de las imágenes parece estar sustentada en los procedimientos técnicos empleados para su fabricación y en las prácticas de preservación que las mantienen con “vida”. En resumen, estas pinturas-altares vehiculizan poderes espirituales cuya intensidad de afectación se sustenta en los materiales usados, en la pericia técnica y en una estética que yuxtapone prácticas de sacralización. Las prácticas de sacralización y las imágenes guardan nexos significativos en la producción de lo sagrado. En base a lo analizado hasta aquí, podemos arriesgarnos a interpretar que el carisma de la imagen fortalece el trabajo individual de autogobierno que hacen los devotos sobre sí mismos para sobrellevar la pena. Es decir, un trabajo de racionalización del comportamiento para reducir los riesgos de la convivencia, los malos tratos, la “tentación” de fugarse y mitigar la angustia para “salir adelante” de este proceso liminal y así, “ganar la calle”.

Por otra parte, debemos detenernos en el

análisis de las apreciaciones estéticas para comprender algunos supuestos básicos que orientan el gusto por las pinturas murales y para profundizar sobre la dimensión expresiva de las prácticas de sacralización. Cabe preguntarse pues, si realmente existe algún tipo de apreciación estética sobre la calidad técnica y, en tal caso ¿Cuál sería el sentido del gusto que orienta la apreciación estética de estos devotos? En base a la experiencia etnográfica, los internos no reconocieron explícitamente algún tipo de virtuosismo técnico o pictórico que les haya exaltado al momento de presenciar las pinturas. Lo que lograron reconocer francamente fue la precaria técnica y la baja calidad de los materiales con las que están fabricadas. Incluso, todos los individuos consultados asumen confiadamente que fue un “pibe” o un “fiel” quien las pintó. Más allá de esta última afirmación, consideramos que existe un anonimato que evidencia el carácter colectivo, sucesivo y transitorio de todos los actores que cuidan las imágenes; preservación que depende de quién tenga mayor virtuosismo en la técnica del dibujo o simplemente, de que algún pibe “se anime” a dibujar. Por todo, afirmamos que la apreciación de las imágenes del santo está orientada por un sentido del gusto situacional, ambivalente y pragmático, dado que lo imperante es reforzarlas para “hacer que duren” ante el tiempo y que las prácticas de cuidado —que son a su vez prácticas de sacralización— sean ejecutadas con los instrumentos que se tienen al alcance inmediato. Como dijimos al comienzo, estos recursos materiales son crayones, lápices, temperas, esmalte sintético y fibrones. Reconociendo que el Gauchito “no está bien dibujado” y que pudiendo poner una

bandera, poster o estatuilla de mejor calidad o “más flama” ellos prefieren mantener “vivas” las dos pinturas porque “las hizo un pibe”; según lo expresado por Paisa: “la hizo uno de nosotros”. Entonces, las prácticas de cuidado no pretenden ser sofisticadas técnicas pictóricas por las cuales corregir la mala copia. Más bien, “cuidar” se manifiesta como una consagración particular y adecuada, que renueva la devoción por las cualidades excepcionales, al igual que revitaliza los vínculos grupales y las clasificaciones espaciales. En este sentido, estas prácticas encierran valoraciones morales flexibles que emergen de un imaginario difuso que se renueva y fortalece en los encuentros sociales cara a cara. Así como ocurre con los individuos, hay una serie de objetos clasificados moralmente que representan al cuasi grupo y que, además, se insertan en un sistema de objetos espiritualmente marcados que vehiculizan la experiencia numinosa.

Además de considerar que los murales pueden ser comprendidos como símbolos o señales que recrean y refuerzan maneras de categorizar grupos y espacios, es importante reconocer que estos murales no se reducen a meros portadores y medios de expresión de creencias. Los murales altares no solo encarnan el poder del santo, sino que objetivan los modos históricos de hacer lo sagrado por parte de un “pibe”, como también las prácticas y sentidos de los devotos que actualmente las mantienen con vida. Luego de analizar palabras y acciones, las imágenes y los pequeños espacios santuarios que ellas configuran, se sugiere que los objetos no estarían alienados de su propia historia; por el contrario, son objetos que cristalizan sentimientos y representaciones colectivas. Como resultado no

buscado de la acción de los devotos, poniendo en relación imagen y contexto, interpretamos que la práctica de restaurar o “mantener al gaucho con vida” implica una manera de perennizar y recrear tanto la memoria como la devoción. Las imágenes auráticas reúnen tiempos diversos que se interpenetran en una misma presencia. Como fuimos apreciando hasta aquí, la clave para comprender la relevancia de estas imágenes reside en las peculiares condiciones de detención y en los valores de la subcultura delictiva, donde irrumpen las cualidades imperfectas de una copia inscrita en la pared. Hasta aquí el objetivo fue abordar los sentidos religiosos y apreciaciones estéticas locales vinculadas con las prácticas de producción y mantenimiento que realizan los devotos. A continuación, estos sentidos y experiencias sensibles se pondrán en relación con los repertorios morales que regulan los comportamientos sociales y la producción-reproducción de fronteras espaciales.

“Nosotros no las borramos”: moralidad y lógicas espaciales

Para indagar en profundidad cómo los actores justifican sus posiciones y comportamientos asumidos frente a lo sagrado es preciso conocer los repertorios morales (Noel, 2012) usados para imponer, impugnar o respetar las clasificaciones y los límites espaciales. El primer dato que tenemos nos informa sobre la posición del director, ayudándonos a comprender cómo él evalúa y clasifica las imágenes pintadas del Gauchito Gil. Teniendo en cuenta su manifiesta adscripción a la religión católica lo hemos interpelado sobre el sentido de las

imágenes y sobre la posibilidad de borrarlas. En una primera instancia, sostuvo que “esos tipos de imágenes están prohibidas” y que “no está de acuerdo” con las mismas porque son “tumbeadas”; valoración moral que dentro del *argot* se refiere a todo aquello que es percibido como indebido, bajo, marginal y también a lo que es moralmente desagradable. A pesar de esto, en una segunda instancia de consulta, el director refiere que él se las “permite tener” porque “si se las borras es para quilombo, rompen las guindas [los internos]”. El hecho de no borrarlas se sustenta en que “están en los cuartos y es el espacio de ellos y no las ven las visitas de las fiscalías, asesores, secretarios de jueces” es decir, no están a la simple vista de los profesionales del Poder Judicial que cada tanto visitan la institución para evaluar las condiciones edilicias y para entrevistar a los detenidos. Luego, apelando a su creencia católica, se le preguntó si sacaría las estatuillas de las vírgenes que están en el hall de ingreso y respondió que “no, porque están lindas, quedan bien y acá la mayoría somos católicos”. Para reforzar estas justificaciones, también hizo hincapié en el sentido arraigado e instituido de las figuras de las vírgenes: “siempre estuvieron ahí [desde que se fundó la institución] y además en todos los penales hay como estas”. Inclusive, hizo mención a la relación que entabla “su institución” con Cáritas como algo necesario para “trabajar en red” y para que los internos puedan realizar tareas de asistencia comunitaria. Estas justificaciones de tipo administrativas y de gestión podrían estar conectadas con un sentido común más generalizado de raigambre católica-popular. Por ello, la presencia de las estatuillas de las vírgenes que identificamos

apenas ingresamos por la puerta principal de la institución, podría explicarse por el principio de clasificación que define lo que es legítimo de ser mostrado y lo que no. Paralelamente, cabe destacarse que el director también afirmó que las imágenes y la devoción de los internos hacia el Gauchito “les brinda apoyo” y los “fortalece”, por eso las acepta. Esto implicaría una postura ambivalente hacia el santo, que posee una doble interpretación: por un lado, el director desacredita las imágenes por considerarlas “tumbeadas” pero, por otra parte, las valora, ya que fortalecen los procesos de “cambio” vinculados a los valores convencionales de la sociedad. Al ser una postura ambivalente, la apreciación podría moverse de un parámetro a otro, según las circunstancias⁴.

La eliminación de las imágenes puede ser interpretada como un acto desacralizador que reclasifica el espacio. Así pues, con base en lo expuesto en los otros apartados, podemos inferir que tanto los internos como el director estarían reconociendo que dentro del sistema de objetos sacralizados hay jerarquías y posiciones establecidas donde las imágenes del santo se ubican de forma subordinada en lo que se refiere a lo normal y aceptable. Por ende, esta forma de clasificación abstracta e implícita se estaría objetivando en la marcación del espacio y en la jerarquización de lo que debe ser visible. Estas jerarquizaciones nos permiten tener otra vía de acceso indirecta al entramado de poder fluido, contradictorio y ambiguo que regula los regímenes de visualización de lo sagrado en un mismo espacio institucional.

Ahora bien, la legitimidad de tipo racional-burocrática que detenta el director y la sobreentendida apoyatura en el valor dominante e

instituido que se atribuye al panteón católico no son fuerzas de alcance absoluto. Es decir, la posición y el valor de mando que fundan la magnitud de las decisiones administrativas sobre los espacios encuentran ciertos límites, ya que no es equivalente administrar y tomar decisiones en los espacios públicos de mayor visibilidad (hall de entrada, oficinas administrativas, “pecera”, cocina, comedor, etc.) que en los espacios que son percibidos como privados y que pertenecen, circunstancialmente, a los internos. Las habitaciones, al ser clasificadas como espacios privados, imponen principios y límites morales que obligan al director a negociar y ceder. Entre otras cosas, mientras que él no ofenda estos principios borrando las pinturas integradas a los repertorios de los devotos, posiblemente se mantendrá —junto con la cooperación de los “jefes de guardia” y los profesionales— una gobernanza basada en un respeto recíproco y ambiguo hacia las cosas sagradas. Esta lógica eufemizada de las relaciones asimétricas se explica por la categoría nativa de “diplomacia” que utilizan los internos y el personal. Todas estas tensiones relacionadas con los espacios y con las formas de “diplomacia” y “respeto” ¿no encubren otras preocupaciones? El hecho de no borrar las pinturas ¿está relacionado con un temor implícito a ser castigado por el santo?

En la dinámica institucional, los repertorios disponibles son recreados de manera pragmática durante las interacciones diarias y también se hacen evidentes en las estructuras espaciales. Además, los repertorios morales otorgan a los individuos identificados como “católicos”, evangélicos, “devotos” y no creyentes un estatus social ambivalente que se ajusta en

parte a la estructura institucional. En términos generales, esto implica que, en el caso de los “pibes” que cumplen el rol de internos, deben participar adecuadamente en las actividades institucionales de manera “responsable”, respetando las normas formales de “no involucrarse en peleas”, “no consumir ni entrar drogas”, “no cometer delitos” y demostrar “respeto hacia las autoridades”. Los internos esperan de los trabajadores que no los presionen ni les falten el respeto (“verduguear”) frente a otros “pibes”, que la “gorra no haga la guerra” y que no los “empapele”⁵. Al final del día, estas posturas contradictorias se complementan en la medida en que ambas buscan sustentar el orden sin causar demasiados “quilombos”. Estos comportamientos, relativamente deseables y necesarios, se objetivan en una convivencia con diferentes grados de subordinación y sumisión al ideal de resocialización. Estos niveles similares de sumisión se corresponden con un ejercicio frágil y negociado de dominación que no puede basarse únicamente en la coerción, de manera similar a lo descrito y analizado en diversos estudios sobre contextos de encierro. Por lo tanto, la política de respetar y no destruir las pinturas “tumberas” del Gauchito Gil está en consonancia con estas normas de convivencia y repertorios morales que regulan la interdependencia mutua de los grupos. Es necesario destacar que los interlocutores leales al Gauchito no me han expresado ninguna objeción con respecto a las representaciones de los santos católicos y las vírgenes, ni han vinculado esas representaciones como parte de una estrategia de control, ni las han asociado a la creencia del director. Al contrario, cuando se les consultó sobre el tema mostraron temor

y respeto, relacionando esos objetos con el poder del santo como intermediario de Dios. Pero los dos internos “discípulos de cristo” se mostraron indiferentes hacia esas prácticas de sacralización, ya que *“la cultura material del evangelio se encuentra gobernada por un conjunto de reglas y enunciados alternativos, cuya idea rectora es la crítica protestante a todas las formas de idolatría y fetichismo”* (Algranti, 2015, p. 26). Para ambos, estas reglas y enunciados fuertemente contextualizados implican la creencia en el poder de la palabra de Dios para “restaurar” la vida trascendiendo esta fase del proceso penal. Para matizar más las formas de tipificación y categorización social, estos dos “pibes cristianos” ni siquiera son tildados de “hermanitos”, tal como sucede en los regímenes cerrados (Brardinelli y Algranti, 2013; Manchado, 2017; entre otros). En este estado ambiguo, las taxonomías no poseen igual poder clasificatorio, resultando menos precisas. Con sus matices y distintas particularidades, todas estas definiciones de la realidad y del espacio reflejan la interpretación intersubjetiva que los actores hacen de las condiciones institucionales. Sin buscarlo deliberadamente, todas las manifestaciones de espiritualidad mencionadas acaban siendo formas válidas e imperfectas de integración institucional.

Como se mencionó previamente, si bien los devotos destacan su conexión con las pinturas, en caso de que estas sean borradas, optarán por “utilizar cualquier otra imagen”. Esto se debe a que la “presencia”, la cercanía y la devoción son elementos indispensables que se alimentan de cualquier medio o material de apoyo. Aunque los murales altares sean importantes, la relación con el carisma del Gauchito no se

limita a esas producciones estéticas. A pesar de los obstáculos y limitaciones, es probable que el imperativo devocional, sus experiencias y significados se impongan y se transmitan a través de cualquier otra expresión cultural. Ya sea a través de un tatuaje, un dibujo o estampa adquirida, se continuará con el ritual de tocarlo y fumar varios cigarrillos frente a él. La naturaleza e intensidad de las prácticas de sacralización es fluida y dependerá de cómo cada individuo responda a los efectos de una prisionización ambigua y atenuada, y a la adaptación a un entorno libre. Bajo la meta institucional de ir ganando “progresiva autonomía” hasta obtener el estatus de “liberado”, esta liminaridad genera coerciones, tensiones y movimientos intestinos con los que se debe lidiar —haciendo uso de los recursos diferenciales que cada uno posee—. Teniendo en cuenta este delicado umbral sociopenal, interpretamos que las imágenes y las prácticas de sacralización se coproducen dinamizando las fuerzas que vuelven deseable lo normativo en la institución. En algún punto las pinturas auráticas son como un dispositivo que conjura la incertidumbre que produce la inestabilidad de un adentro-afuera ambiguo. La lógica espacial de la habitación junto con los objetos sacralizados son formas de protección, espacios mínimos de limpieza, orden, de dignidad, de apego ínfimo desde donde se puede ejercer control por lo “propio” y desde donde se puede reclamar, hasta se puede luchar, pero esa lucha se efectúa de un modo más solapado, menos cruento que en la institución total. Pero, advertimos que esto no debe interpretarse como un arraigo o un apego a la institución ya que todos quieren irse. En diálogo con los planteos de Rua (2016, p. 192) sobre las *“construcciones*

socio espaciales en el encierro”, aquello que les permite a los internos desarrollar un sentimiento de pertenencia es que todos pretenden recuperar la libertad, su familia y sus amores. Las categorías sociales estructuran la percepción del espacio, siendo experimentadas como si fuesen naturales y estimulan respuestas fisiológicas (Douglas, 1988). Tal como se buscó evidenciar en este artículo, hay tensiones porque existen expectativas divergentes sobre qué y cómo puede ser visibilizado algo. Tensiones e impugnaciones imbricadas estrechamente con la organización espacial, con las estrategias de adaptación y de control institucional. Simultáneamente, las divisiones y clivajes sociales nos informan del lugar físico designado a las imágenes numinosas, los objetos sagrados y en dónde deben realizarse determinadas prácticas de sacralización. Por ello, es lícito plantear que el espacio clasificado como “personal” o como íntimo dentro de las habitaciones pone un freno inhibitorio, una frontera moral a ciertas prácticas del gobierno institucional. Un límite que yuxtapone lo espacial con lo moral pero que no es absolutamente infranqueable ya que las diferencias y clasificaciones se construyen interactuando. Esta suerte de “respeto” por lo personal y por la devoción de los internos lo concibo como una forma de actualizar el ejercicio del gobierno. En pocas palabras, se estaría cediendo espacio para desarrollar una vida institucional acorde a los estándares mínimos de convivencia digna; cuestión que en última instancia perenniza la dominación y el estatus de los subordinados. Concesiones y respetos que no son efectuados como meros actos de bondad, de pura empatía y ecumenismo sino por razones de conveniencia política, ya que

los administradores están obligados a mostrar a los Jueces que “las cosas salen bien”. Sostener el orden y las apariencias es conveniente para todos los actores involucrados, que sin deseárselo se vuelven interdependientes. En suma, según las coyunturas, todos sacan provecho en distinta medida.

Con lo descrito y argumentado hasta aquí, apreciamos cómo las cosas sagradas operan en las fronteras y cómo el sistema de objetos es preponderante en la construcción de experiencias devocionales. La puesta en relación de las mercancías religiosas, las pinturas, los tatuajes, las prácticas y los significados nos ayudaron a comprender la dinámica compleja, ambigua y contingente en las que se producen la moralidad y las relaciones liminares de interdependencia.

Consideraciones finales

Hemos comprendido las pinturas altares como expresiones estéticas que advierten de un sentimiento de pertenencia religioso. La producción de imágenes y las tareas de mantenimiento son concebidas como prácticas de sacralización con las que se elaboran formas de integración, acentos y clivajes dentro de la población y con las que se establecen nexos y fronteras con el personal institucional. Bajo los factores institucionales expuestos, las imágenes altares y las prácticas de sacralización no son accesorios o epifenómenos, son dimensiones de la vida religiosa que traban correlación con lógicas estéticas, aspiraciones y con repertorios morales más amplios que son corporizados y actuados por los sectores populares. Por ello, queda en evidencia cómo la situación de semi libertad constriñe y habilita las experiencias

devocionales de los seres liminares. A lo largo del trabajo, apreciamos cómo dichas imágenes poseen rasgos singulares en sus diseños, siendo el producto de sensibilidades y gustos estéticos situados—parcialmente implícitos— que definen qué y cómo deben mostrarse las cosas dentro de la economía visual. En este sentido, las lógicas espaciales y los repertorios morales se articulan de modo flexible permitiendo que los *seres liminares* actúen, recreándolos de la mejor manera posible en función de los dilemas y las circunstancias.

Dentro de las habitaciones, estos espacios íntimos que pueden ser activados con las *prácticas de sacralización* cada vez que sea necesario dependiendo de los dramas y obstáculos diarios. Lo expuesto evidencia la positividad de la pragmática espiritual de este grupo de internos para crear espacios relacionales e intersubjetivos constitutivos de la experiencia devocional; pragmática que les permite otorgar sentido e interpretar la experiencia conflictiva y ambigua de semi libertad.

Por último, se mostraron algunas tensiones sociales sobre qué, cómo y en dónde pueden ser visibilizadas las materialidades religiosamente marcadas dentro del espacio institucional. Sin embargo, en esta economía visual sobre lo que muestra públicamente las creencias y las cosas se complementan sin mezclarse. El catolicismo que se muestra en público, el Gauchito Gil que se muestra en privado y el “evangelio que se vive” son expresiones carismáticas que están moralmente jerarquizadas, pero se complementan en el marco de un reconocimiento institucional ambivalente que las integra sin confundirlas, resaltándola importancia que tiene la “fe” en esta fase final del castigo. En

definitiva, la tolerancia y el “respeto” por la “fe” del “pibe” integran la tarea de gobernar mediante las negociaciones sobre cómo y dónde deben habitarse las creencias. En efecto, mirando a través de lo material encontramos que la división de las posiciones jerárquicas y subalternas entre actores sociales sirve de modelo para las formas de clasificación, diferenciación y valoración que se proyectan en los órdenes espaciales.

Notas

¹ Según los datos a los cuales tuvimos acceso, estas caratulas principalmente son: Homicidio, Homicidio agravado, Robo, Robo agravado con o sin tentativa de homicidio y Robo agravado en poblado y en banda.

² En los estudios recientes hallamos experiencias que abarcan desde los pabellones evangélicos (Andersen, 2012) y sus disputas con la iglesia católica (Algranti, 2013), pasando por la construcción del orden social carcelario a partir del “dispositivo religioso evangélico pentecostal” (Manchado, 2016 y 2019), las formas de protección y cuidado (Krmptotic y Vallejos, 2018), el estudio de las resistencias a los modelos de orden carcelario y espiritual que proponen los evangélicos (Manchado, 2017) hasta las implicancias de los programas de rehabilitación confesionales para jóvenes (Míguez, 2000 y 2002). Incluso, destacamos el aporte epistemológico de Gialdino (2017) para asir los distintos aportes y resultados de las investigaciones sobre religión en contextos de encierro.

³ Si bien el Gauchito Gil tiene circulación masiva, siendo transversal y diferencialmente

reapropiado por un segmento de la clase media e incluso, por algún custodio de la institución, tal como se mostrará, en este contexto al santo se le proyectan categorías de la moral convencional y del orden legal. Por ello, en el discurso institucional las imágenes son asociadas a la moralidad del mundo delictivo (Míguez, 2012) y con lo “tumbero”, por tanto sugiere un vínculo con lo desacreditado, lo desviado y peligroso que hay que transformar con intervenciones y discursos especializados.

⁴A modo de hipótesis, esto podría estar vinculado a las características ambivalentes y liminares del mito de origen del santo. La ambigüedad del santo atrae a devotos de diferentes clases sociales y a jóvenes adultos catalogados como infractores de la ley. En este caso, el Gauchito es un fenómeno relacional cuyo significado está relacionado con el género, la edad y la clase social. Al ser ambiguo, vehiculiza tanto los valores convencionales como los del crimen. Considerando esta “moral dualista” (Míguez, 2012, p. 53), cualquier devoto podría solicitarle al santo protección, prodigios y éxito en un robo, así como también el milagro del amor correspondido.

⁵ El etnónimo “empapelar” o “mandar tinta” se utiliza para describir los informes elaborados por los equipos técnicos y directivos, en los cuales se exponen las faltas cometidas por los internos ante los Juzgados. Siguiendo la perspectiva de Foucault (2008), esto implicaría las “reglas del juego” y los “juegos de verdad” que se establecen a través de los informes entre esta institución y el sistema judicial.

Bibliografía

Algranti, J.

2015 “Consumos rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito”. *Andamios*, 13 (32), pp. 331-356.

Algranti, J.

2016^a “Pentecostalismo(s) y ciencias sociales: el estado de la cuestión. No olvidar las bases sociales de la experiencia religiosa”. *Diversa. Red de estudios de la diversidad religiosa en la Argentina*.

Algranti, J.

2016^b “Modelos de orden, modelos de juego. Notas para una sociología del gusto religioso”, *Estudos de Religião*, 30 (1), pp. 145-164.

Algranti, J.

2018 “Objetos en acción. Estudio sobre instituciones, consumo y cultura material en el neo-pentecostalismo argentino”, *Estudios Sociológicos*, 36 (107), pp. 393-416.

- Algranti, J., Ruffa, J. y Monjeau Castro, C.
2020 “El gusto por las cosas religiosas. Aproximaciones cuantitativas al consumo de bienes”, *Sociedad y Religión*, 55 (30), pp. 2-26.
- Andersen, M. J.
2012 “Los pabellones evangelistas en las cárceles del Servicio Penitenciario Bonaerense. Antagonismos entre las perspectivas micro y macrosociológica en el estudio de la prisión”. *Grupos sobre estudios del sistema penal en argentina y derechos humanos. Universidad Nacional de Buenos Aires*, 1, 188-205.
- Ameigeiras, A.
2008 *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la argentina*. Universidad Nacional General Sarmiento.
- Brardinelli, R. y Algranti, J.
2013 *La re-invencción religiosa del encierro*. Argentina. Ediciones del CCC.
- Castro, M., Cueto, R. y Eiman, S.
2020 “Estéticas sagradas: prácticas de sacralización de materialidades en espacios domésticos”. *V Jornadas de Investigadorxs en Formación IDES*.
- Ceriani, Cernadas, C.
2017a “Miradas blasfemas. Arte, religión y espacio público en las fronteras del secularismo argentino”. I. Dias de Oliveira, M. Aubree y E. Pace (eds). *Fundamentalismos religiosos, Cultura E Sociedade*. Fronte Editorial.
- Ceriani, Cernadas, C.
2017b “Estéticas de la pertenencia: el fenómeno francisco en la cultura visual argentina”. En: Roldan y A. Frigerio (eds) *Francisco: el impacto de su pontificado en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Douglas, M.
1988 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Ed. Alianza Editorial.
- Foucault, M.
2008 “Primera conferencia”. En: *La verdad y*

- las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Gialdino, M. R.
2017 “Aportes epistemológicos para enmarcar el estudio de la religión en contextos de encierro”, *Sociedad y Religión*, 27 (48), pp. 300-320.
- Goffman, E.
2012 *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Madrid: Amorrortu.
- Irisarri, V. y Viotti, N.
2020 “¿Más allá de la distinción? La reproducción de diferencias sociales y los regímenes de objetos-personas”, *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, (88), pp. 207-223.
- Krmpotic, C. S y Vallejos, A. V.
2018 “Gobernanza pentecostal en una unidad carcelaria de Buenos Aires (Argentina)”, *Mitológicas*, (32), pp. 51-70.
- Manchado, M.
2016 “Reciprocidades y gubernamentalidad tras la inserción del dispositivo religioso en cárceles de mediana y máxima seguridad de la provincia de Santa Fe (Argentina)”, *Revista de Antropología Social*, 25 (1), pp. 35-60.
- Manchado, M.
2017 “Caretas y pecadores. Ajustes secundarios, gubernamentalidad y pentecostalismo en las cárceles santafesinas”, *Sociedad y religión*, 27 (48), pp. 191-213.
- Manchado, M.
2019 “No nos gusta que vengan a manejarnos ellos el pabellón”. Religiosidad, autonomías y desconfianza en la gestión del orden carcelario en Argentina, *Etnografías contemporáneas*, 5 (8), pp. 13-34.
- Martín, E.
2003 “‘Religiosidad popular’: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina”, *Estudios sobre religión*, 6 (15), pp. 1-22.

- Míguez, D.
2000 “Conversiones Religiosas, Conversiones Seculares. Comparando las Estrategias de Transformación de Identidad en Programas de Minoridad e Iglesias Pentecostales”, *Ciencias Sociales y Religión*, 2 (2), pp. 31-62.
- Míguez, D.
2002 “Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes”, *Religião e Sociedade*, 1 (22), pp.21-56.
- Míguez, D.
2008 *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Buenos Aires: Biblos.
- 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*, 1 (22), pp. 45-63.
- Menezes, R.
2011 “Imagensagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos”, *Horizontes Antropológicos*, 17 (36), pp. 43-65.
- Mouzo K.
2014 “Actualidad del discurso resocializador en argentina”, *Revista Crítica Penal y Poder, Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos Universidad de Barcelona*, (6), pp. 178-193.
- Noel, G. D.
2012 “De los Códigos a los Repertorios: Algunos Atavismos Persistentes Acerca de la Cultura y una Propuesta de Reformulación”, *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 3 (2).
- Puglisi, R.
2018 “Materialidades sagradas: cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica”, *Ciencias Sociales y Religión*, 20 (29), pp. 41-62.

Puglisi, R y Ceriani Cernadas, C.

2021 “Las formas materiales de la vida religiosa.

Cuerpos, objetos y patrimonios en dos movimientos cristianos de Argentina”. En: *Prospección religiosa en el Cono Sur: Mercantilización, materialidades y creencias*. Santiago: Ediciones Crann.

Romero Miranda, L. A.

2019 “Prisionización: estructura y dinámica del fenómeno en cárceles estatales del sistema penal chileno”, *URVIO. Revista Latinoamericana De Estudios De Seguridad*, (24), pp. 42–58.

Rúa, L M.

2016 “Construcciones socioespaciales en el encierro: la cárcel Bellavista”, *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 25 (1), pp. 171-194.

Turner, V.

1977 “Variations on a theme of liminality”. En: Falk Moore, S, Myerhoff, B y Van Gorcum, U. (eds) *Secular ritual*. The Netherlands: Van Gorcum.