

# Crianza de imperios Clase, blanquitud y la economía moral del privilegio en América Latina

---

ANA RAMOS-ZAYAS



## **Crianza de imperios**

DOI: 10.54871/ca23c10i

Ramos-Zayas, Ana

Crianza de imperios : clase, blanquitud y la economía moral del privilegio en América Latina / Ana Ramos-Zayas. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Guadalajara : CALAS, 2023.

Libro digital, PDF

Traducción: Sofía Maranesi

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-813-551-9

1. Historia. 2. Análisis Político. I. Título.

CDD 300

Otros descriptores asignados por CLACSO:

América Latina / Crianza / Economía / Vida cotidiana / Soberanía / Élités

Corrección: Rosario Sofía

Maquetado: Paula D'Amico

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro

Traducción: Sofía Maranesi

# **Crianza de imperios**

Clase, blanquitud y la economía  
moral del privilegio en América  
Latina

**Ana Ramos-Zayas**





**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### **CLACSO - Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Directora Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

### **Equipo Editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory y Marcela Alemandi** - Producción Editorial



**Librería**  
Latinoamericana  
y Caribeña de  
**Ciencias Sociales**

### **CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

*Crianza de imperios* (Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2023).

ISBN 978-987-813-551-9



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

### **CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <[clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar)> | <[www.clacso.org](http://www.clacso.org)>

# Índice

Agradecimientos .....	7
La crianza de imperios y la economía moral del privilegio en Brasil y Puerto Rico.....	15
La sensación de Ipanema. Historia social y estructura del sentimiento de Río de Janeiro .....	73
La crianza de El Condado. Historia social y materialidad inmaterial en San Juan.....	115
La blanquitud desde adentro. Interioridad, personalidad y crianza de las élites.....	161
Educación la blanquitud. Amistades adultas, desventura social y el privilegio de elegir la raza .....	211
La familia extensa. Jerarquías íntimas e imaginarios ancestrales.....	257
Desigualdades afectivas. Trabajadoras del cuidado de los niños y consumos de la negritud por parte de las élites .....	301
Epílogo.....	349
Bibliografía .....	375
Sobre la autora.....	401



## Agradecimientos

Mi interés por la crianza, la soberanía y la élite latinoamericana surgió de forma despareja e indirecta, en las inesperadas intersecciones de caminos personales y académicos. Comencé el trabajo de campo para *Crianza de imperios* después de pasar una década aprendiendo acerca de las vidas en Newark, Nueva Jersey, de migrantes brasileños de clase trabajadora y puertorriqueños nacidos en Estados Unidos, y siguiendo el retorno de jóvenes brasileños y puertorriqueños a las tierras ancestrales de sus padres. Había sido madre poco tiempo atrás y me movía cada vez más entre distintos círculos de padres en Brasil, Puerto Rico y Estados Unidos, lo que hizo que me diera cuenta de lo mucho que las ambiciones de crianza y las aspiraciones de soberanía se reflejaban unas a otras. Para las élites latinoamericanas, como las que se retratan en este libro, la cercanía al poder transforma las ambiciones parentales y las aspiraciones de soberanía en prácticas cotidianas de creación de lugares, inequidades afectivas y disposiciones del mundo interior. Eso es lo que me propongo documentar en esta etnografía, un trabajo realizado a lo largo de más de seis años y posibilitado por muchas personas.



Agradezco a los individuos cuyas voces aparecen en esta etnografía, quienes tuvieron la generosidad de brindarme su tiempo y trabajo emocional, presentarme sus vidas y a sus seres queridos, y compartirme sus mundos interiores y rutinas cotidianas en el transcurso de mis años de trabajo de campo en Brasil y Puerto Rico. Durante la elaboración de esta etnografía se forjaron algunas amistades inesperadas, a medida que los interlocutores se fueron convirtiendo en colaboradores inconscientes y me permitieron presenciar momentos vulnerables de sus vidas, así como analizar su continua ambivalencia acerca del lugar privilegiado que ocupan en el mundo. En cumplimiento de promesas de anonimato y confidencialidad, no nombraré a estos interlocutores. Sin embargo, quiero asegurarles que aprecio su voluntad de hacerme parte de sus viajes, mediante los cuales buscaban resolver la disonancia y los múltiples conflictos causados por la tarea presuntamente noble de apoyar a sus hijos, sus barrios y sus países.

Cuando no me encontraba presente de forma física en el campo, me desempeñaba como miembro del cuerpo docente del Baruch College de la City University of New York [CUNY], donde estuve al frente de la cátedra Valentín Lizana y Parragué de Estudios Latinoamericanos, y en el Graduate Center de esa misma universidad, donde estuve afiliada al Center for Latin American, Caribbean, and Latino Studies [CLACLS] y al departamento de Psicología Social Crítica. En el Graduate Center, quiero agradecer a Michelle Fine, Setha Low y el claustro del programa de Psicología Social Crítica, quienes me abrieron las puertas del departamento de Psicología a pesar de que mi área fuera la antropología; a Dana-Ain Davis, directora del Center for the Study of Women and Society, cuya comprensión del potencial no desarrollado de la antropología me da esperanzas; a Arlene Torres, quien sigue comprometida con la identificación de situaciones de discriminación contra docentes latinx en la CUNY; y al equipo del CLACS, por haber recibido mi trabajo con tanto entusiasmo. En Baruch, quiero agradecer a Sandra Nieves, asistente administrativa del departamento de Estudios Afroamericanos y Latinoamericanos, quien fue siempre honesta y amable y demostró una gran dignidad,

incluso cuando adinerados donantes sudamericanos criticaron su español nuyorriqueño de clase trabajadora y no quisieron que se la incluyera en la mesa del almuerzo. Hizo que una serie de años difíciles en un lugar difícil fueran más tolerables, algo por lo que siempre estaré muy agradecida. Con el tiempo, me beneficié del apoyo inquebrantable de Katherine S. Newman, mi extutora de tesis y el mejor ejemplo de cómo debería realizarse una mentoría. También agradezco la cálida guía y las ocasionales críticas constructivas de Micaela di Leonardo a lo largo de las últimas décadas.

En el otoño de 2016, después de casi dos décadas enseñando en instituciones públicas, acepté un cargo en la Universidad Yale, en donde actualmente soy profesora de Estudios Americanos; estudios de la mujer, el género y la sexualidad; y etnia, raza y migración. Agradezco a mis colegas de cada uno de estos excepcionales programas, así como aquellos asociados con el Center for the Study of Race, Indigeneity, and Transnational Migration y La Casa. Quiero destacar el liderazgo de Alicia Camacho-Schmidt, Inderpal Grewal, Matthew Jacobson y Stephen Pitti. Siempre supe que conocería mentes brillantes y docentes talentosos en esta nueva aventura, pero haberme encontrado también con su calidez, solidaridad, compromiso con la justicia social y humildad fue una sorpresa maravillosa. Como etnógrafa, aprecio la oportunidad de trabajar junto a Aimee Cox, Kathryn Dudley y Eda Pepe para fortalecer y “reencantar” la antropología en Yale y más allá. Mis estudiantes en Yale son similares a los extraordinarios estudiantes que conocí durante mis años en Rutgers y CUNY: energéticos estudiantes de color, hijos de inmigrantes, de clase trabajadora y, en algunos casos, indocumentados, con una convicción y dedicación únicas respecto de la justicia social. Sin importar en qué institución me encuentre, esos estudiantes de grado y posgrado me siguen haciendo sentir como la persona más afortunada del mundo cuando entro al aula, ya sea en Rutgers, CUNY o Yale.

El taller *Whiteness in the Americas* funcionó como un hogar intelectual para este proyecto en el transcurso de los últimos cinco años. En especial, agradezco el apoyo incondicional, la calidez fraternal y

el perspicaz compromiso intelectual del coorganizador del taller, mi compadre Carlos Vargas-Ramos. Estoy enormemente agradecida por los comentarios, el aliento y el respaldo que recibí tanto de él como de otros miembros del WIA: Jillian Báez, Hal Barton, Ulla Berg, Hugo Cerón-Anaya, Milagros Denis, Zaire Dinzey-Flores, Melissa Fischer, Henry Franqui-Rivera, Daniel HoSang, Aldo Lauria-Santiago, Hilda Lloréns, Katherine López, Airín Martínez, Geisa Mattos, Tshombe Miles, Suzanne Oboler, Yadira Pérez, Edgar Rivera Colón, Patricia Silver, Stanley Thangaraj, Juan Usera, y Anahí Viladrich. Rubén Gaztambide-Fernández, John Jackson y Shamus Khan fueron oradores invitados en diferentes eventos del WIA e importantes interlocutores para este proyecto. Victoria Stone y Ana María Becerra se encargaron de las tareas administrativas y ayudaron a organizar la conferencia de *Whiteness in the Americas*, inspirada por el taller, en el Graduate Center de la CUNY en 2014. Quiero agradecer en especial a mi querida hermana-amiga, excepcional coautora y alma gemela intelectual Ulla Berg, quien termina mis frases (y yo las de ella), a veces hasta literalmente, y quien nos mantuvo conectados internacionalmente mientras viajábamos a Buenos Aires, París, Bogotá y Cali para derribar las fronteras de la academia estadounidense. Rachel Sherman y Patricia de Santana Pinho aportaron inteligentes lecturas y comentarios que fueron fundamentales para ayudarme a reflexionar sobre algunos obstáculos a los que me enfrenté en el camino. De manera similar, los estudiantes de *Branquitude* y *Anti-Racismo*, un curso que enseñé con Geisa Mattos en la Universidade de Ceará en Fortaleza, me dieron el empuje final y la inspiración que me conectó aún más profundamente con este proyecto. El Whitney and Betty MacMillan Center for International and Area Studies de Yale proporcionó el financiamiento para los últimos viajes de seguimiento a Brasil y Puerto Rico.

Presenté algunas partes de este libro en distintos foros en Estados Unidos y otras partes del mundo, pero los dos más destacados fueron organizados por el grupo activista brasileño *Brazilian Resistance against Democracy Overthrow* en Nueva York [BRADO-NY]

y por el programa de Estudios de la Mujer en Jawaharlal Nehru University [JNU] en Nueva Delhi. Debarati Sen y Mallarika Sinha Roy se encargaron de organizar la visita a JNU, donde surgió una pregunta que todavía sigo pensando: ¿Podemos rescatar al cuidado personal y el bienestar del reino del privilegio? En el evento de BRADO, entre migrantes brasileños de clase trabajadora de la Ciudad de Nueva York, la pregunta más destacada fue: ¿Podemos rescatar a Brasil de su descenso, al parecer inminente, hacia el fascismo? No estoy segura de haber abordado adecuadamente ninguna de estas preguntas del público en esta obra, pero sigo reflexionando acerca de ambas, y hay otro trabajo en desarrollo que involucra algunos de esos proyectos políticos que persisten más allá de este libro. Quiero agradecer a los académicos, activistas y participantes que asistieron a esos dos eventos.

Valêria Araújo, Ana María Becerra y Tiffany Medina llegaron a mi vida cuando necesitaba ayuda desesperadamente con varias tareas, desde la transcripción de numerosas entrevistas en español y portugués hasta la elaboración de ilustraciones y mapas y la investigación de archivos periodísticos en Brasil, Puerto Rico y otros lugares. Estoy convencida de que no hay nada que estas jóvenes mujeres no puedan hacer. En sus otras vidas, son talentosas compositoras musicales, artistas gráficas, blogueras de viajes, creadoras de álbumes de recortes, madres dedicadas, y el centro de gravedad de sus familias y comunidades. Admiro su compromiso con la búsqueda de sus pasiones y me alegra considerarlas las hermanas menores que nunca tuve. Jeannette Zaragoza De León, Oscar Blanco-Franco y Thomas Abraham tomaron algunas de las fotos de esta etnografía, y Francisco Javier Sánchez ubicó importantes documentos de archivo relacionados con El Condado. ¡Gracias a todos ellos por venir al rescate!

Aunque solo trabajé algunos meses con la editora Gisela Fosado y la editora asociada Alejandra Mejía, su profesionalismo, entusiasmo, energía y habilidad me ayudaron a entender por qué Duke University Press tiene tan buena prensa. Ellen Goldllust, editora de proyectos en Duke, me reconfortó y me rescató varias veces en las

etapas finales de este proyecto. Me siento privilegiada de haberles confiado este manuscrito a ellas y al resto del equipo de producción y edición en Duke.

Mi familia, nuclear y extensa —por nacimiento, matrimonio o elección— es mi mundo. Como hija única, siento un amor especial por mis hermanos políticos, Premila Hoon y Peter Abraham, y sus compañeros, Harry Baden-Powell y Lavinia Abraham. Junto con nuestros sobrinos, Jayant Hoon y Alok Abraham, y mi maravilloso hijastro, Christopher Abraham, hacen que las distancias entre nuestros hogares intercontinentales parezcan menores. Del mismo modo, los Fernandes, D'Souzas, Farias y Alnemris de Nueva Jersey y Pensilvania nos permiten juntarnos en días festivos y nos agasajan con su hospitalidad y los más deliciosos platos indios. Agradezco siempre, todos los días, contar con mis comadres Ana María Becerra y Aixa Cintrón, con la compañera de Aixa, Julia Burch, con mis sobrinas, Ino y Amelia Cintrón-Burch, y con mis sobrinos, los mellizos increíbles Michael y Daniel Patino Becerra, además de mis hermanos por elección, Carmen Benet, Oscar Blanco-Franco, Clara Castro-Ponce y Raúl Perales. Julia Burch recibe una mención especial por haber leído todo el libro (¡dos veces!) y por sus cruciales sugerencias editoriales.

Mi familia tan unida de Puerto Rico —mi mamá, Ana Hilda; mi papá, Vicente; mis tías y tíos, Manuel y Yolanda, y Magaly y Javier— son la motivación de todo lo que hago. Mientras escribía esta etnografía, el huracán María prácticamente destruyó nuestra isla y sacó a la luz las marcadas desigualdades sociales que siempre supimos que existían. Esos pocos días en los que no tuvimos noticias de mis padres fueron horribles, y todos los meses que pasaron sin electricidad resultaron insoportables. Si esto fue aterrador para los miembros de mi familia, que viven en edificios sólidos en la zona metropolitana de Santurce, no puedo imaginar la desesperación de los puertorriqueños de las regiones más pobres y rurales del país. Si “Puerto Rico se levanta”, como dice el eslogan, ese *levantarse* solo sucederá cuando sanemos el trauma persistente, cuando examinemos

de forma crítica el contexto colonial que nos trajo a este punto, y seamos capaces de imaginar un futuro en nuestros propios términos. Casualmente, cerca de la época del huracán María, otro tipo de amenaza y trauma se apoderó de Brasil, cuando la extrema derecha se extendió por el país y el fascismo asomó su desagradable cabeza. Esos procesos, todavía en desarrollo, de trauma y sanación subrayan de forma tácita esta etnografía.

Mi compañero de vida, Thomas Abraham, se vio tan afectado por el huracán y por el tratamiento posterior que recibieron los puertorriqueños como yo. Aunque es indio de nacimiento, ama Puerto Rico y lo adoptó como un hogar. Nos llevó a protestas, organizó la recolección de provisiones, propuso brigadas de estudiantes, repartió comida y filtros de agua en Yabucoa y fue un hijo cariñoso para mis padres durante ese espantoso período, así como un gran apoyo para mi familia extensa a lo largo de la última década. Su integridad, la forma en que se hace presente y se alza a favor de los demás, su excepcional inteligencia, su modestia y su forma de ser como padre siguen haciendo que me pregunte: ¿Cómo tuve tanta suerte? Quizás nuestro mejor proyecto conjunto, y la fuente de nuestros propios dramas y ansiedades relacionados con la crianza, sea nuestro audaz, pícaro e ingenioso hijo, Sebastián Abraham-Zayas. Cuando hice mi primer viaje de trabajo de campo, Sebastián, de apenas dos años, usó el español para comunicarse con sus docentes y compañeros de habla portuguesa en la guardería en Brasil y se adaptó a las distintas exigencias de mi trabajo en Puerto Rico. Además, se convirtió en el principal observador de las lagunas y playas de Ipanema y El Condado, de los parques y patios de juegos de los barrios, y en un amante de los *sucos de manga*, *brigadeiros* y empanadillas de pizza, todo con la confianza de un etnógrafo experto.

Por último, dedico este proyecto a aquellos brasileños y puertorriqueños, amigos, parientes y desconocidos, que siguen imaginando en qué nos podríamos convertir, precisamente porque nunca olvidan. Esto es lo que significan las 4.645 muertes en Puerto Rico y el año 1964 y sus consecuencias para Brasil en las dedicatorias de este libro.



## La crianza de imperios y la economía moral del privilegio en Brasil y Puerto Rico

En marzo de 2016, la foto de una *babá* (niñera) uniformada y de piel oscura, caminando detrás de una pareja de brasileños blancos y empujando un cochecito con dos gemelos bebés por Ipanema, cautivó a los medios de Brasil. La pareja, vestida con los colores de la bandera del país, participaba junto a la niñera de una de las primeras marchas en contra del Partido dos Trabalhadores (PT, o Partido de los Trabajadores), que unos meses más tarde llevaría a la destitución de Dilma Rousseff, la presidenta elegida democráticamente. Tiempo después, la niñera de la foto sería identificada como Maria Angélica Lima, una mujer de cuarenta y cinco años que trabajaba como *babá folguista* (niñera de fin de semana) de los hijos de Carolina Maia Pracownik y su marido, Claudio Pracownik, vicepresidente de Finanzas del Flamengo, un equipo de fútbol de Río.

La ironía detrás de la foto de una adinerada familia de Ipanema que lleva a la niñera a una manifestación contra el PT, un partido que durante más de una década fue responsable de, entre otras cosas, establecer la legislación que protegía los derechos laborales de las



niñeras y el personal doméstico, no pasó desapercibida. Luego, los medios entrevistaron a Carolina, la empleadora, y a Angélica, la niñera. “Salí a la calle con toda mi familia, ¡y volvería a hacerlo! Aunque a otros este país les parezca bueno, para nosotros no lo es. Salimos a protestar contra toda esta vergonzosa corrupción”, declaró Carolina, quien dijo estar “impactada y atemorizada” por la violencia de los críticos que la consideraban una clásica *dondoca* (mujer arrogante y superficial). Carolina defendió su decisión de pedirle a Angélica que llevara un uniforme de niñera completamente blanco, una fuente de polémica en Ipanema en aquel momento:

Muchas profesiones tienen “códigos de vestimenta”: doctores, enfermeros, porteros. ¿Por qué las niñeras, que ahora son una profesión regulada, no podrían vestirse de blanco para transmitir paz a los niños que cuidan? Ese argumento sobre la discriminación es inaceptable. Como dicen: el prejuicio está en los ojos del que mira.

Como parte de una respuesta compartida en su página de Facebook y reproducida en otros medios de comunicación, Carolina declaró: “Mis hijos reconocen mi aroma, la calidez de mis abrazos, mi sonrisa de aprobación. En nuestro hogar, las conversaciones son afectuosas y los debates son inteligentes y estimulantes” (“Patroa de foto polémica”, 2016). En los meses posteriores a la manifestación, Brasil atravesó una polarización cada vez más intensa respecto de cuestiones amplias, diversas y contradictorias internamente, un proceso que culminó en marchas opuestas, a favor y en contra de la destitución de la presidenta Dilma Rousseff en 2015 y del encarcelamiento del expresidente Luiz Inácio “Lula” da Silva como parte de la investigación “anticorrupción” del caso Lava Jato (capítulo “La sensación de Ipanema”).

*Figura 1.1. Una niñera uniformada acompaña a una pareja de Ipanema y a sus hijos en una manifestación contra el Partido de los Trabajadores, marzo de 2016.*



Foto: João Valadares / Correio Braziliense / Da Press.

A más de 5.000 kilómetros (3.242 millas) de la manifestación política de Río, en El Condado, un barrio pudiente de San Juan, Puerto Rico, Tony Fortuño Vernet observaba: “Vivir en El Condado es también una parte importante de cómo desarrollamos la crianza”. Mariblanca Giusti, la esposa de Tony, agregó: “No todos pueden crear un buen entorno para sus hijos, exponerlos a la naturaleza, estar al aire libre, en lugar de sentarlos frente a una pantalla. En El Condado ese estilo de vida más sano y activo está integrado a la vida cotidiana”. Cuando Tula, una mujer dominicana de piel oscura que trabajaba simultáneamente como criada y niñera, pasó cerca, Mariblanca señaló: “Es lo que le digo a Tula, porque sus nietos viven frente a la televisión. ¡Hay que llevarlos afuera, al parque, al aire libre!”. Tula respondió algo como: “Lo intento, lo intento, pero no me hacen caso”, mientras cargaba una pila de ropa limpia. Mariblanca y Tony casi parecían hermanos: ambos eran altos y atléticos, con un bronceado permanente. En el transcurso de mis años de trabajo de campo, insistieron

en que estos indicadores obvios de riqueza material y un estilo de vida lujoso “no significaban nada” para ellos. Lo importante era su desarrollo emocional y sus viajes espirituales, mientras se preocupaban por su país y la crianza de sus hijos. Mariblanca explicó:

Durante mi primer embarazo, también comencé a interesarme por la espiritualidad oriental, me certifiqué como profesora de yoga. Quería cambiar mi vida. Nuestro país está en crisis y es en parte una crisis de valores. Esto exige una transformación, de parte de todos, desde adentro.

La economía moral de la riqueza, implícita en los comentarios de Mariblanca, desafiaba los ideales modernistas del desarrollo tecnológico e industrial intensificado, la centralidad del materialismo y el consumo, y el valor incondicional de todo lo que fuera occidental. En cuanto consumidores minimalistas, padres como Mariblanca corporizaban una versión de las políticas nacionales de austeridad además de una subjetividad de la esta; al mismo tiempo, recurrían a una narrativa neoliberal de la austeridad para lamentar los males del consumo “irresponsable” de sus subordinados y lo vinculaban con debates sobre la deuda nacional, la seguridad social y el medioambiente. Esta ética de las personas sensatas (ser *peessoas despojadas* en Ipanema y *gente sencilla* en El Condado) estaba estrechamente relacionada con cambios en las perspectivas legales y hemisféricas respecto de la raza y la “diversidad”, y con un desprecio general hacia el comportamiento de los consumidores de los mercados masivos. Mientras que el trabajo doméstico, tanto en Brasil y Puerto Rico como en el resto del mundo, sufrió transformaciones considerables en el último siglo, la forma social que adopta hoy en día en Ipanema, El Condado y, quizás, otros barrios de las élites liberales, fue moldeada poderosamente por prácticas de “crianza” que se encuentran en evolución y que asignaban una virtud moral incluso a las relaciones afectivas más profundamente desiguales con subordinados.

Hay muchos puntos de vista desde los que podríamos analizar la foto de Ipanema y la conversación en El Condado. En esta etnografía, pongo la lupa sobre los padres blancos y adinerados que

residían en lo que son, con toda probabilidad, dos de los barrios más exclusivos de Brasil y Puerto Rico, respectivamente. A través de una economía moral construida sobre la base de prácticas afectivas y un discurso anticonsumista y antimaterialista, el cultivo de la mente, entornos centrados en la infancia e interpretaciones cotidianas de las crisis nacionales y la necesidad de la austeridad, estas élites urbanas de América Latina alteraron sus barrios y ciudades, al tiempo que efectuaron cambios en los paisajes físicos, las estructuras de sentimiento y los procesos de integración, segregación y vigilancia. Sin embargo, un factor más significativo es que estos padres latinoamericanos de clase alta —como las élites brasileñas y puertorriqueñas del pasado— colaboraban con las máximas del imperio estadounidense. *Crianza de imperios* muestra la forma en que las subjetividades y prácticas de crianza de las élites urbanas en Brasil, Puerto Rico y, posiblemente, en centros urbanos liberales por toda América Latina y el Sur Global, forjan sociabilidades y afectos nacionales centrados en la infancia y proporcionan justificativos morales para la desigualdad que complementan las intervenciones hemisféricas políticas, financieras y militares de Estados Unidos.

Es posible que *Crianza de imperios* no se parezca a la etnografía del imperio, el colonialismo o la soberanía que imaginarían la mayoría de los lectores. Sin embargo, el proyecto se propone ir más allá de los imaginarios convencionales del imperio y la soberanía para comprender cómo las formas hemisféricas de control e influencia se afianzan en el entramado de la vida cotidiana, las aspiraciones parentales y las rutinas. Como agentes del imperio, los padres de clase alta de esta etnografía participaban de espacios y circuitos de afinidad y sociabilidad que producían formas de personalidad basadas en la estética del afecto y la moralidad, que se adaptaban con eficiencia a proyectos de austeridad y perspectivas sobre la “crisis” y la “corrupción” en Brasil, Puerto Rico y el continente americano en general.

En este libro, me propongo ver de qué manera las élites brasileñas y puertorriqueñas habitaban su privilegio y se esforzaban por

encontrar un sentido ético y moral a desigualdades raciales y sociales que eran inherentemente inmorales. En el título, utilizo “crianza de imperios” como concepto y como verbo. En cuanto concepto, el término funciona como una etiqueta para los procesos mediante los cuales las prácticas relacionadas con la crianza contemporánea de las élites en América se cruzaban con ideas nacionales y hemisféricas sobre el imperio y la soberanía. Como verbo, “criar” representa una acción generadora de imperios; indica que, en efecto, las formas que toma el imperio en el siglo XXI se alimentan ideológicamente de modos centrados en la infancia que tienen un atractivo moral único. Estas formas del imperio, nutridas en parte gracias a una consolidación fallida de la soberanía y el alcance hemisférico de Estados Unidos, transformaron los ideales de la élite en estándares relacionales normativos y de sentido común que anulaban efectivamente las críticas y narrativas comunitarias alternativas (después de todo, ¿quién podría discutir que los niños son el futuro de cualquier país? ¿O que los padres deberían preocuparse por sus propios hijos más que por los de otras personas? ¿O que practicar “*mindfulness*”, tener una alta “inteligencia emocional” y un interés por el desarrollo cultural de los niños son cosas buenas?).

Como demuestra *Crianza de imperios*, las economías morales del privilegio que ponen de relieve la soberanía y la crianza resultaron ser particularmente eficientes para dar credibilidad a la implementación hemisférica de una “guerra contra la corrupción” en la región por parte de Estados Unidos y para proporcionar bases morales a los proyectos neoliberales de austeridad. La riqueza y la desigualdad, incluso bajo gobiernos autoritarios, siempre requieren una lógica moral. La crianza —con todas sus intensidades, aspiraciones, lenguas, pretensiones científicas y de experiencia, y énfasis en el cultivo del mundo interior típicas del neoliberalismo— se convirtió en una formación imperial efectiva y moralmente legítima.

## El estudio del privilegio en América

Como observan Michel Pinçon y Monique Pinçon-Charlot, “La pobreza permite su propio escrutinio, catalogación, descripción. La riqueza, por el contrario, no es tan analizada por los sociólogos, quienes no parecen aventurarse en los barrios nobles” (2007, pp. 22-23); en un sentido lacaniano, la riqueza es irrepresentable o, más precisamente, es el lienzo invisible sobre el cual se sitúan otras cosas para ser representadas. Mientras que la mayor parte de los trabajos de investigación sobre la brecha de desigualdad global tienden a enfocarse en la vida de los pobres, en el último tiempo algunos académicos aceptaron el desafío propuesto por la antropóloga Laura Nader (1974) de “estudiar a los de arriba”, de extender el alcance de la mirada etnográfica a aquellas poblaciones que se benefician de estas tendencias económicas globales. Los estudios contemporáneos de las élites del continente americano examinan cómo el estatus, la blanquitud y la clase se moldean a través de las colaboraciones entre esos grupos y mediante distintas formas de interacción con el imperio y la construcción de la nación. Una rama de esta bibliografía, relacionada con Río de Janeiro, incluye *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945* (2003), de Jerry Dávila, y *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth Century Rio de Janeiro* (2004), de Zephyr Frank, y en relación con Puerto Rico en su totalidad, *Puerto Ricans in the Empire: Tobacco Growers and US Colonialism* (2014), de Teresita Levy, y *American Empire and the Politics of Meaning: Elite Political Cultures in the Philippines and Puerto Rico during US Colonialism* (2008), de Julian Go.<sup>1</sup> Desde una perspectiva histórica, estas

<sup>1</sup> La obra de Zephyr Frank, por ejemplo, usa registros de herencias para rastrear la vida de Antonio Jose Dutra, un esclavo vendido de Angola que procedió a acumular una impresionante fortuna en Río de Janeiro en las décadas de 1830 y 1840. El caso de Dutra era típico de los poseedores de riquezas de tamaño medio, individuos de ingresos modestos que poco a poco iban acumulando riquezas al invertir su capital en esclavos. Con el cese del tráfico de esclavos y la subsecuente abolición de la esclavitud en 1888, estos sectores sufrieron un golpe mayor que los habitantes más adinerados de Río de Janeiro, quienes habían invertido en acciones, bonos e inmuebles urbanos. Así,

obras distinguen iteraciones tempranas de la vida familiar, la riqueza y la raza en las élites y su relación con asuntos de soberanía nacional. *Crianza de imperios* trae al presente estas visiones históricas sobre las colaboraciones populistas y de las élites coloniales, examinando las formas únicas en que el neoliberalismo alteró las características de la cooperación latinoamericana y caribeña con el expansionismo económico de Estados Unidos.

Otra línea de esta bibliografía sobre las élites de América Latina se apoya en los estudios urbanos y la sociología para explorar las relaciones de clase y raza, privilegiando las condiciones de vida y el ambiente construido como perspectiva analítica. *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo* (2000), de Teresa Caldeira, y *Locked In, Locked Out: Gated Communities in a Puerto Rican City* (2013), de Zaire Dinzey-Flores, son obras excepcionales que se centran en la proliferación y el atractivo segregacionista de los barrios cerrados y combinan el urbanismo con formas de entender la democracia, la ciudadanía y la raza en las ciudades de San Pablo, Brasil, y Ponce,

---

como demuestra Frank, mientras que la abolición de la esclavitud debilitó la posición de los grupos medios y limitó la movilidad social de los negros libres en Brasil, no tuvo repercusiones severas para las poblaciones más acaudaladas, cuya riqueza podía evaluarse mejor mediante la propiedad de inmuebles urbanos que de esclavos. Julian Go sostiene que, luego de tomar el control de Filipinas y Puerto Rico como consecuencia de la guerra hispano-estadounidense en 1898, Estados Unidos buscó la cooperación de las élites políticas de alto nivel económico y educativo de ambas colonias. En estos dos territorios, los funcionarios coloniales de Estados Unidos establecieron extensos sistemas de educación pública, así como elecciones e instituciones gubernamentales al estilo estadounidense. Los funcionarios coloniales dirigieron sus lecciones sobre el gobierno democrático a la élite política, esa clase relativamente pequeña constituida por los ricos, los instruidos y poseían el poder político dentro de cada colonia. Si bien se guardaban el control definitivo para ellos mismos, los estadounidenses permitían que la élite votara, ocupara cargos locales y formulara legislaciones en asambleas nacionales. Go evalúa complejos procesos de adaptación y transformación cultural que revelan cómo las élites del Caribe y el Pacífico buscaron “domesticar” las novedosas formas y el lenguaje del poder ocupante, y redefinirlos para que se diferenciaron de su predecesor colonial español. Así, Go se enfoca en los distintos registros en los que operaba el colonialismo estadounidense; en última instancia, el éxito del imperio de Estados Unidos dependía de la capacidad que demostraran sus agentes para colonizar la cultura local e inducir cambios culturales.

Puerto Rico, respectivamente.<sup>2</sup> Partiendo de estas ideas, el análisis crítico de *Crianza de imperios* no apunta a las élites latinoamericanas que eligieron autosegregarse (o segregar a los pobres, como en algunos de los casos que describe Dinzey-Flores), sino a aquellas que dicen querer que sus hijos se sientan cómodos entre “todo tipo de gente” y critican los muros y los enrejados. El estudio propone una perspectiva de las élites como grupos heterogéneos que no siempre se

<sup>2</sup> Teresa Caldeira explica que, en San Pablo, particularmente desde el fin de la dictadura brasileña a fines de los años 80, las clases altas empezaron a hablar más sobre el delito y su miedo a la violencia se intensificó. En efecto, esta preocupación por el delito modificó el paisaje urbano, el ambiente construido y la noción del espacio público, al tiempo que fomentó el crecimiento de los barrios cerrados, las industrias de la vigilancia e incluso una nueva estética de la securitización entre las élites. Las clases medias y altas de San Pablo que aparecen en el estudio de Caldeira prácticamente abandonaron las viviendas independientes para mudarse a altos edificios de apartamentos en el centro y barrios cerrados en la periferia. Los barrios cerrados más nuevos, o *condominios fechados*, son espacios con todo incluido que proporcionan una variedad de instituciones paralelas y servicios sociales, profesionales y educativos. En las pocas ocasiones en que las élites de San Pablo se atreven a cruzar al otro lado de los muros, lo hacen en helicópteros y autos blindados, con guardaespaldas armados y choferes especializados. Caldeira contempla los desafíos que estas formas de segregación social y espacial suponen para la consolidación de la democracia y los derechos humanos en Brasil, y observa la manera en que el barrio cerrado se convirtió, en efecto, en un fenómeno global. Zaire Dinzey-Flores describe el ascenso de los muros en la ciudad puertorriqueña de Ponce desde comienzos de la década de 1990. Con el fracaso de las políticas de integración del movimiento reformista del *New Deal* de los años 40 y 50, según explica Dinzey-Flores, los muros y las verjas aparecieron como mecanismos que permitían que los ricos se segregaran en *urbanizaciones* (barrios de clase media y alta). Lo que es más significativo, Dinzey-Flores se aleja del estudio de Caldeira en San Pablo y muestra cómo, en el caso puertorriqueño, el gobierno —mediante políticas como “Mano dura contra el crimen” en los años 90— coloca muros alrededor de complejos de viviendas públicas (*caseríos*), donde viven las poblaciones pobres y racializadas. El acceso a y desde el mundo exterior de estas familias de bajos ingresos se ve moldeado y limitado por una arquitectura de la exclusión y la vigilancia, diseñada no tanto para protegerlos del delito, sino para proteger a otros de los delitos que las personas pobres representan para muchos puertorriqueños, el gobierno y los medios. La *urbanización* y los *caseríos* se convierten en “tipos” emblemáticos de personas: los trabajadores dignos o merecedores contra los indignos o no merecedores que dependen de programas de asistencia social, el buen ciudadano contra el que no goza de los mismos derechos, entre otros. Dinzey-Flores demuestra que estos tipos y guerras culturales se establecen sobre una lógica racial y racista tácita que codifica de forma implícita el espacio del *caserío* como un espacio de negritud y crimen.



corresponden directamente con las imágenes populares de los poderosos. Se afirma que tal perspectiva podría generar una comprensión más completa (y complicada) de la manera en que el poder, la clase y la raza se manifiestan en entornos contruidos y naturales, y cómo operan para mantener formas de supremacía blanca que no son ni transparentes ni fáciles de detectar. Esta etnografía, por lo tanto, se enfoca en las clases privilegiadas que eligieron asentarse en barrios tradicionales de clase alta, alegando que estos lugares eran más tolerantes, abiertos y democráticos, y quienes, de hecho, consideraban a los residentes de barrios cerrados como forasteros constitutivos pueblerinos.

Las dinámicas del consumo ostentoso, una atención hacia el cuerpo y la apariencia física y estilos de vida caracterizados por el lujo y las aspiraciones se encuentran en el centro de los estudios antropológicos de las clases medias y altas de América Latina y el Caribe. Por ejemplo, *Pretty Modern: Beauty, Sex, and Plastic Surgery in Brazil* (2010), de Alexander Edmond, presenta un análisis convincente del mundo complejo y relativamente democrático de la cirugía plástica y las políticas del cuerpo en Río de Janeiro, donde las trabajadoras domésticas y los pobres también pasaron a considerar los procedimientos cosméticos como vehículos hacia la movilidad social y las oportunidades laborales, y representantes de la modernidad. De forma similar, *Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Daily Life in Brazil* (2002), de Maureen O'Dougherty, documenta de forma magistral el proceso mediante el cual, durante el pico inflacionario más alto de Brasil a mediados de los años 80, las clases medias y altas intensificaron su consumo. Estos sectores terminaron definiéndose a sí mismos, principalmente, en términos de su consumo privilegiado (y los medios se referían a estos brasileños de clase media como consumidores una y otra vez). De hecho, el consumo se convirtió en un símbolo de la superioridad racial, cultural y moral; los padres tenían que demostrar más flexibilidad a la hora de aceptar un empleo, al tiempo que apostaban por la costosa educación privada de sus hijos como proyecto de movilidad social. Por otro lado, en el contexto de Barbados, pero aplicable probablemente a otras naciones del Caribe, *Entrepreneurial Selves: Neoliberal*

*Respectability and the Making of a Caribbean Middle Class* (2014), de Carla Freeman, examina la manera en que la clase media emprendedora reelabora el modelo cultural caribeño de reputación y respetabilidad al alinearlo con las exigencias neoliberales de flexibilidad y autorrealización. La figura del emprendedor corporiza no solo aspiraciones financieras, sino también la propia recreación de la personalidad y la intimidad. Mientras que *Crianza de imperios* reconoce que el consumo, el trabajo corporal y los emprendimientos eran prácticas culturales que perduraban entre las clases altas de Ipanema y El Condado, y se inspira en una parte de estos estudios académicos, la etnografía extiende el consumo más allá del ámbito fácilmente observable de las transacciones monetarias y los proyectos relacionados con el cuerpo y lo ubica en la esfera de la interioridad y sus formas no ostentosas. Las prácticas asociadas con las religiones orientales, la espiritualidad, la psicología y el bienestar, algunas de las cuales volvían sospechoso al consumo ostentoso, eran importantes marcas de estatus y subjetividades de crianza en Ipanema y El Condado.

Si bien no hay muchos trabajos de investigación sobre las clases altas y el privilegio racial en América Latina, algunas excepciones incluyen *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro* (2017), de Jennifer Roth-Gordon, y *A elite do atraso: Da escravidão à Lava Jato* (2017).<sup>3</sup> Roth-Gordon propone

<sup>3</sup> Otros importantes trabajos de investigación que abordan la cuestión de la blanquitud en Brasil de forma explícita incluyen *Psicologia social do racismo: Estudo sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (2002), de Iray Carone y Maria Aparecida Silva Bento, *White Middle-Class Men in Rio de Janeiro: The Making of a Dominant Subject* (2018), de Valeria Ribeiro Corosacz, y el volumen editado en 2004 sobre *branquidade* (blanquitud) en Brasil de Vron Ware. Desde una perspectiva etnográfica, Suzana Maia (2012) analizó la conexión entre la estética corporal brasileña, las imágenes nacionales y la blanquitud. Para los debates sobre la blanquitud en Brasil también es crucial el artículo "Patologia social do 'branco' brasileiro" (1957) de Guerreiro Ramos, posiblemente el primer enfoque académico del tema en el contexto brasileño. Que yo sepa, no hay una bibliografía etnográfica comparable sobre la blanquitud en Puerto Rico, aunque académicos especializados en el tema de la raza aluden a la valorización lingüística y política de la piel blanca en la isla (por ejemplo, Godreau 2000, 2015; Vargas-Ramos, 2005).

el término “contradicción racial cómoda” (2017, p. 1) para resaltar el racismo estructural que privilegia la blanquitud y que existe junto con un profundo sentimiento de orgullo por la historia de la mezcla racial en Brasil. Desde una perspectiva sociolingüística, la autora sostiene que los individuos de los barrios carenciados y las clases medias de Río se leen los cuerpos unos a otros en busca de señales raciales. Para determinar la cantidad de blanquitud o negritud que exhibe un cuerpo, se basan tanto en rasgos fenotípicos específicos como en prácticas culturales y lingüísticas, el habla y las jergas. Roth-Gordon hace un análisis interesante de los detalles de las estrategias lingüísticas empleadas por los residentes de las comunidades pobres de Río de Janeiro, quienes participan en formas de producción cultural y reclamo territorial en los barrios. Su abordaje de los habitantes blancos de clase alta de Río tenía ecos en parte del lenguaje y las prácticas de crianza que observé en Ipanema, pero no en las de las clases altas de El Condado, como se analiza en este volumen. Esta es una de esas instancias en las que el ángulo de comparación etnográfica Sur-Sur se vuelve fundamental para entender que, en gran medida, la diversidad de las prácticas de socialización de las élites es lo que efectivamente mantiene la desigualdad de poder en América.

Desde el marco de la economía política y la historia, Jessé Souza rastrea la manera en que el lenguaje de la corrupción se convirtió en un hecho cultural que es inseparable de las perspectivas de las élites sobre la gubernamentalidad brasileña, o la presunta incapacidad del país para alcanzar las marcas de una democracia moderna. Como postula Souza, en Brasil las élites contemporáneas han rechazado el populismo una y otra vez, y los intelectuales han ubicado la corrupción exclusivamente en el ámbito del Estado nación, lo que absuelve a los sectores financieros y corporativos de la responsabilidad por las distintas crisis del país. Así, el gobierno nacional pasa a ser el único responsable de la corrupción descontrolada. Esta perspectiva sitúa la génesis de la desigualdad social y racial, la deuda fiscal y las crisis de gubernamentalidad completamente fuera de esos sectores, a los que muchas veces se considera capaces de salvar al país de los

gobiernos corruptos mediante diferentes proyectos de privatización. Souza demuestra que, como era de esperarse, el discurso relacionado con la corrupción fue funcional a formas de gubernamentalidad que beneficiaban a las clases altas: desde la imposición de gobiernos militares hasta la destitución de aquellos elegidos de forma democrática. Al fomentar la idea de que la corrupción es un hecho social exclusivo de Brasil, estas clases refuerzan la narrativa histórica de Estados Unidos sobre el atraso latinoamericano.

Como sucede entre las clases privilegiadas de Puerto Rico, las élites brasileñas casi nunca abordaron la corrupción desde una crítica a la intervención estadounidense y extranjera o a la codicia corporativa. Asimismo, el uso de la corrupción como punto unificador que permitía la alianza entre las clases altas y medias impone narrativas de disfuncionalidad y patología a las poblaciones más bajas y, en general, racializadas.<sup>4</sup> La utilización de un relato sobre la corrupción para explicar el fracaso gubernamental brasileño se correspondía con la situación de Puerto Rico durante el período de mi trabajo de campo. Las clases altas y medias puertorriqueñas asociaban la corrupción casi exclusivamente con el gobierno y las instituciones públicas de la isla, a diferencia de los delitos de guante blanco de su propia clase; creían que la privatización y la concesión de incentivos fiscales a inversores extranjeros eliminarían la corrupción, y que la austeridad proporcionaba la única salida de la crisis de deuda del país. Desde luego, esta narrativa nunca fue exclusiva a los grupos privilegiados. Sin embargo, las clases altas y medias de Ipanema y El Condado establecían prácticas centradas en la infancia e implementaban una economía moral de la riqueza para ubicarse como

<sup>4</sup> Como sostiene Souza, no es casualidad que las protestas de la clase media y alta contra el gobierno del Partido de los Trabajadores que podían verse en Ipanema en los meses previos a la destitución de Dilma Rousseff atribuyeran la corrupción exclusivamente al gobierno del país. Bajo las presidencias de Rousseff y su predecesor, Lula da Silva, en Brasil se implementaron programas sociales que sacaron a decenas de millones de personas de la pobreza, se comenzó a tratar la discriminación racial mediante el establecimiento de cupos por raza en las universidades, y se extendieron las leyes laborales para proteger a las trabajadoras domésticas, incluyendo las niñas.

testigos inocentes, quienes, por lo general, quedaban absueltos de la decadencia del país.

Aunque *Crianza de imperios* entabla un diálogo con esta bibliografía notable, aunque parcial, sobre las élites de América Latina y el Caribe, los debates más esclarecedores para este volumen pertenecen a la academia basada en Estados Unidos que se ocupa más explícitamente de las clases altas urbanas, el liberalismo, la crianza y la economía moral. Dos de estas obras, con las que interactúo en más profundidad en capítulos posteriores, son *Uneasy Street: The Anxieties of Affluence* (2017), de Rachel Sherman, y *The Sum of Small Things: A Theory of the Aspirational Class* (2017), de Elizabeth Currid-Halkett. Sherman analiza las “ansiedades de la riqueza” entre residentes adinerados de Nueva York, mientras que Currid-Halkett alude a la “clase aspiracional de consumidores no ostentosos”. Ambas obras muestran cómo las élites urbanas estadounidenses, más que nada desde su papel como padres, inculcan y reproducen ideas sobre formas legítimas de ocupar el privilegio. Por ejemplo, los dilemas relacionados con el dinero y la identidad, y los desafíos que supone encontrar un equilibrio para poder dar recursos y oportunidades materiales a los niños sin consentirlos, corporizaban conflictos sobre cómo presentar la riqueza propia como algo moral y legítimo, principalmente en épocas de extrema desigualdad económica.

Estos trabajos contemporáneos sobre las élites, producidos en Estados Unidos, superaron los límites del estudio de los de arriba enfocado en analizar el consumo ostentoso, el ocio y los estilos de vida lujosos para convertirse en investigaciones sobre la reorientación de estos grupos hacia lo psicológico, lo afectivo y el bienestar. En estos estudios, se observa que desde que Thorstein Veblen publicó en 1899 la *Teoría de la clase ociosa*, el clásico de la sociología que introdujo la frase “consumo ostentoso” para describir la frivolidad de la clase alta, el poder de los bienes materiales como símbolos de estatus se redujo, junto con su accesibilidad más amplia. Como resultado, las clases altas estadounidenses y europeas alteraron sus hábitos de consumo, alejándose de las exhibiciones extravagantes y

los gastos excesivos y optando por formas más sutiles y menos materialistas de consumo no ostentoso, que también son emblemas de la actitud conflictiva de las élites respecto del carácter, las identidades y la demostración de la riqueza.<sup>5</sup>

Otro conjunto importante de estudios sobre las élites basados en Estados Unidos se enfoca, etnográficamente, en los internados como instituciones totalizadoras para la socialización de los adolescentes. Dos obras fundamentales que analizan el capital más allá de la ventaja económica son *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul's School* (2012), de Shamus Khan, y *The Best of the Best: Becoming Elite at an American Boarding School* (2009), de Rubén Gaztambide-Fernández. Para Khan, el privilegio representa un sentido de identidad y un modo de interacción que beneficia a los estudiantes de clase alta. Este autor identifica la “desenvoltura” —la capacidad de habitar con comodidad la mayoría de los entornos sociales, ya sea que se los considere “superiores” o “inferiores” a uno mismo en una jerarquía social perdurable— como el corazón de ese privilegio de clase en Estados Unidos. De forma similar, Gaztambide-Fernández echa luz sobre la manera en que los internados enfatizan la importancia de ser una “buena persona”, aunque estas representaciones de la bondad —mediante el voluntarismo, por ejemplo— requieran la existencia de otros marginados que carezcan de los recursos materiales necesarios para poder realizar ellos mismos acciones bondadosas similares. El contexto social más amplio de la escolaridad y educación privada de las élites en el Primer Mundo y en las economías emergentes cambió de manera considerable en los últimos cincuenta años. Con la difusión de procesos democráticos e ideologías meritocráticas, las élites sociales ya no son esos círculos

<sup>5</sup> Una creciente bibliografía etnográfica se enfoca en los aspectos subjetivos de la pertenencia a la clase media. A pesar de enfocarse en la clase media, incluso a nivel global, estas investigaciones propician comparaciones importantes, aunque indirectas, con trabajos equivalentes enfocados en las élites. Ver la antología de Rachel Heiman, Carla Freeman y Mark Liechty, *The Global Middle Classes: Theorizing through Ethnography* (2012).

históricamente cerrados, creados por la herencia o asignación de un estatus sociológico y consolidados a través de los matrimonios internos y circuitos sociales exclusivos. Este cambio fomentó una mayor incertidumbre, ansiedad y estrategia alrededor de la transferencia intergeneracional del privilegio, con padres que desarrollan tácticas para asegurar la posición ventajosa de sus hijos respecto de oportunidades educativas desde edades cada vez más tempranas. Cabe destacar que el trabajo clásico de Pierre Bourdieu sostenía que las inversiones tras bambalinas de los padres disponían el logro individual de semejante estatus por parte de los niños a través de medios meritocráticos, “para que el sistema educativo pareciera otorgar sus honores solamente a las cualidades naturales” (1984, p. 254). Este logro individualizado podría, así, confirmarse y validarse formalmente con credenciales educativas. Un hallazgo significativo, y quizás contrario a lo esperado, de estos trabajos es que una mayor apertura o inclusión institucional (es decir, la alternativa liberal de un estudiantado y plan de estudios diversos) no produce en sí misma una mayor igualdad social ni desafía radicalmente las desigualdades estructurales.

El trabajo sociológico y etnográfico basado en Estados Unidos que se presenta aquí se desarrolla en un contexto en el que la clase social se vio socavada, a lo largo de la historia, por el lenguaje del sueño americano, la meritocracia, la movilidad social ascendente y el trabajo duro. Esta terminología fundacional estadounidense, a pesar de tener una cierta presencia en Ipanema y El Condado, funcionaba de forma muy diferente en relación con las jerarquías de clase y raza en Brasil y Puerto Rico. *Crianza de imperios* examina los gestos de las élites hacia la apertura social y racial, pero en lugar de enfocarse en el mundo de los adolescentes y los colegios, analiza la manera en que los experimentos con la inclusión en Ipanema y El Condado se situaron en el ámbito de la crianza y su sociabilidad, prácticas y modismos centrados en la infancia.

## Los peligros y las políticas de la crianza

No propongo el concepto de “crianza de imperios” en el título de esta etnografía como un arsenal de prácticas que involucran exclusivamente a padres e hijos. Más bien, “crianza de imperios” es una forma de sociabilidad y relación que posiciona la centralización en los niños en términos del funcionamiento, a través de fronteras raciales y de clase, de las clases altas de dos barrios pudientes latinoamericanos, su alteración de las prácticas urbanas y el ambiente construido, su elaboración de un sentido de profundidad personal y divisas de interioridad, y su adaptación a la gobernanza barrial de un lenguaje nacional de austeridad y corrupción. Trabajando desde el marco de teorías de la economía moral, analizo la manera en que prácticas económicas políticas e históricas se cruzan con el valor moral de una persona, incrementan la inversión en la reflexividad y el desarrollo personal, y llevan a la virtual desaparición de las explicaciones estructurales de la desigualdad. En países tristemente conocidos por implementar severas medidas de austeridad y tener los niveles de desigualdad social más altos del mundo, invertir en distintas formas de ventajas “inmateriales” no era un fenómeno para nada inmaterial. Estos dilemas morales, corporizaciones del privilegio, estética del mundo interior y preocupación por una automodelación progresiva muchas veces proporcionaban el impulso necesario para el desarrollo de acciones cívicas en el barrio, la privatización institucional y espacial, y la instauración de prácticas excluyentes que no requerían traspasar muros o contar con membresías a clubes de campo.

En *Crianza de imperios*, el concepto de crianza representa un fenómeno social que proporciona una perspectiva productiva para el análisis de la manera en que otros conceptos democráticos liberales —como la soberanía, el imperio, la corrupción o la crisis— y las jerarquías de clase y raza se reestructuran al examinar el privilegio desde sus complejidades morales y afectivas. En los últimos cincuenta años, hemos observado una poderosa convergencia global de ideas y prácticas relacionadas con la instrucción y la crianza de los



niños. En 1960, Philippe Aries desarrolló un estudio sobre la crianza privilegiada en Francia en el que muestra que, entre los siglos XVI y XVIII, ya se hacían enormes inversiones en los niños. Sin embargo, a diferencia de aquellas iteraciones tempranas de la vida familiar y la infancia, la cultura de la crianza contemporánea se basa en las tensiones entre el llamamiento a la realización individual de finales del siglo XX y las expectativas altruistas en torno a los recursos otorgados a los niños. Las palabras *crianza* (criar a un niño), que escuché en Puerto Rico, y *parentalidad* (asumir el papel de padre o madre), que se utilizaba en Brasil, son posibles traducciones del vocablo inglés *parenting*, un término que ganó prominencia en la década de 1950 en el lenguaje empleado por psicólogos, sociólogos y trabajadores sociales en América del Norte y que no tiene un equivalente perfecto en español o portugués. De todas formas, se trata de un fenómeno con su propio vocabulario, prácticas y reglas que funciona como un conducto hacia procesos vinculados con la soberanía y la gobernanza, incluyendo la vigilancia y el control en los barrios de élite presentados en esta etnografía.

*Parenting Culture Studies* (2014), un volumen editado por Ellie Lee, Jennie Bristow, Charlotte Faircloth y Jan Macvarish, y *Saving the Security State: Exceptional Citizens in Twenty-First Century America* (2017) ofrecen análisis excepcionales de la crianza de los niños en relación con el debate público, el pánico moral y el diseño de políticas públicas en Europa y Estados Unidos, respectivamente. Estas obras no consideran la crianza principalmente como un sitio de reproducción social intergeneracional, sino de gubernamentalidad (ver también Cecello y Kholoussy, 2016). En su cobertura de los desarrollos políticos en Europa y América del Norte, Lee et al. (2014) analizan las razones por las que las particularidades de la crianza de los niños —cómo los padres los alimentan, les hablan, juegan con ellos o los disciplinan— se convirtieron en fuentes habituales de debate en la sociedad y diseño de políticas públicas. *Parenting Culture Studies* sitúa el determinismo parental en el contexto más amplio de la conciencia del riesgo y la falta de confianza en el futuro por parte de la

sociedad. El volumen editado se enfoca en las distintas maneras en que la crianza explícita apoya las políticas públicas que ingresaron a las agendas políticas europeas a comienzos de los años 90 y produjeron un “giro a la crianza”, con sus expertos y términos, instituciones e instrumentos nuevos.

Al rastrear las relaciones cambiantes entre el Estado y los ciudadanos estadounidenses en una era marcada por la decadencia del poder geopolítico de Estados Unidos, las guerras interminables y la intensificación de la vigilancia, Iderpal Grewal (2017) muestra la manera en que el espacio doméstico privado de las mujeres del país se expandió de forma tal que las madres-sujeto idealizadas terminaron desempeñando tareas decisivas en la privatización del bienestar, la vigilancia y la seguridad, en una variedad de formas cotidianas (por ejemplo, barrios cerrados, centros comerciales, suburbios). Durante la guerra contra el terrorismo en Estados Unidos, estas “madres de la seguridad” se ocupaban de la vigilancia obsesiva y proyectaban el terrorismo estatal a extranjeros criminalizados y poblaciones racializadas locales. En lugar de albergar una perspectiva expansiva de la violencia, que podría incluir preocupaciones comunes del feminismo por cuestiones como la violencia doméstica, las madres de la seguridad estadounidenses veían el hogar como una fortaleza contra los “terroristas islámicos”, “extranjeros ilegales” y Otros racializados y criminalizados. Como prueba la tendencia de las madres blancas a llamar a la policía para denunciar cuerpos Negros y Marrones (masculinos), por ejemplo, esta ansiedad intensificada generó desconfianza y competitividad; se centra más en la individualidad y menos en la pertenencia comunitaria. En definitiva, estos sujetos maternos súper-ciudadanos mantuvieron y dieron valor moral a las agendas y políticas económicas neoliberales que, por lo demás, llevaban a recortes del gasto público y la virtual eliminación de la justicia social y las prestaciones sociales.

*Crianza de imperios* se inspira en estos análisis, que consideran que la crianza no forma parte del ámbito psicológico de ansiedades, neurosis, depresiones, narcisismos o paranoia de los padres, sino que se

trata de prácticas que funcionan muchas veces como peones y cómplices de proyectos más amplios del Estado nación. En contextos complicados del Sur Global, como Ipanema y El Condado, la soberanía, la austeridad y las crisis nacionales se atribuían, o se imponían fuertemente, a poblaciones racializadas o marginadas de la sociedad, cuyas formas de crianza se volvían sospechosas. Los procesos globales que convergen en el Caribe y América Latina problematizan la afirmación de que los gobiernos nacionales tienen el control supremo de sus asuntos internos y que otros Estados no pueden intervenir, salvo que se vean amenazados u obligados a formar alianzas. Está más que demostrado que, en América Latina y el Caribe, la nación soberana es un mito o un modelo de aspiración en el mejor de los casos. Esta imposibilidad de soberanía, e incluso el deseo desperejo de soberanía, convierte a otras formaciones sociales en representantes que hacen lo que la soberanía promete pero no cumple. Como se enfatiza a lo largo del libro, los dilemas morales entre las élites son importantes no por la ansiedad y los conflictos internos que podrían causar a estas poblaciones de clase alta, sino porque representaban el impulso detrás de la intensificación de la vigilancia y acciones privatizadoras que tienen repercusiones materiales directas sobre Otros racializados y estigmatizados, como los inmigrantes dominicanos en El Condado y los migrantes en Ipanema provenientes de la empobrecida Región Nordeste brasileña.

La crianza produjo una esfera pública íntima en la que la soberanía se convirtió en la suma de los actos y valores privados de sujetos individuales; ubicó con eficacia la acción social en torno a la desigualdad lejos de las concentraciones sólidas de riqueza y la acercó a la cultura y la conducta, la moral y los sentimientos íntimos. El achicamiento del Estado benefactor y las medidas severas de austeridad pasaron a justificarse moralmente a través de nuevas posiciones de ciudadanía activa y responsable, que incluyen formas de crianza de imperios. Al haber absorbido esta significación, se imagina a la crianza como la causa y, a la vez, la solución de todos los males sociales y la desigualdad estructural.

## **Crianza de imperios: un marco teórico**

En esta etnografía comparativa Sur-Sur, propongo el marco de crianza de imperios para rastrear las dinámicas del privilegio de raza y clase en lo que respecta a su adquisición de materialidad y profundidad psicológica mediante el ambiente construido, los paisajes, las sociabilidades centradas en la infancia y la regulación de las expectativas afectivas que las clases altas de Ipanema y El Condado tenían de sí mismas y sus subordinados. Este marco propone que tales dinámicas comunican, en efecto, los objetivos del alcance hemisférico de Estados Unidos y enlistan la colaboración de élites nacionales en procesos de control imperial y colonial. El marco teórico de la crianza de imperios se basa en tres pilares, cada uno de los cuales realiza parte del trabajo que propone el concepto: la prominencia de los “nodos de urbanismo centrados en la infancia” y sitios de sociabilidad y relación entre adultos; la dedicación a la elaboración de una “divisa de interioridad”, una forma particular de cultivo del mundo interior, la cual propongo que representa un proyecto de la élite blanca fundamental para la supremacía blanca en América Latina y el Caribe; y la justificación moral de la riqueza a través de producciones cotidianas de “subjetividades de austeridad” y narrativas relacionadas con la corrupción del gobierno.

### **Los nodos de urbanismo centrados en la infancia**

Un pilar de la crianza de imperios en Ipanema y El Condado eran los “nodos de urbanismo centrados en la infancia”, como denomino a las ubicaciones físicas o sociales con base en los barrios en las que los adultos involucrados en el cuidado de niños se juntaban, cruzando a veces fronteras regionales, étnicas, raciales y de clase. Se trataba de espacios prosaicos de encuentros urbanos —y sitios de fuerza panóptica foucaultiana— que, en ocasiones, abrían nuevas perspectivas sobre la segregación y el (des)ensamblado de la vida colectiva.

Los nodos de urbanismo centrados en infancia daban formas espaciales a la sociabilidad de las élites sobre las que se construía la crianza de imperios. Eran sitios corporizados de localización de malestar, miedo, austeridad y juicio de individuos, familias y transformaciones del barrio. Los discursos neoliberales sobre la elección, la responsabilidad y la aspiración ganaban aceptabilidad moral y se reproducían en rutinas cotidianas en torno a los niños, pero, aun así, solo ciertos sujetos sociales eran capaces de movilizar interés para lograr una posición subjetiva legítima en estos espacios. Imperfectamente modulares y, en ocasiones, amorfos, se trataba de espacios cuya densidad, historia y carácter público o semipúblico contribuían a grabarlos sobre la estética, las rutinas y las ideologías urbanas locales alrededor de la crianza de niños, incluso cuando los estos no estaban presentes físicamente o cuando tales espacios no estaban designados de forma explícita como “espacios amigables para los niños”. Las disposiciones afectivas, el lenguaje aspiracional y las ansiedades relacionadas con la seguridad, la oportunidad y la distinción adquieren materialidad en los nodos.

Algunos de estos nodos eran, quizás, predecibles: patios de juegos, instalaciones escolares, parques y plazas, clases de enriquecimiento (natación, vóley playa, canotaje, idiomas), teatro de marionetas y secciones infantiles de librerías locales. Otros no se asociaban tan explícitamente con la infancia, pero de todas formas desempeñaban papeles significativos en la socialización de los niños y en la automodelación parental: panaderías y heladerías populares, conferencias sobre fonología y terapia ocupacional, cafés y restaurantes, clubes de campo y deportivos, yoga antes y después del parto y pilates. La “naturaleza” y “el aire libre”, como las respectivas costaneras de cada barrio, la laguna Rodrigo de Freitas en Ipanema y la laguna del El Condado en El Condado, y sus correspondientes parques nacionales adyacentes también eran nodos centrados en la infancia asociados con concepciones cambiantes y arbitrarias de la vida saludable, el ejercicio, la espiritualidad y el cuidado del cuerpo.

Los nodos centrados en la infancia se basan en variaciones graduadas y grados de soberanía y privación de derechos, en múltiples criterios de inclusión y escalas móviles de derechos básicos. A medida que la crianza se convierte en el terreno más íntimo de construcción de imperios y corporización de privilegios, estos nodos realizan la tarea espacial de redibujar las categorías de sujeto y ciudadano, fomentando nomenclaturas que distinguen entre *favelados*, *títeres*, extranjeros multimillonarios que buscan exenciones impositivas, élites nacionales e inmigrantes internos y transnacionales (por ejemplo, *nordestinas/os*, *dominicanas/os*). Así se producían escalas de diferenciación y afiliación que excedían la división clara entre gobernante y gobernado (Wright, 2015).

Al producirse socialmente y volverse productivos a través de prácticas sociales, los nodos de urbanismo centrados en la infancia se caracterizaban por el carácter contradictorio, conflictivo y, en definitiva, político de su propio proceso de producción. La obra de Henri Lefebvre —con su enfoque en el papel de la representación en la producción del espacio— nos ayuda a comprender los procesos urbanos contemporáneos y la “sensación” que lugares como Ipanema y El Condado generan en los imaginarios nacionales e incluso internacionales (Lefebvre, 1991, capítulos 2 y 3).<sup>6</sup> En las ciudades segregadas, donde las zonas de pobreza están muy presentes en los paisajes de los ricos, como sucede en San Juan y Río de Janeiro, los nodos de urbanismo centrados en la infancia proporcionaban, irónicamente, uno de los pocos espacios en los que se experimentaba con formas de “resistencia” subalterna, en gran parte porque se trataba muchas veces de espacios públicos compartidos por cuidadores remunerados y no remunerados.

<sup>6</sup> En *La producción del espacio*, Lefebvre (1991) considera el espacio no como un “contexto” en el que se desarrollan acontecimientos y relaciones, sino como el mismo proceso de producción de estas relaciones y prácticas sociales.

*Figura 1.2. El Condado, vista área del sitio de trabajo de campo.*



Fuente: Oscar Blanco

La participación en nodos de urbanismo centrados en la infancia no implicaba solamente la interacción de individuos con su entorno, sino involucrarse de forma íntima —y no solo transaccional— con jerarquías de poder. La crianza era una subjetividad neoliberal que resultaba particularmente efectiva en la privatización de espacios públicos y el sometimiento de esos espacios a la vigilancia, el control y la exclusión. Aquí rastreo el proceso mediante el cual los conflictos internos, personales y morales, articulados en general mediante el lenguaje de la crianza, se convirtieron en motores de las prácticas colectivas de exclusión en los barrios.

## **Las divisas de interioridad: profundidad emocional, estética cognitiva y personalidad**

El segundo pilar de la crianza de imperios considera el involucramiento cada vez mayor con proyectos del yo, la espiritualidad oriental y el desarrollo personal. Sin dudas, estos proyectos son elementos esenciales de la personalidad neoliberal, una “industria de la felicidad” rentable (Davis 2015) y la mercantilización de sentimientos en todo el mundo (Hochschild, 1979; Illouz, 2007), y no son exclusivos de Brasil y Puerto Rico. En Ipanema y El Condado, sin embargo, estos proyectos de interioridad también eran fundamentales para la solidificación y legitimación del privilegio de los blancos. Mientras que las élites intelectuales brasileñas y puertorriqueñas de comienzos del siglo XX consideraban que las distintas modalidades de “democracia racial” (por ejemplo, el *mestiçagem* en Brasil y el *mulataje* en Puerto Rico) eran rasgos nacionales intrínsecos, las élites contemporáneas de Ipanema y El Condado cultivaron estéticas del mundo interior que les permitían preservar su privilegio blanco, al tiempo que mantenían, cuestionaban y mostraban ambivalencia respecto de los principios de la democracia racial. Por lo tanto, casi todos los interlocutores, tanto en Ipanema como en El Condado, reconocían el racismo y la discriminación racial en sus países, y a la vez, proponían el cultivo del mundo interior como un sitio en el que esas desigualdades sociales, al parecer, se resolverían. Imaginaban maneras en que las poblaciones subordinadas y marginadas socialmente podrían alcanzar la realización personal trabajando en el desarrollo espiritual y la autorregulación para superar cualquier situación “desafortunada” que enfrentaran en la vida.



Figura 1.3. Ipanema, vista aérea del lugar del trabajo de campo.



Foto: Luiz Eduardo Lages, <http://luizeduardolages.com/turfindx.htm>

Los padres de clase alta y clase media-alta a los que conocí se esforzaban no solo por “ser ellos mismos”, sino por realizar el trabajo necesario para *convertirse* en una cierta clase de individuo reconocido o reconocida por su capacidad para comprender, debatir y representar el mundo de la profundidad emocional y la interioridad.<sup>7</sup> Los debates acerca de si el mundo se “descubría” o “creaba, junto con otras posturas filosóficas sobre las búsquedas internas, los viajes personales y las preocupaciones metafísicas y existencialistas de cada uno se entrecruzaban con recomendaciones de *coaches* de vida, terapeutas, centros

<sup>7</sup> En otros textos, Ramos-Zayas (2012) postuló que una teoría de la práctica basada en emociones vuelve descifrables ciertos aspectos de la interioridad individual, al tiempo que reconoce que tal “interioridad” está entrelazada en las jerarquías de poder de una economía política. Los padres de Ipanema y Condado, en lugar de considerarse subordinados al Estado, como sucedía entre las poblaciones de trabajadores e inmigrantes en Newark, formulaban su “divisa de interioridad” en el marco del privilegio racial y de clase, lo que los ayudaba a producir formas cotidianas de soberanía y valoración de las políticas de austeridad.

de meditación budista, retiros de yoga, grupos *espirita* y de *kardecismo* (en Brasil), y diferentes sanadores, gurús y expertos en relaciones (ver capítulos 4 y 5).<sup>8</sup> Estos debates no estaban tan alejados de aquellos que son comunes entre los padres de clase alta en Estados Unidos o el Reino Unido; lo que los diferenciaba era cómo estas prácticas se mezclaban con la gobernanza del barrio, las expectativas respecto de las relaciones sociales a través de clases y razas, y los perspectivas sobre la soberanía y la austeridad. Como pilar de la crianza de imperios, la divisa de interioridad es productiva para ilustrar los efectos sociales del cambio notable de formas ostentosas a formas no ostentosas de consumo (o el consumo ostentoso de cosas valiosas socialmente) entre las élites de Ipanema y El Condado. En estos barrios, el lujo explícito y las demostraciones superficiales de riqueza ya no eran señales inequívocas de respetabilidad, modernidad o valor personal, como podría haber sucedido una generación atrás (capítulo 6). Es importante destacar que, lejos de hacer que el mundo se vuelva más igualitario, este giro en realidad consolidó el privilegio racial y de clase de las élites modernas con aún más efectividad que los hábitos de consumo ostentoso (cf. Currid-Halkett, 2017; Sherman, 2017b).<sup>9</sup>

Mediante la utilización del término “divisa de interioridad” busco resaltar una forma de capital que, a diferencia del capital cultural inculcado del que habla Bourdieu, o incluso el capital moral simbólico de Michèle Lamont (1992), nunca llega a considerarse algo natural o perfectamente logrado.<sup>10</sup> Para que la interioridad constituyera un

<sup>8</sup> Aunque los adultos sin hijos muchas veces participan en igual medida (o más) en estas “búsquedas internas” deliberadas, la crianza proporciona una base socialmente incuestionable y moralmente privilegiada, imaginada en términos de “altruismo”, “desinterés” y “sacrificio”, que para los que no tienen hijos es difícil de lograr.

<sup>9</sup> Es cierto que el consumo ostentoso persiste y que la distinción entre “ostentoso” y “no ostentoso” no es para nada rígida, pero me enfoco en la manera en que las élites tienden a modificar sus hábitos una vez que las masas se vuelven capaces de imitarlas.

<sup>10</sup> Pierre Bourdieu expande las formas de entender la desigualdad social proporcionando una amplia teoría de la reproducción de las élites mediante gustos (consumo), asociaciones (capital social) y disposiciones (capital cultural). El foco en la inculcación, articulado en los conceptos de “doxa” (Bourdieu, 1977, p. 166; 1984, p. 68) y “hexis corporal” (Bourdieu, 1977, p. 124), da cuenta de las prácticas corporales conscientes e

tipo de capital, tenía que ser buscada y trabajada de forma activa y continua, y nunca estar realizada por completo. Los padres de clase alta de Ipanema y El Condado consideraban que su mundo interior no era “solo lo que eres”, sino lo que eres y lo que podrías llegar a ser, una obra en desarrollo basada en el compromiso, la dedicación y el trabajo duro, y por lo tanto accesible a cualquier persona que estuviera dispuesta a hacer ese trabajo. Las divisas de interioridad se materializaban tanto mediante la exhibición externa del cuerpo, desde la cosmética, la conducta o incluso la espiritualidad, como a través de la búsqueda crítica, consciente y continua de una comprensión y gestión del crecimiento o camino interior de cada uno. Apuntar a áreas de mejora y desarrollo personal, cultivar la inteligencia emocional para atravesar situaciones sociales y enredos afectivos complejos, enfocarse en transformar el “mundo exterior” mediante la autoconciencia y la misma decisión de seguir este camino como misión de vida estaban en el centro de las divisas de interioridad. Debajo estas formas de cultivo personal se encontraba la exigencia de un futuro ordenado, en el que las jerarquías no representarían tantos obstáculos y los deseos no se vieran corrompidos por el peso de la culpa y la violencia histórica.<sup>11</sup>

inconscientes que no se cuestionan. Michèle Lamont (1992) observa que las marcas de distinción social entre las clases altas francesas y estadounidenses se basan no solo en prácticas socioeconómicas y culturales, como sugiere Bourdieu, sino también en prácticas morales que “se centran en torno a cualidades como la honestidad, la ética del trabajo, la integridad personal y la consideración del otro” (p. 4).

<sup>11</sup> Norbert Elias (1994) examina cómo el “autocontrol” internalizado, impuesto por redes cada vez más complejas de conexiones sociales, desarrolla las autopercepciones “psicológicas” que Freud reconocía como “superyó”. Elias muestra que el *habitus* era el resultado de procesos históricos de largo plazo, más que la constitución natural de la nación o grupo cultural, y llama “el proceso de la civilización” a estas distintivas conexiones sociológicas, históricas e íntimas entre un nivel macroestructural y modos contemporáneos de conducta y disposición emocional. Elias no explica cómo los individuos logran controlar sus emociones, o cómo la falta de control exitoso de las emociones tiene diferentes consecuencias para diferentes poblaciones (cf. Berg y Ramos-Zayas, 2015). Debo esta reflexión sobre la futuridad de las élites a una conversación con el antropólogo Edgar Rivera Colón (correspondencia personal, 8 de febrero de 2019).

En las últimas décadas, los académicos escribieron sobre la “cultura terapéutica” (Illouz, 2008, p. 30), la industria de la autoayuda, el “yo emprendedor” (Freeman, 2014), los “regímenes del yo” (Rose, 1996b, pp. 81-82) y los “terapeutas callejeros” (Ramos-Zayas, 2012), en los que “la terapia no es solo un dispositivo de ajuste, sino una expresión de la reflexividad generalizada” (Giddens, 1991, p. 180). Cada vez más, los padres del Sur Global empleaban lenguajes y tratamientos terapéuticos para relacionarse con sus hijos, y así participaban del entrenamiento emocional y pasaban a depender de expertos en el desarrollo infantil para justificar decisiones de crianza.<sup>12</sup> La tenacidad de las nociones distintivamente terapéuticas y la popularización de las ansiedades psicológicas comunes de las clases altas y medias-altas en una microesfera pública y emocional más amplia (cf. Illouz, 2007) funcionaban como herramientas que permitían que las clases altas desarrollaran expectativas relacionales respecto de los subalternos, así como la “narratividad psicológica” (Tobin, 1995, p. 234) que utilizaban en los nodos de urbanismo centrados en la infancia.<sup>13</sup> Tracey Jensen (2010) sostiene que la crianza es el ámbito emocional más reciente al que se está extendiendo el capitalismo emocional y en el que se afianzan las ideologías del individualismo.<sup>14</sup> Además, el estilo, la comunicación y

<sup>12</sup> Adam Howard (2010) va más allá de la concepción del privilegio como mercancía, que domina el grueso de las investigaciones sobre la educación de las élites, y lo concibe como una experiencia más intrínseca a lo que una persona es o aquello en que se ha convertido.

<sup>13</sup> Joseph Tobin (1995) sostiene que los enfoques burgueses contemporáneos de la educación durante la primera infancia enfatizan la sustitución de técnicas de expresión verbal por una emocionalidad que se centra en la niñez de forma más genuina. En efecto, la “cultura terapéutica” contemporánea de la crianza muestra una profunda ambivalencia respecto de las emociones, al resaltar el valor de la expresión emocional y exigir, a la vez, un control emocional estricto.

<sup>14</sup> El estudio de Carla Freeman (2014) sobre los emprendedores barbadenses de clase media, a pesar de no tratarse directamente *acerca de* la crianza, observa que en el último tiempo se viene haciendo hincapié en los niños como “proyectos” que no solo requieren disciplina estricta, buenos modales y comportamiento apropiado, sino el cultivo de nuevas formas de expresión y creatividad, comunicación abierta, calidez y cuidado. Esto muestra una actualización radical de la cultura afectiva de la crianza que los interlocutores de Freeman recordaban de sus propias infancias.

el lenguaje terapéuticos moldearon las expectativas de la élite sobre la manera en que las relaciones, y no solo las interacciones, con los subordinados racializados y sociales deberían llevarse a cabo y evaluarse, así como lo que eso decía acerca de ellos en cuanto élites.

Enfocarse en la crianza —y en el conjunto altamente politizado y profundamente moralista de reglas, ideologías e imposiciones que la acompañan— permite tener una visión más clara de cómo las estructuras de poder se vuelven legibles, adquieren significancia social y se codifican en el ámbito de la emoción, los afectos y los sentimientos.<sup>15</sup> La crianza de imperios proporciona un marco para rastrear la forma en que las sociabilidades centradas en la infancia se convirtieron en el eje social que enlaza el afecto, la moralidad y la política en la vida cotidiana.

## **Las subjetividades de la austeridad, la corrupción y la economía moral del privilegio**

El tercer pilar teórico principal de la crianza de imperios se enfoca en las redes sociales de cuidados centrados en los niños que alistan los padres de clase alta. Los adultos reclutados en estas redes —a saber,

<sup>15</sup> El proceso de realización del niño mediante el “cultivo concertado” es parte de un proyecto neoliberal más amplio que enfatiza la responsabilidad individual y la autorregulación junto con la atención a la gestión del riesgo. Como muestra la socióloga Annette Lareau (2002), a los niños de familias de clase alta y media-alta se les enseña a cuestionar la autoridad, participar en negociaciones constantes con sus padres y, mediante distintas interacciones, volverse socialmente habilidosos. En los últimos tiempos, la “crianza intensiva” empezó a asociarse con la depresión materna, el suicidio adolescente y deficiencias generales en la crianza de jóvenes adultos autónomos e independientes (algo que incluso se vincula con el efecto búmeran, egresados universitarios que vuelven a vivir con sus padres [por ejemplo, Marano, 2008; Rosenfeld y Wise, 2010]). La “maternidad intensiva”, término propuesto por Sharon Hays en 1996 para describir una ideología emergente que instaba a las madres a “dedicar gran cantidad de tiempo, energía y dinero a la crianza de sus hijos” (1996, p. 10), había derivado en interpretaciones casi cómicas. En nuevos géneros periodísticos, autobiográficos y literarios, como los libros “para mamás”, términos como “hipercrianza”, “madres tigre” y “padres helicóptero” proporcionan creativos conceptos análogos a las perspectivas culturalistas de Margaret Mead sobre la crianza de niños en Samoa y otras partes del mundo.

miembros de la familia extensa y trabajadoras domésticas— funcionaban como representantes de una economía política más amplia del Sur Global que incluye las historias coloniales, transnacionales e imperiales de Brasil y Puerto Rico. Fue mediante estas redes de cuidados que una retórica nacional de “corrupción” y un foco en la austeridad adquirieron una base e inmediatez cotidianas.

Aunque técnicamente Brasil es una nación soberana y Puerto Rico es un territorio de Estados Unidos, ambos países muchas veces cuestionaban su propia capacidad para hacer respetar sus elecciones políticas democráticas. Dado que la lógica colonial establece que los imperios deben incorporar a los sujetos coloniales para oscurecer la deshumanización (Mendez y Germann, 2018), los puertorriqueños, incluyendo las élites, fueron incorporados a las estructuras sociales de Estados Unidos, aunque como “ciudadanos delincuentes” (Ramos-Zayas, 2004). Desde la primera década de este siglo, el camino específico adoptado por las élites brasileñas para interactuar con las economías centrales implicaba convertir el país en una plataforma internacional para la valorización financiera (Almeida, 2016). La destitución en 2016 de la presidenta brasileña elegida democráticamente, al igual que la Junta de Control impuesta por el congreso estadounidense para supervisar al gobierno de Puerto Rico, sugería una falta de valor democrático y autonomía política.<sup>16</sup> En las elegantes salas de estar de Ipanema y El Condado, los residentes especulaban sobre el efecto que tendrían estas crisis nacionales y divisiones políticas en la seguridad personal, las relaciones cercanas y el futuro y la

<sup>16</sup> Como observan Argeo Quiñones-Pérez e Ian Seda-Irizarry (2016), el “Plan de estabilización fiscal y desarrollo económico” diseñado para Puerto Rico proponía diferentes recetas neoliberales que databan de la época del informe de Tobin, mientras que añadían otras como negociar la reestructuración de deuda con los bonistas, obtener concesiones federales con más programas de asistencia médica como Medicare y Medicaid y conseguir una exención de las leyes de cabotaje. Los autores concluyen que “la economía puertorriqueña se convirtió en un modelo capitalista extremo de extracción de riquezas [...] Mientras tanto, el reparto de ganancias e interés va [cada vez más] a las élites extractivas locales, en su mayoría intermediarias del capital financiero global y otras fracciones de capital” (pp. 97-98).

calidad de vida de sus hijos. También contemplaban cuándo ejercer poderes discrecionales, como ciudadanos de sus barrios específicos, para castigar las transgresiones, y cuándo hacer la excepción habitual a la ley. Los debates en torno a la “corrupción” y “los méritos de la austeridad” se convirtieron en los hilos conductores de la legitimación, por parte de la crianza de imperios, de la desigualdad social, la privatización de recursos nacionales y la intervención extranjera. En los barrios pudientes de esta etnografía, la crianza de imperios se basaba en una economía moral del privilegio y la riqueza.

Al comentar este proyecto con académicos de Estados Unidos y América Latina, resultaba evidente que términos como “colonialismo”, “imperio” y “soberanía” tenían una aceptabilidad, legibilidad y carácter cotidiano en el Sur Global que podría no resonar del todo en contextos del Norte Global. Una explicación posible es que en Brasil, Puerto Rico y, tal vez, otros países del Sur Global, la soberanía se ha vuelto precaria, hasta insostenible, y se la asocia cada vez más con relaciones diarias que atraviesan los dominios de la clase, la raza y las geografías locales, más que con el Estado, la democracia o la autonomía política. El presunto fracaso para lograr el ideal normativo de soberanía nacional —lo que Michel-Rolph Trouillot (2002) denomina universal noratlántico— se vincula, además, con un estado de modernidad malograda (o no del todo lograda). Pero incluso en Brasil, las concepciones de soberanía se integran en un futuro, una orientación popular hacia un compromiso con “los niños” y “las generaciones futuras”. Ni Brasil ni Puerto Rico pueden comprenderse sin examinar el papel decisivo que desempeñó el imperialismo estadounidense en América Latina y el Caribe a lo largo del siglo XX.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Estados Unidos desempeñó un papel decisivo en el montaje del golpe militar de 1964 contra un gobierno brasileño de izquierda elegido democráticamente y dedicado a la distribución de la riqueza y la asistencia social. Las prácticas de interferencia regional como respuesta a las crisis domésticas en América Latina ganaron legitimidad en la era posterior a la Guerra Fría (Coe, 2015). Durante los veintidós años siguientes, Estados Unidos siguió apoyando una dictadura militar que era funcional a sus intereses, mientras negaba con vehemencia haber participado en el golpe.

La cuestión de adoptar una forma “moral” de ser adinerado en países con niveles extremos de desigualdad económica se entrecruza con proyectos imperialistas y coloniales y con aspiraciones de soberanía. La crianza proporcionaba, probablemente mejor que otras subjetividades adultas, una base efectiva para la manera en que las élites legitimaban su privilegio económico y racial. Entre las poblaciones ricas de América Latina y el Caribe, una nueva forma de crianza global y cosmopolita funcionaba como la cara afectiva inferior de una economía moral de la riqueza. A través de la crianza, la moralidad se volvió material y concreta y adquirió aceptabilidad retórica; las medidas contra la corrupción y a favor de la austeridad se mezclaron con aspiraciones parentales, prácticas de socialización y expectativas barriales. Una retórica de la responsabilidad fiscal acompañaba la implementación de las políticas de austeridad como panacea de las crisis económicas, atribuidas al “gasto excesivo”, o como respuesta necesaria a la administración fiscal irresponsable de gobiernos anteriores. La disciplina fiscal se posicionaba como la solución a la crisis actual del capitalismo, en la que la respuesta correcta a la precariedad del futuro era achicar el Estado y condensar el gasto público. Aunque la austeridad como remedio fiscal no es muy efectiva, como muestran todas las economías que están pasando, o que ya pasaron, a una segunda etapa de recesión, sus políticas siguen disfrutando de atractivo moral en Ipanema y El Condado (Jensen y Tyler, 2012).

En Brasil y Puerto Rico, las crisis financieras, producidas por los sectores bancarios y financieros y los proyectos coloniales y neocoloniales, se atribuían a niveles “insostenibles” de deuda pública y gasto social. Tanto los arquitectos de la austeridad como los residentes de Ipanema y El Condado que los apoyaban hacían un uso ideológico y moral de las crisis económicas como las que afectaban a Brasil y Puerto Rico durante el período de mi investigación; afirmaban que las distintas formas de contención social y el compromiso de algunos gobiernos a apoyar a sus ciudadanos mediante prestaciones sociales se habían vuelto demasiado costosos. *Crianza de imperios*



busca esclarecer cómo las élites brasileñas y puertorriqueñas tejieron lazos entre los centros geopolíticos de poder y las expresiones locales de ese poder. Una política de cuidados centrada en los niños se cruzaba con la materialización de operaciones de soberanía, austeridad y corrupción en la vida cotidiana de los barrios y su adquisición de legitimidad moral mediante las prácticas de crianza de las élites latinoamericanas.

## **Metodologías: cómo llegué “allí” y qué hice**

¿Alguna vez te ha resultado extraño, repentinamente, ser tú mismo?

Clarice Lispector

En *Un soplo de vida*, la novela metaficcional de Clarice Lispector, la escritora brasileña parece estar fascinada por la ambigüedad entre el personaje principal y el narrador, el creador y lo creado, las representaciones de los otros y las representaciones de uno mismo. La reflexión de Lispector acerca de la vida, la personalidad y el tiempo no es muy distinta del proceso de escritura y reflexividad etnográfica. Cuando me embarqué en el trabajo de campo sobre los barrios ricos de América Latina, la crianza y el imperio y la influencia hemisférica de Estados Unidos, empecé a entender que cada uno de estos conceptos relacionales, al igual que todos los entrelazamientos afectivos, eran a la vez magnéticos y repelentes. Este reconocimiento exige hablar no solo de la metodología, sino del autoposicionamiento y la epistemología.

Al haber crecido en zonas de clase media y trabajadora de Santurce, Puerto Rico, en los años 80, mis perspectivas sobre la riqueza eran concretamente espaciales. En los años de mi trabajo de campo, Santurce era conocido como el Williamsburg puertorriqueño, una comunidad urbana llena de vida formada por artistas jóvenes, activistas universitarios, chefs a la moda y muralistas reconocidos

internacionalmente. Sin embargo, en mi juventud, para los residentes de El Condado y Miramar, dos barrios pudientes cercanos, Santurce era un enclave conformado principalmente por inmigrantes dominicanos, y el lugar se estigmatizaba de manera acorde. “¿Calle Cerra? ¡Ahí estaban las prostitutas!”, declaró mi padre, que creció en Santurce, cuando mencioné con entusiasmo que había un nuevo restaurante vegano en esa misma calle.

Para los estándares de Puerto Rico, el colegio privado donde estudié era marcadamente diverso en términos socioeconómicos y étnicos. Algunos de mis compañeros habían llegado hacía poco tiempo de República Dominicana y otros eran hijos de exiliados cubanos de los años 60; había estudiantes que provenían de zonas de clase trabajadora, como el Barrio Obrero, y de áreas de clase media y alta, como Isla Verde. Todos sabíamos que había barrios ricos, algunos cerca y otros lejos de donde yo vivía. Sabíamos que había un grupo de escuelas que todos consideraban “las mejores”, y que la nuestra no era una de ellas, pero tampoco era tan “mala como una escuela pública”. Sabíamos que los individuos que vivían en barrios pudientes y asistían a los mejores colegios salían y se juntaban en el Caparra Country Club y en Casa Cuba, lugares que fueron casi un misterio para mí hasta que comencé este proyecto. Sin dudas, “estudiar a los de arriba” en El Condado habría sido más sencillo, por lo menos al principio, si hubiera podido activar redes personales de exalumnos de escuelas secundarias o contactos de las listas de miembros de los clubes de campo. Asimismo, si hubiera estudiado en una escuela pública en lugar de una católica, o si hubiera crecido fuera del área metropolitana de San Juan, los barrios, las escuelas y los clubes de campo que terminé asociando con las clases altas y medias-altas en esta etnografía quizás no habrían tenido el mismo significado o no me habrían resultado identificables por nombre.

Si bien estos hechos en sí mismos podrían haber representado una narrativa interesante sobre mi relativa falta de privilegio, esa historia estaría incompleta. Después de egresar de la secundaria, terminé inscribiéndome en carreras de grado y posgrado en

instituciones de la Ivy League estadounidense, cada una de las cuales incrementó las credenciales profesionales y el capital cultural y social que, de hecho, me conecta personalmente con los individuos a los que conocí en este estudio. Junto con mi piel clara, mi propia dedicación a proyectos de “interioridad”, mi cargo como profesora en Yale (posiblemente, la forma de capital simbólico definitiva en el mundo de la hipercrianza global), ser la madre de un niño pequeño y formar parte de una pareja heterosexual casada fueron factores que facilitaron aún más mi relación con interlocutores puertorriqueños y brasileños. En Ipanema, el hecho de que hubiera vivido en Nueva York casi toda mi vida adulta, tuviera conexiones con la educación superior estadounidense y hablara inglés de manera fluida desencadenó imaginarios parentales sobre el estudio en el extranjero y el ingreso de sus hijos a universidades de la Ivy League. En El Condado, mi “español correcto” se valoraba aún más que mi inglés fluido, sobre todo en una época en la que el “spanglish”, el español con acento dominicano y hasta el inglés se consideraban amenazas a la soberanía cultural nacional. Estas formas de capital corporizado, cultural, social y simbólico muchas veces anulaban las diferencias económicas y permitían que mis interlocutores imaginaran en qué se podría convertir nuestra relación, así como las redes o intereses que podríamos compartir.

Según la jerga convencional antropológica, en Puerto Rico fui una “etnógrafa nativa”. Mi conexión con Brasil, en cambio, era más informal (por ejemplo, ir a las bodas de amigos brasileños) y académica. Había realizado investigaciones etnográficas de migrantes brasileños en Newark, Nueva Jersey, entre 2001 y 2010 (Ramos-Zayas, 2012) y había vivido en Belo Horizonte, Minas Gerais, durante varios meses en 2006, mientras estudiaba la juventud y la migración de retorno. Sin embargo, había llegado tarde a la antropología y los estudios brasileños. Aunque conté con un gran apoyo, aliento y compañerismo por parte de académicos brasileños en Estados Unidos, Brasil y otros lugares, eso no sucedió con algunos académicos prestigiosos, hombres blancos, que parecían

comprometidos con ciertas formas de dominación e inaccesibilidad de la academia estadounidense.<sup>18</sup> Había viajado a la mayoría de las regiones brasileñas por conferencias académicas, en vacaciones y para visitar a amigos, pero fue solo después de comenzar este proyecto, en 2012, que desarrollé una conexión duradera y poderosa con Río de Janeiro. Este vínculo fue tan visceral como profundamente vergonzoso, ya que muchas veces me sentí atraída por algunas de las mismas cualidades esencialistas del lugar que estaba intentando desarticular; también había algo extrañamente parecido entre Río y algunos lugares que conocí durante mi infancia en Puerto Rico. Aunque nunca nadie me sugirió cómo abordar el trabajo de campo en Puerto Rico, todavía recuerdo que una amiga y colega brasileña me aconsejó que “para hacer una investigación en Ipanema, tienes que ser más suave. Déjate llevar y suaviza tu humor oscuro y cinismo. Río no es San Pablo. No es Nueva York”. Su recomendación, y la cita de Clarice Lispector, se me vinieron a la mente con frecuencia a lo largo del período de trabajo de campo, aunque muchas veces sentí que también me habría servido tener una guía para abordar en El Condado.

Me resultó extraño, para tomar las palabras de Lispector, ser miyo puertorriqueña en Ipanema. Todo el tiempo fui muy consciente de que, en Brasil, Puerto Rico era casi invisible, incluso en conversaciones sobre América Latina y el Caribe. Cuando me presentaba diciendo que era de Puerto Rico, muchas veces tenía que añadir un calificativo, como “una isla del Caribe, cerca de Cuba”, o recurrir a íconos populares, como Ricky Martin o Menudo. Cuando “Despacito” se convirtió en una sensación musical global, muchos interlocutores me dijeron que fueron más capaces de apreciar la canción gracias a mí, la única puertorriqueña que conocían. Una vez que nos sacábamos de encima las rápidas explicaciones sobre la relación de Puerto

<sup>18</sup> Las formas particulares en que los hombres blancos de la academia estadounidense se relacionan con Brasil y todo lo relativo a ese país, incluyendo sus parejas (mujeres) brasileñas, merece atención, pero se encuentra más allá del alcance de este proyecto.

Rico con Estados Unidos, entraban en juego procesos adicionales de lo que terminé considerando políticas del cuerpo intralatinoamericanas. Con poco más de un metro sesenta, nunca fui tan consciente de mi altura como cuando me encontraba entre las clases altas de Ipanema. La altura se convirtió, para mi sorpresa, en una manera en que las clases altas sudamericanas de ascendencia europea racializaban a muchas otras poblaciones latinoamericanas. La mayoría de los individuos que entrevisté en Brasil eran bastante altos, y muchos de ellos mencionaban de forma espontánea que la razón por la que “la mayor parte de los brasileños son altos” y “la mayoría de los (demás) latinoamericanos son bajos” tenía que ver más con la particular mezcla racial de Brasil y la fuerte influencia europea que con la “apariencia indígena” que asociaban con América Central y el norte de América del Sur. Estas conversaciones sobre la estética corporal adoptaron diferentes formas (sin doble sentido) en El Condado e Ipanema, donde los vínculos entre las mujeres por lo general sucedían en torno a conversaciones sobre la cirugía plástica, la nutrición, el ejercicio y los tratamientos cosméticos.

Mi trabajo de campo consistió en ocho meses en Ipanema y otros ocho en El Condado, a lo largo de un período de cinco años, entre 2012 y 2017. Estos meses correspondían a los recesos del calendario académico de Estados Unidos (junio-agosto; diciembre-enero; y pausas breves, como el receso de primavera). A mi etnógrafa purista interior le resultó difícil aceptar que no podría mudar a mi familia para pasar períodos ininterrumpidos consecutivos de al menos un año en cada lugar. Después de todo, como antropóloga, estaba entrenada para considerar la observación participante no solo como la base de la investigación etnográfica, sino también como una medida de autenticidad antropológica. Cuanto más empuja la antropóloga los límites de su zona de confort y se sacrifica por el campo, mayores serán su propia “autenticidad” y, supuestamente, la confiabilidad de sus datos. Pero aun así, la etnografía de las clases altas en barrios cerca de la playa no tenía nada de subsistencia, al menos no en el sentido tradicional.

En el transcurso de los ocho meses que pasé, respectivamente, en Ipanema y El Condado, asistí a reuniones familiares (cumpleaños, aniversarios, graduaciones, funerales); a conferencias patrocinadas por padres en librerías, universidades y hogares privados; y a eventos cívicos y de filantropía en las comunidades de los interlocutores. Sin embargo, lo que hacía con más frecuencia era compartir las rutinas diarias. Acompañaba a los individuos a Pilates y yoga, a los eventos deportivos de los hijos, a clínicas cosméticas y *spas*, y pasaba tiempo en hogares, lugares de trabajo, playas, cafés y restaurantes. Grabar el audio de algunas caminatas por áreas del barrio que los interlocutores reivindicaban como parte de estas rutinas me permitió elaborar mapas cognitivos y sociales, y comprender mejor el significado personal de puntos de referencia, entornos y el ambiente construido. Los interlocutores compartían biografías visuales, como videos familiares, fotos y obras de arte significativas y joyas heredadas, y demostraban su propia interacción con el espacio a través de la decoración del hogar y los paneles solares y el interés por la fotografía, el paisajismo, el diseño y la arquitectura. Conocí a la mayoría de los residentes de Ipanema en los parques de juegos frente a la playa o a través de la guardería a la que asistió mi hijo durante nuestro primer verano en Brasil; en El Condado, usé un enfoque de bola de nieve que implicó contactar a tres familias del lugar que eran amigos de amigos y pedirles que me presentaran a sus respectivas redes sociales.

Además de los datos reunidos mediante la observación participante, el mapeo social y las biografías visuales, llevé a cabo numerosas entrevistas estructuradas y semiestructuradas. En Brasil, realicé varias entrevistas con un total de treinta y nueve individuos, que incluían ocho padres, quince madres, cuatro abuelos, seis trabajadores de escuelas y guarderías privadas, y seis niñeras. Organicé grupos focales con muchas otras personas, en su mayoría niñeras, miembros de la familia extensa, empleados de tiendas y padres de otras zonas fuera de Ipanema que participaban regularmente en eventos en los parques de juego de la playa. Entrevisté a padres de Ipanema que estaban involucrados en trabajos colaborativos con la

policía municipal y asistían a los informes mensuales que la fuerza daba a los residentes del lugar. En Puerto Rico, llevé a cabo repetidas entrevistas con treinta interlocutores principales: doce madres, diez padres, tres niñeras, dos maestras de escuelas privadas y tres activistas de la comunidad de Calle Loíza que participaban de proyectos de desarrollo urbano centrados en la infancia. Además, realicé grupos focales con padres asociados a cada una de las dos escuelas privadas, una en El Condado (St. John's School) y una en Miramar (Academia del Perpetuo Socorro). Aunque la Academia del Perpetuo Socorro técnicamente no se encuentra en El Condado, sino en el barrio adyacente de Miramar, los padres asociados a El Condado y a estas escuelas en muchos casos se superponían, una revelación obtenida a partir del mapeo social. Por lo tanto, en la muestra de El Condado, entrevisté a algunas familias que vivían en la zona de Miramar y, en Ipanema, incluí a algunos residentes del barrio cercano de Leblon. La mayoría de los grupos focales y entrevistas se realizaron en portugués o español. Dos excepciones fueron partes de una entrevista en la que una madre brasileña me pidió que hablara en inglés para que su hijo pequeño, que estaba jugando cerca, no pudiera entender. En Puerto Rico, incluso entre los individuos nacidos en la isla que dominaban el español, las entrevistas se caracterizaban por altos niveles de alternancia de códigos entre el inglés y el español; de hecho, me impactó lo que consideré un nuevo fenómeno sociolingüístico, que era aún más pronunciado entre los niños de edad escolar (ver "Educar la blanquitud"). Si bien tuve ayuda para transcribir las grabaciones de audio, hice todas las traducciones sola.

Entre cada período que pasé en el campo, me mantuve conectada y comunicada con interlocutores mediante distintas plataformas de redes sociales, así como por correo electrónico, teléfono y Skype. En algunas ocasiones, me reuní con interlocutores de Brasil y Puerto Rico cuando visitaban la Ciudad de Nueva York durante sus vacaciones, o cuando coincidíamos en otras ciudades de Estados Unidos, como Filadelfia, Washington D. C. y Boston, a donde iban por trabajo, de vacaciones o para llevar a sus hijos a eventos deportivos escolares

o visitas a universidades. Estos datos etnográficos a larga distancia generaron, en efecto, una valiosa visión panorámica del campo y los interlocutores. El tiempo que pasé alejada físicamente del campo no fue ocioso o improductivo. Al contrario: esos períodos fueron clave para desarrollar una cercanía e imaginarios mutuos que fueron provechosos a nivel personal, útiles para la etnografía y valiosos desde lo empírico.

Estaba al tanto de que varios interlocutores me habían buscado en Google o me habían mandado solicitudes de “amistad” en Facebook poco después de conocernos. Allí podían ver fotos familiares, declaraciones políticas ocasionales y mi propia selección idiosincrática de artículos y memes. Esta información mediada socialmente aceleró (o ralentizó) el ritmo de la relación etnográfica. Por ejemplo, a dos residentes de El Condado a quienes conocía desde hacía varios meses —dos mujeres cubanas criadas en Puerto Rico— no les gustó el artículo y comentario que compartí cuando Estados Unidos reanudó las relaciones diplomáticas con Cuba, bajo la presidencia de Obama. Pude retomar el contacto con una de esas mujeres, pero no supe nada más de la otra. La única manera de poder confirmar si este distanciamiento se relacionaba con la publicación de Facebook era probar mi hipótesis con una tercera mujer que también era amiga de la que me estaba evitando. Me sorprendió que, aunque era verdad que a estas mujeres no les había gustado mi publicación sobre Cuba, la razón principal por la que una de ellas seguía evitándome era que se había sentido traicionada porque seguí en contacto con un exnovio suyo después de que se separaran. Su exnovio permaneció en mi muestra hasta el final. Si bien las redes sociales proporcionaban información interesante sobre los acontecimientos de las vidas de las personas, e incluso acerca de sus vidas aspiracionales y sentido de identidad, también reconocí que estos datos debían probarse y triangularse. El uso de Facebook, las llamadas por Skype, los grupos de WhatsApp y los mensajes de texto permitían una alternativa continua, aunque imperfecta, para algunas de las limitaciones logísticas de la investigación comparativa multisituada. Además, Facebook me



ayudó a desarrollar tablas de parentesco con las que pude rastrear conexiones mediante listas de amigos, distinguiendo entre amigos y conocidos, y considerando la frecuencia y el carácter de interacciones específicas.<sup>19</sup> A pesar de constituir una herramienta que, sin lugar a dudas, está lejos de ser perfecta, estas tablas de parentesco de Facebook me permitieron corroborar, cuestionar y triangular datos de otras fuentes; identificar problemas y preguntas que quería plantear en persona; y considerar formas de parentesco ficticio (Stack, 1974) que métodos etnográficos más tradicionales podrían haber pasado por alto.

## **Notas sobre epistemología y terminología: quiénes son estas personas**

Debo tratar de romper con los clichés sobre América Latina. Las superpotencias y otros forasteros han luchado por nosotros durante siglos de formas que no tienen nada que ver con nuestros problemas.

Gabriel García Márquez

Algunos aspectos epistemológicos y terminológicos de esta etnografía ameritan un reconocimiento y clarificación explícitos. En primer lugar, el barrio, más que ser simplemente una de las muchas unidades posibles de análisis, es la escala y el foco que utilizo para inspeccionar el Estado. El Estado se aborda como un compuesto que opera bajo condiciones históricas y económicas políticas singulares, y los barrios pudientes como componentes significativos de dicho compuesto. Es importante destacar que los barrios adquieren inmediatez y una cualidad moral mediante tropos normativos como “familia”, “crianza” y “niños”. Los barrios como Ipanema y El Condado, y

<sup>19</sup> Después de India y Estados Unidos, Brasil tenía el número más alto de usuarios de Facebook en 2016, unos 90,11 millones (Young, 2013).

aquellos nodos de urbanismo centrados en la infancia que los constituían, permitían que los padres imaginaran una infancia y trayectoria de vida únicas para sus hijos, así como una identidad parental deseable para ellos mismos.

En segundo lugar, a lo largo de esta etnografía uso términos como “clase alta”, “clase media-alta”, “élite” y “pudiente” para resaltar aspectos de la subjetividad de clase. En lugar de enfatizar el determinismo social en un sentido marxista clásico, desarrollo un abordaje de la clase desde la subjetividad con que se la experimentaba, manejaba y adhería a procesos estructurales específicos o la manera en que influía esos procesos. De forma similar, uso “privilegio” para señalar las posicionalidades de las élites que no se circunscribían al capital económico, sino que indicaban otras fuentes de poder, entre las que se destaca la blanquitud. Cuando es relevante, mantengo los lenguajes de clase que están impregnados en la cultura popular en Puerto Rico y Brasil. En Puerto Rico, la clase aparecía en el uso cotidiano de terminología racializada de estatus, como *cafre*, *comemierda* y *guaynabito*, que comento más adelante. En Brasil, una narrativa cultural sobre la clase emergía de manera similar a través de referencias frecuentes a *arrumadas/os*, *dondocas*, *piruas* o *moleque*. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en Puerto Rico, en Brasil los rótulos sociológicos y de políticas de clase empleados por el gobierno también se utilizaban con frecuencia, notablemente la designación A-B-C-D-E, en la que cada letra representa un rango de ingresos (*faina de renda*). Pocas veces escuché el término “élite” usado de forma autorreferencial o como categoría emic; las identificaciones con marcas de clase y los pronunciamientos raciales en Ipanema y El Condado tenían un carácter más cifrado, implícito y relacional. Quiero subrayar que cada voz que aparece en este volumen es relevante no por su representatividad, sino como resultado de procesos regionales, históricos y personales que, tomados en conjunto, reflejaban algunos patrones y entramados sociales imperfectos.

Otro elemento epistemológico importante de esta etnografía es que, cuando declaro su aspecto comparativo, no estoy comparando

objetos, personas o esencias, sino procesos de construcción de significado, relaciones entre personas, situaciones, acontecimientos, marcos y discursos en contextos económicos políticos materiales que son distintivos. Mi eje comparativo consistió en una serie de preguntas analíticas abiertas planteadas de manera diferente en cada barrio, en lugar de entidades predefinidas, para no eclipsar variables contextualmente significativas. No solo retrato las vidas de individuos pudientes en Brasil y Puerto Rico, sino que también comparo las condiciones estructurales, las dinámicas hemisféricas y los procesos de acción que contribuían a moldear las prácticas de crianza, privilegio y urbanismo en dos barrios de distintas partes del mundo. Además, al elegir a Brasil y Puerto Rico, retengo un ángulo comparativo que no se vio mediado, como suele suceder en estudios transnacionales, globales o multisituados, por una comparación directa con Estados Unidos. Los procesos que se analizan en este proyecto etnográfico desplazan a Estados Unidos del centro intelectual, epistemológico y metodológico, al tiempo que interactúan seriamente con su alcance colonial e imperial en la región de América Latina y el Caribe.<sup>20</sup>

Esto me lleva a una de las principales preguntas que me hacen con más frecuencia: “¿Por qué Puerto Rico y Brasil?”. Estos dos países son extremadamente distintos en cuanto al tamaño de su territorio, población y economía; tienen diferentes historias coloniales, influencia y estatus económico, presencia (o ausencia) en la política global, e incluso idiomas. Brasil es un país de habla portuguesa que en 2010 tenía la quinta población y la octava economía más grandes del mundo, mientras que Puerto Rico, un territorio estadounidense en el que se habla más que nada español, carecía de representación política internacional y se enfrentaba a un serio declive de la

<sup>20</sup> Sally Falk Moore hace un llamamiento en favor de una antropología comparativa que no insista en etnografías sociales sincrónicas o en la producción de tipologías (2005, p. 2). En cambio, propone un abordaje de la comparación con consciencia temporal y orientado al proceso que permita poner de relieve tanto el contexto como temáticas transversales (p. 10).

población. Aun así, Brasil y Puerto Rico compartían un ánimo nacional de ansiedad y desconcierto ante sus respectivos futuros políticos y económicos, políticas de austeridad, privatización de industrias e instituciones, y corrupción gubernamental durante el período de mi trabajo de campo. Cada uno funcionaba como un escenario global para debates sobre la epidemia del Zika y la prevención del embargo; en Puerto Rico, esta crisis de la salud pública se intensificó como consecuencia del huracán María, un devastador huracán de categoría 4 que sacó a la luz la negligencia de Estados Unidos e impulsó debates sobre el colonialismo estadounidense en Puerto Rico. Estos países también figuraban de forma consistente entre los diez más desiguales del mundo.<sup>21</sup> La desconfianza hacia el gobierno, los miedos relacionados con la inseguridad económica y el delito, una soberanía debilitada o erosionada, y las deudas fiscales y crisis de gubernamentalidad funcionan como un trasfondo más amplio de la vida barrial en Ipanema y El Condado.

Estos barrios, nodos del turismo latinoamericano y caribeño y paraísos fiscales para extranjeros, presenciaron la llegada desde el extranjero de constructores y multimillonarios de corporaciones petroleras, que muchas veces se instalaban con sus familias junto

<sup>21</sup> Como parte del *Informe sobre desarrollo humano: Puerto Rico 2016*, un estudio realizado por el gobierno sobre el desarrollo humano y la distribución de ingresos en Puerto Rico desde 1990, la economista puertorriqueña Marcia Rivera Hernández demuestra que el país tiene el quinto nivel de desigualdad más alto del mundo, con un índice de Gini de 0,547 en 2014, muy por encima del promedio estadounidense de 0,481 (Instituto de Estadísticas, 2017; Pacheco, 2016; Toro, 2008; cf. Mora Pérez, 2015; Quiñones-Pérez y Seda-Irizarry, 2016). Las referencias anecdóticas a la ironía de la crisis fiscal, por un lado, y “una abundancia de autos de lujo” por otro, se apoyaban en estudios estadísticos según los cuales “se venden más Porsche en Puerto Rico que en Estados Unidos, Brasil y Argentina [...] en realidad, se venden más en Puerto Rico que en cualquier otro país de América” (Pacheco, 2016). Comparativamente, el índice de Gini de Brasil cayó del 0,607 en 1990 al 0,526 en 2012, una reducción significativa de la desigualdad que tuvo lugar durante la primera década de este siglo. En los años de mi trabajo de campo, la concentración más notable de una nueva clase media brasileña se encontraba en el noreste del país (43 por ciento). Brasil seguía encontrándose entre las naciones más desiguales, ocupando el puesto número 18 de los países con mayor desigualdad en 2014 (Rockman, 2014).

a las élites nacionales locales de Brasil y Puerto Rico, moldeaban el mercado internacional de las escuelas privadas y se convertían en interlocutores involuntarios de reclamos internos de soberanía. Adyacentes a algunas de las zonas más empobrecidas de Río de Janeiro y San Juan, Ipanema y El Condado no son simplemente los barrios latinoamericanos de postales, campañas publicitarias de turismo y comercios de alta gama.

Detrás de estas imágenes icónicas, Ipanema y El Condado son barrios residenciales que las clases altas brasileñas y puertorriqueñas, sobre todo aquellas que se presentan como progresistas, cosmopolitas y con conciencia social, eligieron para criar a sus hijos. Sin embargo, en lugar de considerar que los residentes de estos barrios representan las élites liberales, veo los espacios que habitan como representativos de dicho elitismo liberal en sus respectivos países. Aquí, lo que se privilegia como unidad de análisis es el barrio, mientras se atraviesa una escala de imaginarios mutuamente constitutivos que incluyen el individuo, la familia, el hogar, la nación y más. Se podría decir que Ipanema y El Condado tienen más cosas en común que Brasil y Puerto Rico. Aun así, creo que el control hemisférico de Estados Unidos —para el cual la crianza se convirtió en una formación imperial— mediaba las expectativas brasileñas respecto de Ipanema y la conexión de Puerto Rico con El Condado de formas similares.

También es importante subrayar que, en esta etnografía, considero a Puerto Rico como una entidad social y cultural autónoma, y no exclusiva o principalmente como una extensión del territorio continental estadounidense. Este es un esfuerzo deliberado por resistir las convenciones académicas que emplean el “excepcionalismo” puertorriqueño para justificar su habitual exclusión tanto de los estudios latinoamericanos como de las corrientes convencionales de investigación de los estudios americanos. Mientras que Puerto Rico es, sin dudas, una colonia de Estados Unidos, Estados Unidos tiene relaciones imperiales formales o informales con muchas naciones, incluso algunas que técnicamente se consideran soberanas, como

Brasil. Siguiendo los “grados de soberanía imperial” (2006) de Ann Stoler, ubico a Brasil y Puerto Rico en un continuo, no en universos completamente diferentes, en cuanto a su relación con el imperialismo estadounidense en el hemisferio americano. La realineación de Puerto Rico y Brasil, y de otras áreas del Sur Global, como parte del mismo paisaje imperial de Estados Unidos es productiva para comprender la circulación contemporánea de configuraciones geopolíticas, incluyendo las tendencias fascistas, las políticas de austeridad y las tendencias en la crianza. Además, ver a Puerto Rico como una entidad autónoma me permite destacar la perspectiva emic de los interlocutores en El Condado (en todo su privilegio de clase alta y aspiraciones cosmopolitas), que consideraban de forma abrumadora que Puerto Rico se diferenciaba lingüística, cultural y socialmente de Estados Unidos, o que, como mínimo, situaban a Puerto Rico de forma estratégica en relación con el territorio continental estadounidense, el resto del Caribe y América Latina en su totalidad. En un nivel macro, la colonización de Puerto Rico por parte de Estados Unidos limitó el desarrollo económico, el comercio y la representación política de la isla en el escenario global, y los interlocutores de El Condado fueron claros en este punto, al igual que respecto de la facilidad que proporcionaba la ciudadanía estadounidense a la hora de viajar. En la cotidianidad de la crianza de las élites, sin embargo, estas limitaciones no figuraban de manera prominente; siempre que permanecieran en la isla, sus vidas no eran tan distintas de las de otras élites latinoamericanas (y es posible que tuvieran más en común con ellas que con las élites estadounidenses en cuanto a valores, perspectivas sobre la sofisticación, disposiciones estéticas y capital cultural).

Una última pregunta epistemológica y metodológica que marcó esta investigación casi desde el principio, y que colegas y amigos me hicieron en muchas ocasiones cuando les presenté versiones tempranas del trabajo, fue: “¿Quiénes son estas élites?”. No era una pregunta acerca del grado de representatividad de estas élites, sino de quiénes podrían ser sus equivalentes en sus respectivos barrios y países y a nivel internacional, o en diferentes momentos históricos. Se

trataba de un interrogante que surgía de la dificultad de categorizar estos grupos, ya sea usando rótulos sociológicos tradicionales (por ejemplo, fortunas heredadas/nuevos ricos, intelectuales / políticos / corporativos) o a través de imágenes populares. La familia de Ipanema que participó en la marcha contra el PT, presentada al inicio de este capítulo, se identifica con la imagen más reconocible e icónica a nivel mundial de “la élite latinoamericana”; no son distintos de la familia adinerada superficial en el centro de “Plástico”, la canción de Rubén Blades y Willie Colón de 1978, o más recientemente, *Las Real Housewives de Miramar*, la serie de comedia de Teatro Breve. De todas formas, los sectores demográficos que representan estas imágenes y los interlocutores en esta etnografía desafían una categorización tan simplista.

La mayoría de los padres que aparecen en esta etnografía pasaron a la adultez en las décadas de 1980 y 1990, y en el caso de los brasileños, se consideraban parte de una “generación perdida”, insegura de sí misma y, hasta que tuvieron a sus hijos, insegura de su papel en el futuro de la nación (Maia, 2012, p. 43). Estos padres de clase alta de Puerto Rico y Brasil prácticamente habían perdido la fe en los gobiernos de sus respectivas naciones. Dado que la corrupción estaba tan arraigada en una élite política, la “guerra contra la corrupción” que proponía el imperialismo estadounidense tanto en Brasil como en Puerto Rico, los proyectos que favorecían los intereses y el capital extranjeros, y otras dudosas prácticas neoliberales y de austeridad les parecían razonables. De todas maneras, y quizás a diferencia de las élites urbanas o progresistas en Europa y Estados Unidos (por ejemplo, Sherman, 2017a), las de Ipanema y El Condado seguían valorando ciertas prácticas culturales nacionalistas, incluso a pesar de la simpatía que generalmente sentían hacia las influencias imperiales, corporativas y coloniales estadounidenses.

La vida de los interlocutores de la muestra de El Condado era prácticamente igual a la de sus propios padres, e incluso a la de sus abuelos; fueron a las mismas escuelas y clubes, crecieron en los mismos barrios, tenían las mismas ocupaciones, se relacionaban con las

mismas familias, se casaron con personas que conocían desde la infancia y tenían redes sociales densas. Nunca había visto un ejemplo tan perfecto de lo que la sociología clásica denomina “reproducción social” como el que encontré en El Condado. En Ipanema, los interlocutores seguían caminos sociales más diversos; algunos habían crecido en Ipanema, mientras que otros se habían mudado allí de grandes; ninguno había estudiado en la misma escuela, aunque algunos de sus hijos asistían a un conjunto de escuelas privadas del lugar; algunos de ellos habían heredado fortunas y apellidos reconocibles, pero otros eran los primeros de sus familias en tener estudios superiores y habían generado su propia riqueza. Un grupo de los interlocutores de Ipanema había experimentado una gran movilidad social a lo largo de su vida y, en todos los casos, atribuían dicha movilidad al mérito y el esfuerzo personal (ver Rockman, 2014); muchos otros, incluyendo un par de interlocutores de El Condado, habían llegado a la riqueza mediante una combinación de caminos y habían experimentado tendencias de movilidad descendente y ascendente a través de las generaciones.

A veces, en distintas partes de esta etnografía, propongo que estos grupos de Ipanema y El Condado son un nuevo tipo de élite, lo que sugiere una distinción histórica o generacional en lo que implica ser parte de una élite en América Latina y el Caribe. Esto se debe a que, mientras que las generaciones más antiguas exhibían y habitaban su fortuna sin culpa, las élites contemporáneas que están en el centro de esta etnografía eran conscientes, en muchos casos, de la manera en que la riqueza se asociaba a nivel global con la corrupción y el consumo frívolo. La ampliación de una esfera social, junto con la determinación de estas élites de rechazar tal corrupción y frivolidad, alentaba aún más sus continuas justificaciones morales y proyectos de interioridad. A diferencia de las generaciones de sus padres o abuelos, abordadas en el capítulo 6, estas élites contemporáneas sentían que debían justificar su privilegio y participaban de proyectos prácticos, psicológicos y retóricos para lograr que su estatus y riqueza se volvieran morales.



Los interlocutores de *Crianza de imperios* tendían a presentarse como “progresistas” en lo político y social, y consideraban que otras élites puertorriqueñas y brasileñas —incluyendo algunas que vivían en sus barrios, pero, más frecuentemente, las de los barrios cerrados o suburbios de clase alta tradicionales similares a los de Estados Unidos— eran más conservadoras y menos cosmopolitas. Sin embargo, es importante destacar que incluso estas caracterizaciones eran fluidas, y desde el comienzo de mi investigación en 2012 hasta su cierre oficial en 2017, observé un fenómeno que algunos brasileños llaman la “derecha que sale del clóset”. Parte de las élites de Puerto Rico y Brasil que aparecen en esta etnografía fueron adoptando posturas políticas más conservadoras; la aceptación tácita de la Junta de Control impuesta por Estados Unidos en Puerto Rico y el apoyo explícito a la destitución de Dilma Rousseff en Brasil eran ejemplos de este cambio. Una lectura posible de este fenómeno es que habían sido progresistas en lo social y conservadores en lo fiscal y político desde un principio, pero eso no siempre era así. Más bien, explicaban las crisis en sus respectivos países principalmente en términos de la corrupción inherente de los políticos, excluyendo casi por completo cualquier otro factor (por ejemplo, el sector financiero, los intereses extranjeros).

Como nota ética final, las preocupaciones por la confidencialidad y el anonimato se encuentran en el corazón de la mayor parte de las investigaciones etnográficas. “Todo el mundo se conoce aquí”, afirmó un padre de El Condado cuando le aseguré que usaría seudónimos. En una de las presentaciones preliminares de este trabajo, se me sugirió la posibilidad de cambiar el nombre de los barrios, las escuelas, los clubes sociales y otras instituciones y puntos de referencia identificativos que forman parte de la vida de mis interlocutores como estrategia para proteger el anonimato. Aunque utilizo seudónimos para los individuos, decidí no anonimizar los lugares por distintas razones, incluyendo el hecho de que me inclino por el llamamiento que hace Rubén Gaztambide-Fernández a la adopción por parte de los académicos de una

[...] postura radicalmente anti/ética” en la investigación de las élites.<sup>22</sup> Esta postura anti/ética podría ayudarnos a abordar las dificultades de articular una crítica estructural y distributiva, en lugar de una individualista y de conducta, de que “nadie merece tener tanto mientras otros tienen tan poco, sin importar cuán agradables o trabajadores o solidarios sean. (Sherman, 2017b, p. 25)

Y, en efecto, estas personas eran agradables, trabajadoras y solidarias.

“No creo que pudiera lidiar con el esnobismo de los problemas del primer mundo de esta gente”, observó una vez mi marido, haciéndose eco de lo que otros colegas también me dijeron al enterarse de mi investigación. Y, sin embargo, esa es la ironía de estudiar “a los de arriba”: la mayoría de mis interlocutores tenían la capacidad de ser cautivadores, profundos, relajados y bastante encantadores. Ingresé a sus espacios con la desenvoltura practicada de alguien que visitaba lugares parecidos a los que frecuentaban las élites de Ipanema y El Condado. Como madre académica, no es extraño que pase tiempo en cafés de barrio con mi *laptop* cualquier día de la semana, o que esté (dolorosamente) familiarizada con el mundo de las citas de juegos y el desarrollo coordinado de los niños.

Sentí una sincera amistad y conexión personal con muchos de los interlocutores de esta etnografía, incluyendo a Maribel Seijo, una residente de El Condado. Hablar con Maribel era como hablar con algunas de mis amigas académicas más cercanas: divertido e intelectualmente estimulante, pero sin pretensiones. Hacia el cierre oficial de mi trabajo de campo, en 2017, estaba convencida de que Maribel veía que sus elecciones de vida me confundían; en el nivel más

<sup>22</sup> Como afirma Rubén Gaztambide-Fernández (2015), la responsabilidad ética respecto de los participantes (de las élites) no debería anteponerse a la responsabilidad ética que se tiene con la sociedad. A lo largo de este proyecto, soy consciente en todo momento de que la ética de la investigación no es inofensiva para la posición social; de hecho, “la cuestión de la responsabilidad se complica por el hecho de que los derechos de algunos grupos a permanecer anónimos podrían entrar en conflicto con los derechos de otros a conocer los procesos involucrados en la reproducción de la desigualdad” (Gaztambide-Fernández y Howard, 2012, p. 298; ver también Galliher, 1980).

básico, no podía entender cómo no se aburría quedándose en casa, sola, la mayor parte de la semana. Desde luego, iba a clases de pilates, salía a almorzar con amigos que conocía desde la escuela primaria y pertenecía a un club de lectura desde hacía mucho tiempo. Aun así, en varias ocasiones le pregunté si alguna vez había pensado regresar al trabajo, finalizar sus estudios o incluso hacer un voluntariado. Me respondió que, aunque lo había considerado, nunca había tenido una necesidad económica que la motivara, ni había identificado un “camino” definido o una “pasión” propia.

Entrevisté a algunas madres y padres que veían la crianza como un espacio de expresión creativa, que pasaban tiempo construyendo sofisticados modelos arquitectónicos con sus hijos, organizando *pijamadas* y decorando pastelitos de Pokémon; planificando elaboradas fiestas de cumpleaños con temática de princesas o buscando los mejores organizadores y salones de eventos; y que esperaban con ansias ir al taller de un diseñador para que su hija se probara un vestido formal. Maribel no pertenecía a ese grupo. Su falta de sentido de competencia me desconcertaba: “No coloqué ese marco porque [mi marido] está muy ocupado”; “No terminamos de plantar esas macetas porque necesitare ayuda para sostener la planta mientras coloco la tierra”; “Esperaré al fin de semana para que [mi hija] me acompañe a llevar al perro a la veterinaria”. Terminé interpretando estas actitudes comunes hacia lo mundano como un umbral bajo de incomodidad. Es cierto que a nadie le gusta tener que hacer equilibrio entre cargar pesadas bolsas de compras en una mano y un cochecito a medio plegar en la otra, pero muchas veces, para mis interlocutores, la interacción con estos niveles de incomodidad mundana ni siquiera se contemplaba. A veces terminé lamentándome por las vidas que algunos de estos individuos, con todos sus recursos, podrían haber disfrutado si hubieran manejado mejor su tolerancia a la incomodidad: la incomodidad de las políticas laborales; la incomodidad de hacer cosas porque debes hacerlas y no porque quieres; la incomodidad de atreverse a tomar riesgos y soportar el rechazo y el fracaso. Para mí, estas instancias resaltaban la importancia y la ineludible

cotidianeidad del afecto, algo central para una práctica etnográfica que siempre resulta gracioso y traumático, conmovedor y mundano, acerca de la manera en que los antropólogos y sus informantes pueden corporizar una subjetividad plenamente afectiva durante el encuentro etnográfico.

En un nivel racional, la tristeza que sentí por Maribel, una mujer adinerada, con recursos y bastante feliz, era paternalista, condescendiente y poco apropiada. También daba aceptabilidad a lo que John Jackson (2010) denomina un giro de la autenticidad a la sinceridad etnográfica, el cual requiere que preguntemos qué cosas podría dejar a su paso el conocimiento sociocultural logrado mediante inmersión y nos insta a tratar a los sujetos / informantes con más robustez, como interlocutores plenamente corporizados y afectivos. Si bien a veces resultaba muy difícil, en verdad traté de superar mi impulso de juzgar a las élites de formas que no imaginaría hacer con los interlocutores de clase trabajadora de investigaciones anteriores, aunque no estoy segura de haberlo logrado del todo.

Las prácticas de indagación por parte de mis interlocutores, su familiaridad con el lenguaje y experiencia de la crianza y su búsqueda de una forma de relación en la que su autoridad quedara establecida muchas veces representaban desafíos para las formas analíticas y herramientas metodológicas que llevé al campo. Esto requirió prestar mucha atención a la manera en que las perspectivas de los individuos fabricaban influencia y discursos políticos. El acceso a un nivel considerable de recursos materiales marcaba una gran diferencia en el conocimiento producido por los padres de El Condado e Ipanema, el peso que acarrea tal producción de conocimiento y la forma en que analicé, produje y expresé mis propios conocimientos acerca de ellos. Las intrigas políticas diarias, los debates acerca de la corrupción, la indignación frente a las imposiciones coloniales e imperiales de arriba abajo y las perspectivas sobre la crisis nacional no eran ni abstractas ni excesivamente deterministas respecto del campo social habitado por estas élites. Las acciones personales y la movilización en torno al bienestar de los niños de estos grupos

proporcionaban a los padres de El Condado e Ipanema, incluso a aquellos que no pertenecían a una élite oficial o elegida políticamente, un lenguaje cotidiano que buscaba romper con las formas e impedimentos impuestos por condiciones nacionales y agendas internacionales más amplias. Los padres que conocí en Brasil y en Puerto Rico tenían una comprensión clara y exhaustiva de sus mundos de privilegio y vidas afortunadas, de los dramas sociales que debían atravesar y la clase de políticas más beneficiosas para sus aspiraciones e intereses.

La singularidad de cada relación en el trabajo de campo no se establece solo una vez, sino que se vuelve a negociar continuamente en el transcurso de los procesos de investigación, reflexión y escritura. Este libro es el resultado de un trabajo de campo etnográfico en el cual, para responder la pregunta de Clarice Lispector, sí me resultó extraño ser yo misma.

## **Estructura general de la obra**

Considero que esta etnografía se divide implícitamente en tres secciones principales de dos capítulos cada una, además de esta introducción y el epílogo. En la primera sección, ubico los “nodos de urbanismo centrados en la infancia” de cada barrio en la historia, el ambiente construido y la planificación urbana de Ipanema (capítulo 2) y El Condado (capítulo 3), y en la economía política de Brasil y Puerto Rico. En estos dos capítulos, analizo Ipanema y El Condado en contraposición a las comunidades adineradas suburbanas y las comunidades pobres urbanas de Brasil y Puerto Rico, y a los extranjeros multimillonarios que se asientan con sus familias en los barrios. El capítulo 2, “La sensación de Ipanema: historia social y estructura del sentimiento en Río de Janeiro”, considera la historia social y las narrativas culturales en torno a Ipanema como barrio global, sensual y estéticamente privilegiado, al tiempo que examina el desarrollo de la gobernanza a través de la crianza.

El capítulo 3, “La crianza de El Condado: historia social y materialidad inmaterial en San Juan”, rastrea las prácticas de crianza a través de la historia social de El Condado y Miramar, el barrio lindero de clase alta. Aquí postulo que todo el urbanismo de las zonas pudientes se centra necesariamente en la infancia y muestro cómo la crianza pasó a ser casi inseparable del estilo de vida de las élites, el cultivo de amistades entre adultos y la “sensación” de un lugar. También resalto los paralelismos entre los sitios del trabajo de campo observando de qué manera, así como el suburbio de clase alta de Barra da Tijuca y las favelas de Río eran forasteros constitutivos de Ipanema, el suburbio de Guaynabo y las áreas pobres de Santurce cumplían una función simbólica similar para los padres de El Condado.

En la segunda sección de la etnografía (capítulos 4 y 5), analizo las divisas de interioridad: el cultivo de la profundidad psicológica, los vocabularios emocionales y las formaciones espirituales de la élite. La dominación del mundo interior, con su presunta elasticidad y potencial de expansión, representaba una estrategia para compensar la inestabilidad política nacional y las crisis económicas que caracterizaron a Brasil y Puerto Rico durante el período de mi trabajo de campo. En el capítulo 4, “La blanquitud desde adentro: interioridad, personalidad y crianza de las élites”, examino la manera en que una tendencia a psicologizar lo social (y a sociologizar lo psicológico) se manifestaba como una búsqueda de *afinidade* (afinidad) en Ipanema y de *personas sencillas* en El Condado. Las élites de estos barrios querían trasladar el campo sociológico desde lo material hacia lo metafísico a través de formas que alteraban las sociabilidades locales y daban legitimidad a las desigualdades de raza y clase cada vez más grandes en ambos países. Atribuir ciertas cualidades terapéuticas a la naturaleza, al aire libre y los paisajes de la playa; emplear narrativas y genealogías orientalistas; presentar una masculinidad evolucionada como prueba de la igualdad de género, y expresar los logros capitalistas en el lenguaje de los milagros eran herramientas clave para el cultivo de las divisas de interioridad como proyecto de privilegio blanco.

En el capítulo 5, “Educar la blanquitud: amistades adultas, desentvuelta social y el privilegio de elegir la raza”, analizo la manera en que las escuelas funcionaban como espacios eminentes de la crianza de imperios. En cuanto a la elección escolar, los debates acerca de la cultura laica contra la religiosa, la educación en la lengua nativa contra la instrucción que favorecía el inglés, y las formas de relacionarse forjaban versiones contemporáneas de *noblesse oblige*. Sostengo que los padres de Ipanema y El Condado trabajaban de manera activa sobre las escuelas de sus hijos y recuerdos de su propia educación al intentar mostrar su riqueza como moral, merecida y altruista. Lo más significativo, sin embargo, es que estas experiencias educativas eran clave para distintas estéticas e identificaciones erróneas relacionadas con la raza que surgían a medida que los padres se preocupaban por el nivel de exposición de sus hijos a la desigualdad social y racial.

La tercera y última sección de la etnografía contempla la forma en que la crianza de imperios producía expectativas familiares y afectivas de cuidado a través de fronteras étnicas, regionales y raciales, al tiempo que los padres de Ipanema y El Condado reclutaban a otros adultos —a saber, miembros de la familia extensa y personal doméstico— para consolidar las rutinas, socialización e ideologías de austeridad cotidianas y centradas en la infancia. Dentro de esta economía moral de la riqueza, las élites se posicionaban en relación con Otros étnico-raciales y regionales, mientras traducían políticas estatales neoliberales a subjetividades de austeridad. En el capítulo 6, “La familia extensa: jerarquías íntimas e imaginarios ancestrales”, examino cómo la generación de los abuelos proporcionaba apoyo económico y conexiones ancestrales a ascendencias étnicas muy valoradas. La familia extensa, un tropo cultural tradicional de América Latina, funcionaba como uno de los principales vehículos afectivos mediante los cuales los padres de Ipanema y El Condado, por un lado, exploraban el resentimiento, la gratitud, el trauma, la inseguridad en la adultez y la ambivalencia respecto de elecciones de vida, y por otro, aseguraban el privilegio racial y de clase a través de la conexión con los linajes y recursos económicos de la familia.

En el capítulo 7, “Desigualdades afectivas: trabajadoras del cuidado de los niños y consumos de la negritud por parte de las élites”, analizo la relación entre las élites y las empleadas domésticas, en particular las niñeras. Identifico las maneras en que los padres producían una intimidad y diferenciación racializada —un vínculo afectivo y, simultáneamente, un desapego sociológico— con las empleadas dominicanas en El Condado y con niñeras de piel oscura de la Región Nordeste de Brasil en Ipanema. Recorro a culturas distintivas del trabajo doméstico en las sociedades brasileñas y puertorriqueñas para explorar la formulación de la blanquitud en referencia a las *nordestinas* (mujeres del Nordeste brasileño) y las *dominicanas* (mujeres de República Dominicana). El epílogo reconsidera el marco de la crianza de imperios y analiza la relación entre las severas medidas de austeridad nacionales y la guerra contra la corrupción llevada a cabo por Estados Unidos en América, al tiempo que contempla la cuestión de formular juicios de valor en el estudio de las élites de América Latina y el Caribe.





# La sensación de Ipanema

## Historia social y estructura del sentimiento de Río de Janeiro

*O Brasil não será feliz enquanto todos não puderem morar em Ipanema.*  
(Brasil nunca será feliz hasta que todos puedan vivir en Ipanema.)

Antônio Carlos Jobim

En cada extremo de la costanera de Ipanema —cerca de Copacabana en el noreste y de Leblon en el sudoeste— hay un cordón de secciones separadas del resto de la playa. Castillos de colores brillantes, barcos piratas, piscinas para bebés y toboganes de plástico llaman la atención de corredores, jugadores de vóley, vendedores ambulantes, familias, turistas y otras personas que van a visitar una de las playas más idealizadas del mundo. Aunque estas áreas de juegos —que los locales llaman IpaBebê y BaixoBebê— forman parte de la cultura de la crianza en la Zona Sur desde los años 90, es fácil pasarlas por alto en un paisaje tan magnífico.

Cada área de juegos es adyacente a uno de los muchos puestos ubicados a lo largo de la costanera de Ipanema, donde los clientes pueden conseguir agua de coco y refrigerios. Entre los puestos fijos

del *calçadão* de Ipanema, hay dos que se destacan por contar con áreas establecidas para el estacionamiento de cochecitos y mesas para cambiar pañales. Algunos puestos del lugar podrían atraer, por ejemplo, a instructores de vóley playa y fútbol, o a entrenadores personales y sus clientes; los que están cerca de los juegos, en cambio, son lugares ajetreados donde padres vestidos a la moda y niñeras uniformadas organizan diferentes interacciones sociales en torno a los niños y a sí mismos, a veces de manera perfectamente coreografiada. Mientras una madre sostiene a un bebé, una niñera uniformada de piel oscura empuja el cochecito; sabiendo en qué momento entrar a escena, la niñera estaciona el cochecito y, rápidamente, casi sin que se la vea, recibe el bebé de manos de la madre. Si hubiera mirado hacia otro lado por un instante, no habría llegado a ver este intercambio, ni cómo la niñera termina jugando en la arena con el bebé mientras la madre le pide a la persona del puesto que llene un biberón con agua de coco. También veo el momento en que un padre alto y atlético, con ropa deportiva, se despide del bebé con el que había estado jugando unos minutos antes, que ahora se encuentra en brazos de la niñera. El padre sale a correr. Estas áreas de juegos al borde de la playa de Ipanema se habían convertido en importantes nodos de urbanismo centrados en la infancia durante el período de mi trabajo de campo.

Comencé a considerar estos nodos como espacios físicos y sociales creados deliberadamente y apoyados en una ideología adoptada por las élites de actuar “en nombre de los niños”, pero que, en realidad, se relacionaban más con la sociabilidad, la gobernanza y las prácticas de desigualdad racial y de clase de los adultos en contextos íntimos. Los nodos de urbanismo centrados en la infancia nunca fueron espacios en donde los hijos de las familias de clase alta estuvieran solos; se podría decir que, en última instancia, se trataba de espacios generativos de relaciones y un estilo de vida urbano *adulto* entre las clases altas y los individuos que empleaban. Estos espacios funcionaban, primordialmente, en torno a la automodelación social de los adultos y a reglas y representaciones específicas de los sentimientos, que dependían de la capacidad que tuvieran las clases altas no solo de corporizar la

desenvoltura y el privilegio, sino también de exhibir una forma de sociabilidad afectiva con las poblaciones subalternas. IpaBebê y Baixo-Bebê fueron importantes puntos de entrada en esta etnografía.

En octubre de 2013, IpaBebê llegó a las portadas de *Journal do Rio* y *O Globo*, dos de los principales periódicos brasileños, luego de que el patio de juegos de la playa se encontrara en el camino de un *arrastão* (asalto colectivo o atraco). “Fue un intento tan obvio de aterrorizar a todos los que estábamos en la playa y, en especial, a nuestros padres e hijos”, observó Verônica Igel Botelho, una de las madres que, a comienzos de la década del 2000, había buscado obtener un permiso municipal para acordonar el área de la playa y registrarla como un grupo sin fines de lucro. Verônica explicó que, durante el *arrastão*, “cuatro *moleques* [mocosos] pasaron corriendo e intentaron robarnos. No pudieron sacarnos nada, y la guardia municipal salió corriendo tras ellos y poco después los atrapó”. En un patrón que parecía venir repitiéndose casi todos los veranos desde 1992, las personas corrían porque veían que los demás corrían, y rápidamente se producía una lucha histórica por escapar de algún tipo de peligro desconocido. Grupos de adolescentes pobres aprovechaban el pánico para arrebatar objetos de valor abandonados y, en algunos casos, asaltar a los adinerados bañistas. Por su parte, Fernando Coutinho Leite, otro de los padres que había estado participado en IpaBebê durante más de una década, observó: “Después del *arrastão*, tuvimos que juntarnos y ponernos firmes, porque había muchísimo temor, y queríamos calmar a nuestros propios vecinos. Una ola de pánico no es algo bueno”.

Como afirmaron los periódicos locales:

La escena era aterradora. Las madres que estaban en la playa de Ipanema, frente al Hotel Fasano, temprano en la tarde del viernes, usaron los palos de las sombrillas para tratar de defender a sus hijos durante un *arrastão* que se extendió desde Arpoador hasta Posto 8. Ese cordón de la playa tiene una alta concentración de niños pequeños, al tratarse del lugar donde se encuentra IpaBebê. Una de las madres que estaba en la playa en el momento del incidente comentó: “Estábamos todos

con los niños en la playa cuando empezó el caos. Todo el mundo se levantó y corrió a agarrar a los bebés, desesperados. Yo me levanté y me aferré a la *barraca* y les dije a los demás padres que hicieran lo mismo. No había tiempo para escapar. Cuatro tipos pasaron corriendo, robando todo. Di un golpe con la sombrilla [*di uma barracada*]. Luego, cuatro guardias municipales los siguieron”. (Guimarães y Bastos, 2013)

La unidad de inteligencia de la guardia municipal resaltó la necesidad de que la comunidad y la policía colaboraran para lidiar con los disturbios, como el que había sufrido IpaBebê, y otros similares atribuidos a los robos ocurridos en las rutas de los autobuses que transportan “ladrones de poca monta que roban en grupos reducidos” desde los *subúrbios* (comunidades pobres) en la Zona Norte hacia las playas más opulentas de la Zona Sur. Como declaró un vocero de la policía municipal: “Lo que sucede es que un gran grupo de personas, principalmente menores de edad, toman el autobús para cometer delitos. Estamos armando un registro de cada uno de ellos” (Araujo y Remalho, 2017).

Gabriela Braga Vellozo, la esposa de Fernando, añadió: “Tenemos un gran respeto por la policía, pero también era necesario que el gobernador, el jefe de policía, el comandante general de la policía municipal y el Ministerio Público sintieran la presión y le dieran importancia a esta oleada de terror”. Silvana Vilella Mattos, una brasileña blanca, alta y elegante de unos cincuenta años, que también participaba mucho en IpaBebê, tuvo un rol determinante a la hora de entablar relaciones más estrechas con las autoridades municipales y desarrollar estrategias para lidiar con “una situación desafortunada”, a la que algunos blogs de crianza empezaron a denominar “terrorismo” (Motta, 2013). En Ipanema, el espectro de desorden público consolidó los miedos de los padres y, al mismo tiempo, llevó a una cooperación intensificada entre los padres y la policía municipal y militar (Godfrey y Arguinzoñi, 2012). En el transcurso de los años de mi trabajo de campo, estos padres de clase alta exigieron una y otra vez un incremento de la presencia policial y de control gubernamental en los espacios públicos.

Fernando, Gabriela, Verônica y Silvana se encontraban entre los muchos residentes de Ipanema que, como padres, ejercían una influencia considerable sobre las autoridades locales y llevaban a cabo distintas formas de gobernanza local mediante espacios de urbanismo centrados en la infancia. Como resultado del incidente descrito y de los artículos periodísticos subsiguientes, hubo un fortalecimiento de las conexiones entre las agencias de seguridad del gobierno y los residentes del barrio —en particular, los padres de Ipanema— a lo largo del período de mi trabajo de campo. Con el tiempo, las rutas de distintos autobuses que iban de la Zona Norte y la Zona Oeste a la Zona Sur se redireccionaron o suspendieron por completo durante los fines de semana, aunque continuaron funcionando el resto de la semana, ya que muchas familias de la Zona Sur dependían de ellas para el transporte de sus empleados domésticos y niñeras. Algunos miembros de IpaBebê, junto con otras asociaciones del barrio, organizaban reuniones regulares con unidades de la policía municipal y la alcaldía para “trazar una estrategia para los días soleados”.

*Figura 2.1. Uno de los puestos frente a la playa de Ipanema donde se puede comprar agua de coco y algunos refrigerios locales. Este se llama Pais e Filhos (Padres e Hijos).*



Fuente: elaboración propia.

Este capítulo contempla la historia social y las narrativas culturales en torno a Ipanema en cuanto barrio global, sensual y estéticamente privilegiado, al tiempo que examina la manera en que la gobernanza y las sociabilidades llevadas a cabo a través de la crianza servían para preservar jerarquías raciales y de clase, y en efecto, conferían legitimidad moral a los nodos de urbanismo centrados en la infancia, un principio central de los imperios de la crianza. En primer lugar, resumo brevemente la forma en que las clases altas concebían la política nacional de Brasil durante mi trabajo de campo. En segundo lugar, hablo del crecimiento del área de la costanera atlántica de Río de Janeiro desde comienzos del siglo XX, cuando Villa Ipanema, como se conocía el barrio en aquel momento, se desarrolló específicamente para atraer a familias de la élite carioca (de Río) y extranjera. También observo la transición de las viviendas unifamiliares a la vida en condominios colectivos; el fomento de la sociabilidad en la playa, por la cual la costa atlántica de Río es reconocida a nivel mundial; y las particularidades de las nuevas clases altas de Ipanema. Además, analizo la estructura de sentimientos (Williams, 1977) de Ipanema y la manera en que la zona generaba sentimientos, emociones y afectos que, en muchos casos, unificaban a las élites en un proyecto socializador común de pertenencia y de seguridad respecto de sus privilegios. Por último, regreso a los espacios de urbanismo centrados en la infancia para explicar cómo la crianza de imperios suministró las justificaciones morales del control, la regulación y las decisiones inmobiliarias, y tuvieron repercusiones específicas en las relaciones raciales y de clase del barrio.

## **Breve historia de Brasil**

En julio de 2015, me encontré con Verônica Igel Botelho y Beatriz Pissolho Itamar en un café cerca del estudio de Pilates donde Verônica y yo tomábamos clases en Ipanema. Verônica comentó que había visto que uno de los instructores compartió en Facebook “algo como ‘Claro

que esta gente de la Zona Sur está en contra de Dilma, en contra del PT. Ellos son la élite', y cosas así". Verônica informó acerca de este comentario a la persona encargada del estudio de pilates, quien le habría dicho al instructor, un joven alto y de piel oscura que provenía de un barrio de clase trabajadora de la Zona Oeste, "Oye, la 'élite' de la que hablas puede desagradarte todo lo que quieras, ¡pero esa 'gente de la Zona Sur' son tus clientes!". Luego, Verônica dijo que el instructor tuvo que disculparse. Beatriz, que tenía una relativa simpatía por los programas sociales del Partido de los Trabajadores, mencionó al pasar que

[...] este antagonismo político es nuevo en Brasil. El país está atravesando una crisis económica y está terriblemente dividido. Personas a las que solíamos conocer, viejos amigos, de alguna forma se revelan, exhibiendo mucha agresividad. Ni siquiera sé cómo explicarlo. Puede que tenga que ver con tener más acceso a la información, las redes sociales. Pero hasta las *empregadas*, sabes, [decían] 'Voy a votar a Dilma'. Le pregunté por qué. 'Porque me da la Bolsa Família'. Claro, ¡es por eso! ¿Pero dónde está su responsabilidad como ciudadana?

Aunque Bolsa Família solo constituía el 2 por ciento del gasto total del gobierno, era un programa de alto perfil que servía para achicar las brechas de desigualdad entre las clases bajas y medias (Rockman, 2014; Walkerdine, 2003). Fernando Coutinho Leite subrayó la limitada movilidad que Bolsa Família brindaba en realidad:

Pensamos que, por fin, después de todos estos años, nos estábamos desarrollando, estábamos creciendo, convirtiéndonos en actores globales, porque hasta a las clases bajas les iba bien. Pero no logramos dar ese paso que todos los países desarrollados dan y esto afectó las relaciones laborales, las relaciones personales. Porque esas personas pueden haber ascendido socialmente, pero no tienen el nivel de educación en cuanto a la interacción humana.

Bolsa Família era el eje de las críticas de la clase media y alta a los gobiernos de Lula da Silva y, luego, Dilma Rouseff.



Vera Ferreira de Oliveira, que había crecido en un barrio de clase trabajadora en Niteroi antes de ir a la universidad en Río, ejemplificaba la manera en que muchos residentes de Ipanema evaluaban al gobierno brasileño durante los años de mi trabajo de campo. Vera, madre de un hijo y casada con un hombre adinerado que residía en el barrio desde hacía mucho tiempo, había trabajado para varias empresas multinacionales en las áreas de contabilidad y *marketing*. Observó que “muchas personas dependen de Bolsa Família. Los ricos son ricos y no tienen de qué preocuparse. La clase media, como nosotros, somos los que sufrimos, los que financiamos la vida de los pobres con altos impuestos”. La fluidez con la que definía a la “clase media” se hizo aún más evidente cuando explicó que “conocemos a una pareja de médicos; él es cirujano y tiene su propio consultorio cerca de aquí. Uno pensaría que estarían en un nivel económico mucho más alto, pero no es así. ¿Por qué la gente no gana tanto dinero como antes?”. Y añadió: “Aquí tenemos un efecto de bola de nieve. Porque, si pierdo mi trabajo, tendré que despedir a la *empregada*. Y entonces la *empregada* no tendrá dinero para mantenerse. ¿Qué sucederá con su hijo? Probablemente se meta en actividades ilegales, robos, tráfico. Y eso ya lo he visto. El otro día asesinaron a alguien en la estación del metro. Ahora ni siquiera se puede usar el iPad o el celular en el metro. La violencia está cada vez más cerca”.

En 2010, Dilma Rousseff declaró su intención de continuar los programas sociales de su predecesor, incluyendo la expansión de Bolsa Família y Fome Zero. Mientras realizaba el trabajo de campo, presencié parte del primer mandato de Dilma, su elección para un segundo mandato y su eventual destitución —un golpe neoliberal que se celebró ampliamente en Ipanema y la Zona Sur— en 2016. En 2013 la imagen positiva de Dilma era más alta que la de cualquier otro presidente brasileño en la era posterior al gobierno militar, pero una oleada de protestas urbanas localizadas que expresaban descontento con el transporte, la salud y la calidad educativa sacudieron ciertas áreas del país, principalmente Río de Janeiro y San Pablo. Un día después de las elecciones de 2014 en Brasil, cuando el PT ganó otro

mandato, varios padres de Ipanema me contactaron buscando información acerca de viviendas y escuelas en Estados Unidos; dijeron que quedarse en Brasil, dado el resultado electoral, sería intolerable. Se unieron a protestas en contra del Partido de los Trabajadores e hicieron hincapié en la “corrupción” como el eje de su oposición a los resultados. Aunque cientos de políticos del gobierno se vieron involucrados en una compleja y vasta red de lavado de dinero y clientelismo, que pasó a conocerse popularmente como Operação Lava Jato (Operación Lavado de Autos), la víctima más visible del escándalo fue Dilma. El 31 de agosto de 2016, el Senado votó para removerla de su cargo como presidenta. Durante el verano de 2016 y en los meses siguientes, masivas protestas con posturas contrarias —a favor y en contra del gobierno del PT y sus políticas— dominaron la sociedad brasileña. Se acusó a Dilma de emitir varios decretos ilegales e inconstitucionales que otorgaban créditos para financiar algunos de los programas principales del PT, como Bolsa Família y la seguridad social. Un segundo escándalo, de dimensiones mucho mayores, involucraba a la empresa petrolífera estatal de Brasil, Petrobras. A lo largo de los cuatro gobiernos del PT, dos bajo la presidencia de Lula (2002-10) y los últimos dos bajo la de Dilma (2010-16), el funcionamiento de Brasil se basó en la suposición de que, debido al aumento del precio del petróleo y el hallazgo de grandes reservas de gas y petróleo de alta mar en 2007, la petrolera brasileña Petrobras se convertiría en el motor del crecimiento económico del futuro. En la extensa investigación detrás de la Operación Lava Jato, las autoridades descubrieron una conspiración en la cual los ejecutivos de Petrobras aceptaban sobornos de políticos a cambio de contratos con sobrepagos que favorecían a empresas constructoras (Greenwald et al., 2016). Considerada en algunos sectores como el escándalo de corrupción más grande de la historia contemporánea de Brasil, la conspiración de lavado se extendía a casi quinientas personas de todos los niveles del gobierno brasileño y todos los partidos políticos principales, incluyendo a Michel Temer, quien a pesar de su dudosa reputación, asumió el poder después de que Dilma fuera destituida de su cargo.

Cabe destacar que las primeras designaciones de hombres blancos de clase alta al gabinete de Temer insinuaron que su gobierno fortalecería las jerarquías afianzadas de clase, raza y género que caracterizaron a la sociedad brasileña a lo largo de su historia (Norvell, 2002; Prada, 2016; Robinson, 2016). Rede Globo, el conglomerado de medios conservadores que domina la televisión y la prensa escrita del país y que es conocido por sus conexiones con el gobierno militar brasileño y su apoyo a ese régimen, se valió con eficacia de una serie de rumores y especulación, que desde entonces se han asociado a líderes de la oposición, más que de evidencia (Gindre, 2015).

Claramente, la corrupción y los problemas económicos del país redujeron muchísimo la popularidad de Dilma y del PT, y luego la de todos los políticos, entre todas las clases y grupos de Ipanema. Sin embargo, un punto clave en este contexto fue que la corrupción se ubicó casi de forma exclusiva en el ámbito del gobierno y la política, y nunca se la evocó en referencia a sectores financieros o a los intereses de otros países, que de hecho se habían beneficiado directamente de aquellos negociados (cf. Souza, 2017). Cabe resaltar que el número de personas que participaron en las protestas contra el PT era mínimo, y que estos manifestantes pertenecían a un segmento social relativamente pequeño en comparación con los 54 millones de personas que habían votado para reelegir a Dilma en 2014. Muchos de los padres que conocí en Ipanema habían pasado a la adultez durante el final de la dictadura en 1985 y algunos parecían sentir un apego más bien débil por la transición democrática del país, llegando a expresar tácitamente una cierta nostalgia por el “orden” y la “transparencia” que atribuían al período militar.

En diciembre de 2016, a pesar de una imagen positiva que apenas llegaba al 14 por ciento, el congreso de Michel Temer consiguió la mayoría que necesitaba para aprobar una serie de reformas impositivas a las que se consideró “las medidas de austeridad más duras del mundo” (Carvalho, 2017). El congelamiento del presupuesto federal durante los veinte años siguientes significaba que el financiamiento de la educación, la salud, las pensiones, la infraestructura y otros programas de gobierno permanecería igual hasta 2036. Al no tomar

en cuenta ningún crecimiento posible de la población o economía, esta limitación del gasto implica una destrucción en cámara lenta del Estado de bienestar del país; el sistema de salud pública brasileño, que ya se encuentra en condiciones precarias, no tendría los fondos necesarios para atender a la población envejecida del país y representaría un desastre para los pobres.

Observé cómo las clases altas de Ipanema pasaron de la alegría por la destitución de Dilma Rousseff en 2015 y la tácita aceptación de Michel Temer a la desesperación ante lo que consideraban la incapacidad de Brasil para asegurar el estatus geopolítico que había estado tan cerca de alcanzar. Curiosamente, pensaban que el gobierno de Dilma, elegido de manera democrática, la presidencia impuesta de Temer y el posterior gobierno de Jair Bolsonaro eran equivalentes. La “corrupción” es una narrativa que persiste en Brasil y que se empleó, a lo largo de la historia, como excusa para una serie de cuestiones, desde la toma de poder de los militares en 1960 hasta la inhabilidad de competir en los escenarios financieros internacionales. No obstante, fue la corrupción específica dentro del Partido de los Trabajadores lo que movilizó a las élites de Ipanema, probablemente por primera vez en las últimas décadas, a marchar por las calles de su barrio. Como observa Ann Mische (2018), algunos académicos, activistas y miembros de comunidades marginalizadas de Brasil expresaron temor ante la peligrosa situación que atravesaba el país; los padres cuyas voces aparecen en este volumen se opusieron, en su mayoría, al candidato de extrema derecha Jair Bolsonaro y participaron en manifestaciones bajo el lema #EleNão. Sin embargo, una vez que resultó elegido, esos padres de clase alta que habían expresado una oposición tan vehemente a Bolsonaro, mostrándose a favor de Fernando Haddad, no tardaron en tragarse sus dudas y adoptar la posición de observadores, “a ver qué sucede”. Era una postura que implicaba “encogerse de hombros y volver a la normalidad”, en la que la vida rápidamente regresaba a la cotidianidad del privilegio; en esa seducción de lo cotidiano es donde florecía la crianza de imperios que está en el centro de esta etnografía.

Fernando Coutinho Leite, uno de los padres fundadores de IpaBebê, describió el estado de Brasil en 2017 como “una crisis de valores, de ética” y explicó:

Porque cuando ves que el problema de la corrupción está difundido tan ampliamente, no puedes proyectarlo solo hacia el gobierno. Esto es en gran medida una crisis del individuo. Los brasileños ven a los políticos como los perpetradores o los salvadores, pero nunca se preguntan “¿Qué podría cambiar yo?”. Porque, ya conoces la historia, que todos los brasileños piensan que Dios es brasileño. Entonces todos los brasileños siempre están esperando ese milagro.

Cuando le pedí que se explayara, añadió:

Aquí las personas se mueven de manera diferente, en lo emocional, lo cultural, en todos los aspectos, a Estados Unidos. Y hay algunos puntos positivos: la felicidad, la diversión, la espontaneidad, el *jogo de cintura* [movimiento de la cintura, que sugiere flexibilidad], ¿no? Pero ese es precisamente el problema de Brasil. Nosotros, los brasileños, sabemos que tenemos la capacidad de adaptarnos, entonces no hacemos planes a futuro. Como excolonia, tenemos fuertes influencias portuguesas, indígenas y negras. La cultura africana es una cultura de la gratificación inmediata [*prazer imediato*]. Así que, si tengo un momento de felicidad, no pienso en el futuro. No heredamos una cultura del sacrificio, del esfuerzo. Siempre hubo una gran permisividad en los asuntos de Estado, una línea más borrosa entre lo legal y lo ilegal.

Mediante el concepto de la estructura de sentimiento, Raymond Williams desafía la idea de que la mentalidad que se atribuye a una época o lugar es hegemónica y, en cambio, postula que siempre debe haber una dinámica interna —y, en mi opinión, disposiciones afectivas— de la cual emergen formaciones nuevas. Aunque Fernando se refería a Brasil en su totalidad, los barrios junto a la playa de Río de Janeiro —y, en particular, Ipanema— ocupan un lugar prominente en el uso que se hace de la historia para explicar sentimientos, disposiciones y afectos. Esta estructura de sentimiento, a diferencia de las

que Williams identifica de forma magistral, se basaba en proyectos de formación racial. La sensación de Ipanema y el rol de los nodos de urbanismo centrados en la infancia instauraron un marco heteronormativo de blanquitud y privilegio, dado que muchas veces “proteger a las familias y los niños (blancos)” se convertía en la razón del ejercicio de la soberanía sobre parámetros materiales, territoriales y afectivos del barrio.

### **Ipanema, antes y ahora**

Río de Janeiro se considera la síntesis de Brasil. En ocasiones, la ecología concreta de Ipanema, la materialidad misma del barrio —su paisaje natural, el morro Dois Irmãos que bordea la extensa playa, la *lagoa*— servía como materia prima de conversaciones metafísicas acerca del bienestar y la afinidad de pensamiento entre los individuos a los que conocí a través de BaixoBebê e IpaBebê. Que este paisaje supuestamente estuviera disponible para todos, sin distinción de raza o clase social, ayudaba a producir nodos de urbanismo centrados en la infancia como espacios socialmente neutrales, aunque no del todo democráticos.

Se dice que las dimensiones espaciales de Ipanema no son proporcionales a las simbólicas. Fundado en 1894 como Villa Ipanema, para la década de 1960 el barrio de Ipanema se había convertido en una de las zonas residenciales más prestigiosas de Río de Janeiro, con el metro cuadrado más caro de Brasil. En términos geográficos, el barrio, al que muchos se refieren afectuosamente como República de Ipanema, es un cordón estrecho de tierra ubicado en la Zona Sur de Río, entre el océano Atlántico y la Lagoa Rodrigo de Freitas. Comparte fronteras con Copacabana al noreste y el barrio de Leblon al sur.

Con la llegada del siglo XX, Río de Janeiro se transformó de una ciudad de exesclavos, pescadores y una mano de obra subordinada en la Cidade Maravilhosa de la actualidad (Abreu, 1987; Tolosa, 1996). En las primeras décadas de ese siglo, el alcalde, Francisco Pereira

Passos, buscó reinventar Río como una ciudad capitalista moderna y convertirla en una “París tropical” (Godfrey, 1991). La Reforma Passos consistía en una serie de proyectos, incluyendo la modernización de la Zona Centro y su puerto, así como la expulsión de las clases bajas, compuestas cada vez más por esclavos negros recientemente liberados, hacia los barrios del norte de la ciudad, los *subúrbios* y las favelas. A la vez, incluía la modernización de un área en el sur de la ciudad, la Zona Sur, que fue valorizada y publicitada para atraer a una élite carioca. Con el crecimiento del número de pobres y trabajadores de bajos recursos en la Zona Centro, y siguiendo los valores de la ciencia europea de la época, surgió una “ideología de la higiene”; esta ideología proyectaba imágenes de *contágio* (contagio), tanto moral como físico, hacia las clases bajas y los antiguos esclavos, que pasaron estar asociados con la pereza y el vicio, y abordados como riesgos para la salud pública. Esta preocupación de las élites por el saneamiento volvió urgente la necesidad de una reconfiguración urbana extrema, incluyendo la búsqueda de áreas residenciales fuera de la Zona Centro de la ciudad.

Considerada, por un lado, como un lienzo bucólico, vacío y de escasa población, y por otro, como un área que prometía un futuro modernista y un potencial inmobiliario considerable, la región de la costa Atlántica de Río era invocada por la élite carioca, las agencias nacionales y los desarrolladores inmobiliarios como la alternativa más sana, salubre e incluso medicinal a la abarrotada Zona Centro. La inauguración de las líneas del tranvía aceleró la expansión de Río hacia Arpoador y la creación de un barrio nuevo: Ipanema. A comienzos del siglo XX, los sectores de la costanera atlántica de Río de Janeiro —que actualmente incluyen los barrios de Copacabana, Ipanema y Leblon— se sumaron al paisaje cartográfico y social de la ciudad. La ocupación y el desarrollo de Copacabana, y luego de Ipanema, consolidaron a Río de Janeiro como una ciudad moderna, un símbolo perdurable de una república que comenzaba a emerger y de sus clases dominantes. Civilizar Río implicaba establecer ciertos patrones de inspiración europea propuestos por la burguesía, sobre todo en función de la regulación

legal y social de los espacios públicos que defendía Pereira Passos. Para la década de 1920, la primera de muchas expulsiones a gran escala de las comunidades pobres ya se encontraba en marcha, como parte de un proyecto de movimiento de tierras que buscaba expandir Río contra las montañas (Del Rio y Siembieda, 2009). Las residencias de bajos ingresos se vieron desplazadas hacia las nuevas favelas de las colinas que rodeaban el centro e, irónicamente, pasaron a ser una marca distintiva del paisaje urbano y las postales de Río desde entonces. Algunos de los factores que contribuyeron a la consolidación de los barrios frente a la playa incluían, primero, un cambio de perspectiva respecto de la sociabilidad en la playa y la costanera; segundo, una reconfiguración del ambiente construido, en particular la proliferación de altas torres de apartamentos; tercero, el surgimiento de una nueva élite de profesionales asalariados; y, por último, la creación de instituciones literarias, educativas y comerciales.

La costa atlántica de Río, que en otras épocas se consideraba una especie de terreno desocupado donde solo se veían “niños de la mano de criadas extranjeras o algunas parejas solitarias”, pasó a tener una estética playera y a implicar un *projeto praiano-civilizatório* (proyecto civilizatorio con eje en la playa) (O’Donnell, 2013; ver también B. Carvalho, 2007). Las coloridas *barracas de lona* (carpas) y sombrillas gigantes impulsaron comparaciones entre la costa atlántica de Río y las playas de Biarritz y Miami. Mientras que en el siglo XIX bañarse en la playa se consideraba una práctica medicinal no particularmente placentera, para el siglo XX la playa se había convertido en un lugar de ocio que se inspiraba en los modelos europeos de sociabilidad, relación con la naturaleza, visiones del cuerpo, moda y automodelación cosmopolita.

Además de la transformación de la sociabilidad en la playa, un segundo proceso que consolidó la construcción de Ipanema y los demás barrios de la costanera atlántica como espacios de la élite blanca se relacionaba con cambios en el ambiente construido, en particular la proliferación de torres de apartamentos. La élite brasileña prefería viviendas unifamiliares, algo que presentó verdaderos desafíos



para el auge inmobiliario en la Zona Sur y llevó a que los desarrolladores tuvieran que encontrar una forma de presentar las “viviendas colectivas” (como se consideraba a los edificios de apartamentos) de manera positiva. La transformación del ambiente construido de la Zona Sur requirió publicitar a Ipanema como un barrio *familiar* para las élites. El nacimiento de la industria turística coincidió con el interés local por la producción de este nicho de mercado relacionado con las familias de la élite.

En 1922 el Hotel Copacabana Palace, recientemente inaugurado, dejó de publicitarse solo como un espacio de lujo para los extranjeros y las élites locales, o como la cara de Río de Janeiro en el mundo del turismo. En cambio, la presentación del primer edificio de varios pisos en la costanera atlántica empezó a girar en torno a lo que ofrecía a las *familias* de la élite carioca. Llevada a cabo en un área frente a la playa que se caracterizaba por *palacetes* y chalets unifamiliares, la construcción del Copacabana Palace impulsó una tendencia más generalizada que favorecía las torres residenciales y que cambió de forma considerable el paisaje del barrio (cf. O'Donnell, 2013, p. 187). Hasta ese momento, la vida colectiva había sido un rasgo distintivo de los habitantes pobres de las favelas y los *subúrbios*, no de los respetables miembros de la vieja élite o de una nueva clase emergente de profesionales. Los debates públicos en torno a los edificios de varias plantas, que a veces generaban polémica, por lo general se basaban en perspectivas sobre la moral y los valores familiares. A diferencia de otras disposiciones residenciales colectivas, como los *cortiços* que Pereira Passos había luchado por eliminar apenas dos décadas antes, que albergaban a exesclavos y los pobres de la ciudad, los edificios de apartamentos se asociaban a la higiene, la civilidad, el lujo, el confort, la riqueza y a un estilo de vida moderno, lo que resultaba atractivo para las élites (Cardoso, 2010, p. 84).

A pesar de los esfuerzos por entrelazar la modernidad de las torres con la belleza natural de la playa del Atlántico en la consolidación de una civilización tropical, las críticas a estas metas inmobiliarias no tardarían en aparecer, sobre todo entre un número creciente

de periodistas e intelectuales a quienes les interesaba documentar el desarrollo de la zona. Un periodista de *Correio da Manhã* se preguntaba “¿Por qué un hombre rico iría a vivir a la casa de un hombre pobre?” (*Por que foi o rico morar em casa de pobre?*), haciéndose eco de otros escritores de la época. Los anuncios publicitarios, dirigidos a una creciente clase media, revelan un cambio en el mercado inmobiliario, que pasó de enfocarse principalmente en grandes inversores (que comparaban edificios enteros) a la venta de unidades familiares residenciales. Este cambio terminó haciendo que los edificios de apartamentos se convirtieran en la estructura residencial que lideró la consolidación de Copacabana e Ipanema como barrios que atraerían a una población de familias, para las que vivir en estas zonas representaría un paso importante en sus aspiraciones de movilidad social. Muchas de estas familias no pertenecían a la élite tradicional carioca, sino a una clase de antiguos *fazendados* (hacendados), o en la mayoría de los casos, a una clase recientemente asalariada y de movilidad ascendente compuesta por *profissionais liberais* (profesionales liberales), un sector social que se asociaba cada vez más con los símbolos y valores de la modernidad latinoamericana.

Estos profesionales eran los hijos, y, en algunos casos, las hijas, de una élite en decadencia, inmigrantes recién llegados y brasileños nativos, que comenzaban a entrar en contacto unos con otros en el sector comercial, el periodismo, compañías de seguros, el empleo público, bancos, fábricas y escuelas. Sus vidas pasaron a estar dominadas por una preocupación por el estatus, la búsqueda del éxito a través del mérito, la dependencia del financiamiento, una afinidad con el empleo respetable, un tortuoso deseo de consumo ostentoso, una obsesión con la clase y un anhelo desesperado de superioridad moral. Se veían atraídos hacia una escena económica urbana cada vez más definida por las relaciones mercantiles y las credenciales educativas.

Detrás de los aspectos objetivos y aspiracionales de la vida en el barrio asomaba una creciente conexión entre la cultura de la domesticidad e ideologías parentales relacionadas con los logros individuales y el estatus social. Algunos libros, como *Minha casa de*

Isabela Serrano, ofrecían consejos para el mantenimiento de la casa y abordaban la higiene hogareña en detalle: cómo utilizar electrodomésticos, remendar la ropa, preparar y conservar la comida, lidiar con los sirvientes y criar a los niños (Owensby, 1999, p. 121). Serrano describía a las personas refinadas en términos de la simplicidad y una “ausencia de afectación”, dado que “la pedantería, el artificio, la exageración delatan a un individuo que no se siente cómodo en un ambiente educado y, por lo tanto, finge tener cualidades que no posee” (1945, p. 172). En este manual, como en otros parecidos, el orden y la disciplina eran rasgos internos que se obtenían a través del trabajo duro y la dedicación, y no mediante el dinero. Lo que importaba era el estado psicológico de las personas, no sus posesiones materiales; Serrano recomendaba a sus lectores ser “optimistas y tratar de ver el mundo desde el prisma del buen ánimo. La felicidad se encuentra por dentro, no por fuera” (p. 173).

Más allá de las evidentes ventajas raciales y de clase, esta *dona de casa* (ama de casa) simbólica participaba en un proyecto modernizador a través de su relación tradicional con la criada; al estar vinculadas de forma tan íntima con las operaciones de la diferencia social, las amas de casa adoptaban una posición de autoridad en el proceso mediante el cual los niños asimilaban las jerarquías (Owensby, 1999, pp. 125-26). Las ideologías de la domesticidad estaban instaladas en una conexión que se desarrollaba de manera tácita entre la movilidad social, la crianza y el logro individual. La crianza convertía los discursos sobre la raza y la clase en prácticas cotidianas en las que la desigualdad social no era, por lo general, evidente, pero donde representaba un factor clave en la determinación de la sociabilidad, las oportunidades de vida y el área de residencia. En las prácticas de crianza la raza no se trataba como un producto, como una categoría analítica principal o única, porque se la difuminaba a través de otras relaciones, incluyendo algunas profundamente afectivas (incluso las de servidumbre, como se examina en el capítulo “Desigualdades afectivas”). Los entramados afectivos de la crianza, por su propia naturaleza y expectativas sociales, hacían que las desigualdades de poder fueran difíciles de demostrar.

Para finales de la década de 1950, Ipanema había seguido el mismo camino de especulación inmobiliaria que el barrio vecino de Copacabana. Los edificios de apartamentos se multiplicaron a expensas de las viviendas unifamiliares y la densidad de población disminuyó. En los años 70, la Avenida Vieira Souto, que bordea la playa de Ipanema, se convirtió en una de las ubicaciones más caras de Río de Janeiro e incluso llegó a superar a la Avenida Atlântica de Copacabana. En ese aspecto, Ipanema seguiría siendo un barrio familiar de élite, abierto a *conversas na calçada* (reuniones espontáneas en la costanera o la calle), a diferencia de Copacabana, que ya se había vuelto bastante popular (y populosa).

Además de la socialización en las áreas junto a la playa, el interés inmobiliario por los condominios y el surgimiento de una clase de profesionales liberales, los barrios de la costanera Atlántica también se definían por instituciones nuevas que se dedicaban a retratar, representar y educar a sus familias; las publicaciones locales, los clubes sociales y las escuelas estaban al frente de estos objetivos. Aunque la élite cultural e intelectual de Ipanema no alcanzó su época dorada hasta los años 60 y 70, varias décadas antes la vida en los barrios de playa ya había atrapado la imaginación y el interés de una élite intelectual, en particular escritores que documentaban la historia diaria del barrio en periódicos del lugar como *O Copacabana* y, sobre todo, *Beira Mar*. Estos escritores e intelectuales parecían prestar especial atención a modelos de progreso y modernidad, al tiempo que intentaban distinguir los nuevos barrios de élite en la costanera del estilo de vida aristocrático tradicional del vecino Botafogo. Théó Filho, jefe de redacción de *Beira Mar*, buscaba registrar la vida en los barrios junto a la playa atlántica mediante descripciones algo pomposas de las contribuciones morales y profesionales de residentes específicos y, lo que es más significativo, a través de la inequívoca centralidad que tenía la “familia” respecto de la identidad y legitimidad de los individuos.

Un grupo de clubes sociales consolidaron aún más las prácticas locales de socialización de clase y el *espírito de fraternidade* (espíritu

de fraternidad) entre los individuos del barrio, en particular las familias. Estas instituciones sociales y deportivas, basadas en la familia como unidad constitutiva básica, confirmaban la asociación de la moral con el desarrollo intelectual y la identidad del barrio. Esta élite nueva creaba perspectivas sobre la familia que se alejaban de la preocupación tradicional por el apellido, la herencia o el linaje familiar. En cambio, el foco se ponía en el impacto eminente de otras formas de capital cultural y social, como las credenciales profesionales y educativas, la autorregulación (a través del deporte, el comportamiento, los modales o la apariencia) y el énfasis en la sociabilidad entre familias “afines” y “progresistas”.

Para la década de 1970, un conjunto diferente de actores emprendería la tarea de dar a los barrios de playa, y en particular a Ipanema, una estructura de sentimiento duradera y difundida globalmente. Músicos, cineastas y escritores de izquierda produjeron géneros artísticos que destacaban a Ipanema y se inspiraban en sus residentes y belleza natural. Estos actores llevaron a cabo una hazaña artística de gran alcance en el seno del conservadurismo y la represión militar que caracterizaron a Brasil desde 1964 hasta 1985. Reconocido por su “cosmopolitismo pueblerino”, el barrio de Ipanema mantuvo una inclinación ideológica relativamente progresista y liberal durante la “transición a la democracia” del país en las décadas de 1980 y 1990 (Castro 1999). Durante los últimos años de este período de transición en Brasil, Río inició un renacimiento urbano notable pero desparejo. Después del desarrollo de ambiciosos programas que buscaron ampliar los corredores de transporte, expandir los parques y las costaneras y construir una red de saneamiento durante los años 60 y 70, una relativa decadencia cívica marcó los años 80, una década en la Río perdió su condición de capital a manos de Brasilia y su liderazgo económico frente a San Pablo. Lo que es más significativo, bajo el régimen militar de 1964-85, la dirigencia política de Río estaba en conflicto con el gobierno federal.

Cuando Tom Jobim y Vinicius de Moraes escribieron la legendaria canción “Garota de Ipanema” (“La chica de Ipanema”) en 1962,

sentados en el Bar Veloso, probablemente no anticiparon el impacto simbólico, material y social que este fenómeno de la *bossa nova* tendría en el barrio. Desde entonces, el Bar Veloso pasó a llamarse Garota de Ipanema, en conmemoración del espacio físico que presenció el nacimiento de esta inmortalizada obra maestra, y Helô Pinheiro, la musa, se convirtió en una especie de celebridad local. Ipanema se transformó en un lugar donde las personas querían llamar la atención (*aparecer, se exhibir*), ya sea mediante comportamientos transgresivos, prácticas corporales o una actitud inherentemente relajada incluso respecto de las tensiones sociales y políticas más perniciosas.

Marisol Rodríguez Valle (2005) compara las representaciones históricas y contemporáneas de Ipanema en producciones literarias de los años 60 y 70 con relatos periodísticos contemporáneos de 2004 y observa dos mapas simbólicos distintivos del barrio: por un lado, el Ipanema bohemio, vanguardista y transgresor del pasado y, por otro, el Ipanema actual, considerado elegante, sofisticado y atlético. La descripción del comportamiento, las preferencias y los deseos de un grupo de protagonistas jóvenes de clase media (y clase media-alta) prueba que “Ipanema cambió la manera de escribir, hablar, vestirse y quizás hasta de pensar en Brasil” (Castro, 1999, p. 11). Dilma Rousseff se asentó en Ipanema después de su destitución, a unas cuadras de donde vivía Aécio Neves, su contrincante electoral en 2014. Ipanema pasó a asociarse con una élite intelectual brasileña. Sin embargo, lo que distinguía a las clases altas del lugar presentadas en mi etnografía, además del estilo de vida relacionado con la crianza posibilitado por el barrio, era su rechazo explícito de los suburbios al estilo estadounidense, en particular Barra da Tijuca, que a veces llamaban el Miami de Río.

Barra de Tijuca se creó en el contexto de una creciente conexión global entre Estados Unidos y Brasil que incluía, por ejemplo, la apertura de plantas de Ford y General Motors en Brasil. Los grupos de movilidad ascendente que se habían vuelto ricos poco tiempo atrás exigían propiedades costeras y se veían atraídos por un estilo de vida

suburbano de influencia estadounidense. Para finales de la década de 1980, Barra da Tijuca se había convertido en el desarrollo urbanístico rico más grande de Brasil (Herzog, 2012, p. 124). La mayoría de los padres de Ipanema hablaban del estilo de vida prefabricado de Barra da Tijuca y culpaban a los residentes del lugar, a quienes consideraban *emergentes* (nuevos ricos), por prácticas de consumo que tenían efectos negativos en el planeta y que, en última instancia, eran demasiado ordinarias o extravagantes.

Los observadores advertían que la cultura suburbana del ocio y consumismo de Barra había “producido una generación entera de niños que son incapaces de vivir fuera de sus mundos cercados. Conocen Disneyland, en Florida, pero no el centro de Río, viajan en avión o en Mercedes Benz, pero no tienen idea de cómo tomar un autobús o el metro de la ciudad” (Gomes y del Rio, 1998, p. 105). Algunos de los padres que conocí en Barra parecían estar al tanto de esta percepción y expresaban preocupación respecto de la sobreprotección en la crianza de los hijos. Ya en los últimos años de la década de 1990, los residentes de Barra habían solicitado que “las asociaciones comunales contraten psicólogos y trabajadores sociales para ayudar a los niños y adolescentes que crecen alienados y aislados en ciudades falsas” (Herzog, 2012, p. 132).

En lugar de recluirse o “sentirse atrapados” en un edificio en Barra da Tijuca, los padres de la Zona Sur, incluyendo aquellos que habían fundado y participaban en patios de juegos junto a la playa o la laguna, como IpaBebê y BaixoBebê, buscaban crear espacios no solo donde los niños pudieran jugar, sino donde las familias “afines”, y los cuidadores remunerados, pudieran socializar. Estas preferencias residenciales cargaban una significación ideológica, política y social en la manera en que las élites de Río asumían la heterogeneidad del lugar. Pero, asimismo, los nodos de urbanismo centrados en la infancia que se forjaban en el contexto de estas preferencias residenciales eran importantes no solo como espacios de idiosincrasia parental, sino como proyectos de la élite relacionados con la gobernanza y la soberanía.

## Los nodos de urbanismo centrados en la infancia, la gobernanza y la crianza

Verônica Igel Botelho, Fernando Coutinho Leite, su esposa, Gabriela Braga Velozo, y Silvana Villela Mattos eran parte del grupo de padres que participaron en la fundación de IpaBebê. Cada tanto, recordaban cómo habían transformado a un conjunto “espontáneo” de familias de Ipanema, que muchas veces se encontraban por la playa, en IpaBebê, un área cerrada y con autorización municipal donde los niños y bebés podían jugar de forma segura. Verônica explicó el proceso con tono objetivo, insinuando lo fácil que era desarrollar este tipo de proyectos para aquellos residentes de Ipanema que tenían buenos contactos: “Uno de nosotros fue a la oficina del alcalde; otro fue a buscar el dinero; otro consiguió donaciones para los [juegos de playa]; otro diseñó el sitio web. Cuando nos dimos cuenta, ¡teníamos a IpaBebê!”. Fernando agregó: “Hay otros grupos en la costanera, como BaixoBebê y otros, pero nosotros somos completamente diferentes, no tenemos fines de lucro. Solo somos padres normales con valores parecidos. Rechazamos la sociedad de consumo, tenemos conciencia cívica”. Los eventos culturales y cívicos de IpaBebê se financiaban con donaciones y descuentos grupales que recibían de negocios locales y amigos de las familias. Gabriela también observó que, a lo largo de los años, habían contado con donaciones de escuelas privadas, gimnasios, *boutiques* y programas de enriquecimiento para abastecer el área de juegos y organizar una obra de teatro infantil, talleres de arte y manualidades, y eventos culturales.

Mientras que IpaBebê estaba dirigido por padres, otras áreas similares habían seguido caminos y adoptado organizaciones administrativas diferentes. Fundado en 1990 e incluido en algunos folletos sobre los “viajes con niños” a Río de Janeiro, BaixoBebê surgió como un anexo a un puesto de playa cerca del barrio vecino de Leblon. Las ganancias generadas por el puesto a través de la venta de agua de coco y otros refrigerios se utilizaron para pagar el salario de la persona que administraba el área y el mantenimiento de los juegos. Eloisa



Leme Palmeira, la encargada de BaixoBebê durante el período de mi trabajo de campo, trabajaba medio tiempo como abogada y vivía en Leblon desde hacía muchos años. Para ella, estas áreas de juegos eran iniciativas emprendedoras enfocadas en la conciencia cívica que buscaban convertir a Ipanema y Leblon en ambientes más familiares. “El objetivo era transformar el puesto en un punto orientado a la familia y no un lugar que se asociara con el consumo excesivo de alcohol, cigarrillos”, explicó Eloisa. “Aquí estamos bastante cerca de [la favela] Complexo de Alemão, por lo que esta parte de la playa siempre tuvo que lidiar con eso, y esta fue una manera de que hacer que el área siguiera siendo apropiada para bebés, padres, abuelos, al darle un enfoque familiar a la zona”. Eloisa consideraba que Dona Nilza, una adinerada residente de Ipanema y dueña del puesto frente a la playa, era una verdadera visionaria, ya que había encontrado una forma de integrar a los niños a lugares de socialización adulta y generar ganancias al mismo tiempo.

*Figura 2.2. Casitas y juegos infantiles en uno de los patios de juegos frente a la playa de Ipanema. Detrás se pueden ver las casas de una de las comunidades pobres cercanas (comunidades o favelas).*



Fuente: elaboración propia.

IpaBebê y BaixoBebê compartían cierta característica ideológica y práctica que los convertían en nodos de urbanismo centrados en la infancia, lugares donde la crianza de imperios adquiría materialidad y mediante los cuales los espacios públicos pasaban a ser semiprivados, o directamente inaccesibles para algunos sectores de la población. Al igual que otras manifestaciones espaciales de la crianza de imperios, estos nodos de urbanismo eran espacios en los que la segregación y la desigualdad se volvían legítimas e incluso morales. Las prerrogativas, ansiedades y aspiraciones de los padres de clase alta proporcionaban la fuerza que impulsaba estos espacios, así como su privatización, protección y gobernanza. En *Toward an Architecture of Enjoyment* (2014), Henri Lefebvre sostiene que “los espacios democráticos de ocio” podrían convertirse fácilmente en trampas engañosas que crean espacios de dominación, dado que el Estado siempre apunta a domesticar la alegría popular y transformarla en mera satisfacción, algo que bajo el capitalismo se transforma en un fetichismo de la “ilusión del disfrute privado” (pp. 5, 70). Los nodos de urbanismo centrados en la infancia responden a la caracterización de los espacios democráticos de ocio que propone Lefebvre porque también se los ve como una apropiación positiva del espacio frente a los “espacios hostiles”, el delito y la inseguridad. Además, recreaban interacciones que muchas veces se asociaban con la esfera doméstica —como la relación entre padres e hijos o entre una madre y la niñera de sus hijos— dentro de un ambiente público. Ipanema y El Condado, quizás de forma contradictoria, eran espacios públicos en los que los ideales liberales y progresistas —relacionados con la inclusión, la tolerancia, los valores democráticos, el cosmopolitismo— gozaban de un capital social considerable. Los nodos de urbanismo centrados en la infancia no estaban delineados rígidamente y, a veces, eran bastante fluidos, con prácticas más ambiguas; sin embargo, ciertas características básicas definían a un espacio como nodo de urbanismo centrado en la infancia, en oposición a otros tipos de configuraciones espaciales.

En primer lugar, estos espacios eran altamente didácticos, dadas las pretensiones de distintas formas de experiencia y conocimientos

—tanto populares como científicos o “especializados”— sobre el desarrollo, la socialización, la disciplina y las necesidades afectivas de los niños que circulaban, se aplicaban y se evaluaban en ellos. En estos intercambios, sentimientos ambivalentes respecto de la crianza y el cuidado de los niños —alegría, ansiedad, miedo, inseguridad— aparecían y se disipaban. Pese a su aparente transitoriedad o fugacidad, estos intercambios de información y experiencia en torno a los niños aportaban una sensación o energía afectiva al espacio social.

A pesar de haber completado una licenciatura en derecho, el interés principal de Silvana cuando la conocí era reunir a padres de Ipanema y expertos en desarrollo infantil alrededor de varias temáticas relacionadas con la crianza. Como madre de un niño de diez años que asistía a la Escola Parque, una escuela privada pedagógicamente progresista en el barrio cercano de Gávea, Silvana había tenido un rol fundamental en la fundación de un grupo dedicado a concientizar acerca de los peligros del hiperconsumo y el *marketing* dirigido a los niños. Con frecuencia, organizaba conferencias y lecturas de obras relacionadas con estos temas, a veces en Livraria Travessa, un elegante y espacioso café y librería de Ipanema, y otras veces en su lujoso apartamento frente a la playa.

Una segunda característica de los nodos de urbanismo centrados en la infancia se relacionaba con la reformulación del encuentro entre la personalidad y el paisaje. Si bien la visión de la costa de Río de Janeiro como un lugar saludable tiene muchos referentes históricos, los nodos de urbanismo centrados en la infancia generaron una tendencia a presentar ciertos ambientes como poseedores de propiedades intrínsecamente terapéuticas. Los padres atribuían estas cualidades al paisaje de la Zona Sur en función de una entidad o colectividad de crianza. Estos patrones de comportamiento humano y registros afectivos, atribuidos a la “naturaleza” y los ambientes donde predomina, eran parte de la interacción entre el individuo y diferentes normas y expectativas sociales localizadas (cf. Foucault, 1977). Este marco por lo general desestimaba las variadas formas de experimentar esos ambientes específicos, que iban desde el placer

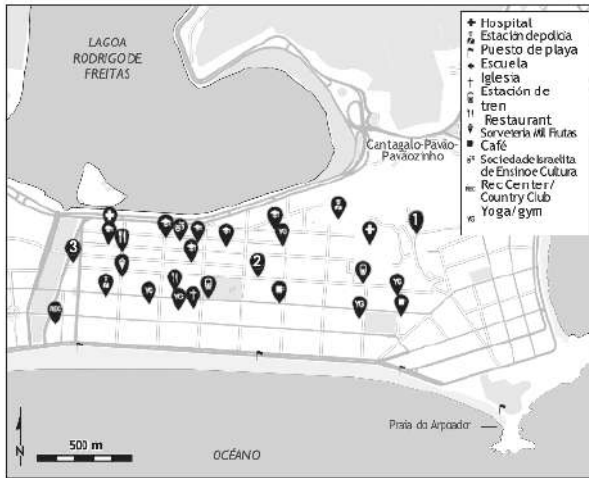
hasta la ambivalencia o incluso el temor. Los nodos centrados en la infancia, por lo tanto, muchas veces apoyaban la sugerencia de David Conradson de que una experiencia terapéutica en torno a un paisaje “se aborda mejor como resultado relacional, como algo que emerge de un conjunto complejo de transacciones entre una persona y su entorno socio-ambiental más amplio” (p. 338). Cecilia Marcondes, a quien le enorgullecía que su hija de cuatro años nunca hubiera pisado un centro comercial, se sentía cada vez más frustrada por el “problema de los sintecho” en Ipanema y decidió hacer algo al respecto:

Quando Alice tenía unos dos años, salí a las siete de la mañana a pasear con ella cerca de Lagoa, y un hombre con baba en su cara sucia se me acercó: “¿Podría darme algo para comer?”. ¡A las siete de la mañana! Es un momento para que la gente disfrute de la belleza del amanecer, no para exponerse a algo así. Empezó a decirme que tenía sida. Simplemente le dije: “Tenga, váyase, ¡no se me acerque!”. Después miró a mi hija y dijo: “¿Tiene ojos azules? ¿Cómo puede tener ojos azules si usted es *morena*?”. Y pensé: “Dios mío, ¡no me merezco esto!”. Llegué a casa histórica [*aos prantos do jeito, descontrolada*]. Dejé a mi hija con [la niñera] y fui al dormitorio a llorar por lo absurdo de la situación. Denuncié la situación ante la UPP [Unidade de Policia Pacificadora, una unidad policial municipal]. Les dije: “Me parece absurdo que paguemos un IPTU [Imposo Predial e Territorial Urbano, un impuesto de la ciudad] tan alto, y en cuanto abrimos la puerta, todo lo que vemos es gente durmiendo en papales sobre la calle, orinando ahí mismo. Deberían echarlos”. Cuando la defensa civil vino a sacarlos, empezaron a gritar. Esto es una falta de gobernanza, de educación. Los cariocas a veces no llaman [a las autoridades] porque no quieren tomarse la molestia. Van a la playa y se olvidan. Pero cuando tienes hijos, eso cambia. Yo ya no me olvido.

Para Cecilia, Ipanema debería ser “mágica”, “energizante” y una “fuente de bienestar”, frases usadas por entrevistados del lugar. La exhibición de la naturaleza y todo lo que fuera natural, en cuanto expresión de interioridad y capital espiritual, era un medio para la realización del cosmopolitismo deseado. En las conversaciones casi nunca se hacía referencia al ambiente construido —edificios con

portero, apartamentos amplios y lujosos—, excepto cuando se mencionaban mudanzas o remodelaciones; estos ambientes hablaban por sí solos. De manera similar, la falta de aceptabilidad material de los centros comerciales y el consumo ostentoso, que a veces se asociaban de manera explícita con las clases más bajas y de forma implícita con los residentes de piel oscura de las *comunidades*, aparecía casi en conjunto con la creciente aceptabilidad de “lo natural”: la naturaleza y el aire libre, las telas y los alimentos orgánicos, pero también los objetos reciclables. Hay una transformación o equivalencia entre los sentimientos y la moral en estos paisajes y orientaciones naturales; al señalar hacia afuera, a la topografía de Ipanema, los padres de clase alta también apuntaban hacia adentro, hacia la calidad relacionada de un terreno interior. Este paisaje de la mismidad permitía imaginar un espacio, interactuar con él y recorrerlo como un terreno de transformación y posible mejora, como un dominio de la ciudadanía experiencial y formas alternativas de soberanía.

Mapa 1.1 Ipanema, Brasil.



1. Solar Meninos de Luz 2. Colégio Notre Dame 3. Colégio Santo Agostinho

Fuente: Tiffany Medina, Open Street Map

Una última característica importante de los nodos de urbanismo centrados en la infancia era la perspectiva deliberadamente ambigua sobre la jerarquía y la sociabilidad interpersonal. Se trataba de un atributo crucial de la blanquitud y el privilegio espacializados que se producían en estos nódulos de urbanismo, donde las diferencias de clase y raza formaban redes aún más densas de afecto, desconfianza y cuidado. Estos entramados hacían que la desigualdad se volviera, en efecto, moral y legítima, contribuían a una perspectiva inherentemente flexible sobre la ley y daban valor a conceptos intangibles, como la adaptabilidad o la desenvoltura. Asimismo, estaban contruidos sobre la estructura de sentimientos de Ipanema y el estilo de vida bohemio y pensamiento de vanguardia que caracterizaban la historia del barrio. Desde la década de 1980, esta estructura de sentimientos también pasó a basarse en nociones de sofisticación y elegancia, que a veces se mezclaban con una valorización de la *informalidade* (informalidad; cf. Rodríguez Valle, 2005, p. 46). En lugar de interpretar esta técnica de automodelación en términos de psicología individual, esta “sensación de Ipanema” se valía de la historia social y la mitología cultural del barrio. La visión dominante sobre Río de Janeiro, y en particular los barrios de la Zona Sur, como centro emocional de Brasil se representaba a través de referencias constantes a formas locales de *cordialidade* e *informalidade* que se consideraban inherentes a la identidad brasileña.<sup>1</sup>

Ser un habitante de Ipanema comenzó a describirse como un conjunto de prácticas culturales, sociales y afectivas cultivadas que requerían recorrer un límite fino entre jerarquía e informalidad, democracia y elitismo, heterogeneidad y exclusividad, autodisciplina

<sup>1</sup> Ruy Castro afirmó que no podría presentar una ponencia académica en Ipanema porque eso solo sería posible si Ipanema fuera San Pablo; prefería referirse a su participación como *bate-papo* (sesión de parloteo). El espacio, en relación con este “imperialismo *ipanemense*” (De Barros Quiroz, 2012, p. 17) es una categoría de pensamiento que estructura representaciones y prácticas sociales.

y *despojamento* ([ser una persona] relajada).<sup>2</sup> Ipanema había funcionado como el escenario de una tensión clásica de la élite de izquierda: una insistencia clara en la preservación del estatus de Ipanema como *bairro nobre* (barrio tradicional de la élite), y una crítica simultánea de la elitización de los viejos *pés-sujos* (barsuchos) que se transformaban en desarrollos comerciales de lujo (el *enobrecimento de seus espaços*, o refinamiento de sus espacios).<sup>3</sup> Por su parte, la cualidad informal de lo despojado, o relajado, supuestamente desafiaba las definiciones directas de “élite”, como resaltaba Eloise Leme Palmeira, una residente de Ipanema:

Realmente no se puede determinar qué es lo que constituye una élite aquí. Es muy complejo. [Bebel, una amiga a la que quiere que conozca] va a París en verano a tomar clases con los mejores chefs. Tiene tres niñeras, una por cada hijo. Todo lo que hace es entrenar para correr maratones o pasar el tiempo con sus amigos. ¡Pero su apartamento es alquilado! Ella no es la propietaria. ¿Bebel es más de la élite que mi madre, que es la dueña de varios apartamentos y le alquila uno a ella? Depende del criterio, y aquí en Río, y más específicamente en Ipanema, hay muchos criterios, e incluso esos criterios pueden cambiar. Los marcadores no son evidentes porque no los vestimos, incluso si los llevamos de otras maneras.

<sup>2</sup> Velho (1978 [2013]) acuñó el término “vanguardia aristocratizante” para describir la escena bohemia de intelectuales y artistas de Río de Janeiro en los años 70; como observa, a pesar de su identidad “liberal”, “progresista” y “de vanguardia”, las élites cariocas de clase alta y media-alta en definitiva seguían protegiendo sus privilegios raciales y de clase.

Como sostiene Huguenin, “Parece que, con los años, la playa [de Ipanema] y el barrio mismo producen un *marketing* de apertura, asimilación e incorporación de la diferencia y aquellos que son diferentes. Sin embargo, esto no se trata de ningún tipo de diferencia. Cada vez que el barrio o partes específicas de la playa se enfrentan a la posibilidad de abrirse a los grupos populares, también hay un desplazamiento. La *bossa nova* parece experimentar una mayor disonancia cuando se la mezcla con los sonidos del *pagode* o el *funk*” (2011, p. 134).

<sup>3</sup> Entre 1968 y 1980, los editores del periódico *O Pasquim* produjeron sátiras y críticas sociales del régimen militar, y atrajeron escritores al Bar Zeppelin, un punto de encuentro de lo que pasó a conocerse como “esquerda festiva” (izquierda festiva). Esta imagen sigue distinguiendo a ciertos segmentos de la clase alta de Ipanema de las élites de otras partes de la ciudad.

“Las familias de Ipanema tienen una afinidad, un *despojamento*, un disfrute de la simplicidad, porque disfrutaban de la naturaleza y la vida al aire libre, pública, de caminar por el barrio, más allá de los muros de la casa”, explicaba Silvana Villela Mattos. “No nos guiamos por el consumo y no vivimos en esos condominios cercados. No nos interesan los viajes a Disney, la ropa de marca, los dispositivos electrónicos. En Ipanema, las familias reconocen la cantidad de desechos que generamos y lo que eso le hace al planeta. Aquí hay una belleza que es más natural, que quizás hasta esté inspirada en la propia geografía de la Zona Sur, ¿no?”.

En una deslumbrante tarde de un día de semana, mientras Silvana y yo atábamos nuestros *pareios* (pareos) al respaldo de unas reposeras reclinables, Beto, un brasileño negro de más de cuarenta años que trabajaba como vendedor en la playa, colocó de forma espontánea una gran sombrilla para nosotras. “Obrigada, meu querido” (Gracias, querido), le agradeció Silvana, con un tono de intensa dulzura que, con el tiempo, terminé identificando como una expresión de cordialidad cultivada que caracterizaba las interacciones públicas de las élites con sus subordinados. Este tipo de afecto, manifestado particularmente hacia aquellas personas subordinadas a uno mismo, a pesar de ser inseparable de un sentido del privilegio característico de la sociabilidad cotidiana de la clase alta, mantenía (y se apoyaba en) la jerarquía racializada de clase arraigada en el paisaje social de Ipanema. Si bien es fácil encontrar pruebas que contradicen la existencia de una democracia racial en Brasil, y la mayoría de las personas no tardan en negar la idea cuando se indaga sobre el asunto, la playa es un contexto donde los ideales de la tolerancia racial y la cordialidad brasileña perduran en los imaginarios de la clase alta. Como observa James Freeman (2008), “No es que la gente no pueda ver lo que subyace al mito de la playa democrática. En realidad, eligen no hacerlo porque es funcional a sus intereses” (p. 534). Los trabajadores que servían a las élites de Ipanema, incluyendo algunas de las niñeras que entrevisté, en general coincidían en que “las personas ricas a veces son las más humildes, más humildes que los *favelados*”, como escuché afirmar a un trabajador de una *barraca* de la playa.



Los efectos psicológicos y emocionales de estas interacciones —la evidencia tangible de la diferencia social y la supremacía blanca, como demostraba la relación de Silvana con Beto y el gran número de cuerpos negros al servicio de la élite blanca— se daban como consecuencia de un intento de complicar las relaciones con los lugares, deliberadamente y a través de repertorios afectivos. La cualidad *despojada* que Silvana enfatizaba en su interacción con Beto aludía a una estructura de sentimientos más amplia sobre la que se representaba, nutría y reproducía esta informalidad cultivada, y que también requería reglas específicas acerca del sentimiento (Hochschild, 1979, 1983, 2016).

Estas características de los nodos de urbanismo centrados en la infancia nos obligan a ver la crianza en términos de gobernanza y soberanía, y a extender nuestra comprensión de lo que las culturas de la crianza en verdad “hacen” al urbanismo, más allá del ángulo psicológico e idiosincrático que domina tales debates. Los espacios urbanos centrados en los niños —y las acciones, ansiedades e ideologías que instigan en los adultos— deben examinarse a la luz de la economía política de la ciudad y la nación, y las maneras en que el privilegio residencial, racial y de clase adquiere materialidad en las relaciones afectivas cotidianas. Mientras que la manera tradicional de pensar la raza es respecto de personas, en última instancia e históricamente, las políticas raciales se vuelven comprensibles solo cuando se las considera en términos territoriales. Así, la raza siempre significa, de forma más o menos explícita, la racialización del espacio y la naturalización de la segregación; “la raza ordena el espacio, el espacio social, desde lo público hasta lo privado” (Lund, 2012, p. 75; cf. Lefebvre, 1991). La crianza llevada a cabo en los nodos de urbanismo centrados en la infancia, como los patios de juegos frente a la playa en Ipanema, transformaba el espacio urbano, no solo en cuanto al aspecto físico, sino social, afectiva e ideológicamente. Estos nodos pasaron a ser, de forma más o menos explícita, sitios de privilegio blanco moralmente legítimo, donde formas cotidianas de soberanía y austeridad se traducían del nivel del discurso nacional al de las rutinas barriales. Una pregunta que se torna crucial es: ¿Cómo

transforman la crianza de imperios, bajo un lenguaje y una legitimidad moral relacionados con la protección de los niños (blancos) del barrio, la manera en que los cuerpos que no son blancos ni ricos se movían por Ipanema?

Quizás en ningún lugar los debates sobre la gobernanza del barrio y el deber cívico sean tan prominentes como en las cuestiones relacionadas con el transporte público. A mediados de la década de 1980, las rutas de los autobuses que conectaban la Zona Norte con la Zona Sur empezaron a operar durante los fines de semana, lo que permitió que los residentes de esos lugares consideraran a Ipanema no solo como su lugar de trabajo, sino también como un posible espacio de ocio junto a la playa. En un principio, para los habitantes de clase alta de Ipanema, la facilidad que ofrecía el transporte en autobús de una zona de la ciudad a otra era una manera de conseguir más mano de obra “barata”. Sin embargo, cuando las rutas comenzaron a funcionar los fines de semana, los residentes de la Zona Sur empezaron a ver a los individuos (jóvenes, de piel oscura, por lo general hombres) que llegaban en autobús de las zonas Norte y Oeste de la ciudad para disfrutar la playa como “nubes suburbanas [nubes de las zonas pobres] bajo el sol de Ipanema”, que no estaban “acostumbrados a las tradiciones del barrio”. Los residentes de clase alta de Ipanema sentían que “[estos individuos] están invadiendo nuestro espacio” y detestaban que llegaran “en grandes grupos, siempre a los gritos. Están creando una escena de vandalismo y terror”. Tal vez el gobierno podría “crear un lago artificial para ellos, allá en los suburbios [zonas pobres]” (J. F. Santos citado en Rodríguez Valle, 2005, p. 112). Desde mediados de los años 80, estas rutas de autobús se suspendieron, se reinstauraron y se redireccionaron, de forma intermitente, incluso durante el período de mi trabajo de campo en Ipanema, después del *arrastão* que describí más arriba.

De manera similar, la apertura de dos estaciones de metro en Ipanema, la construcción de ascensores que llevaban a un mirador en la favela local de Cantagalo y la democratización general de los sistemas masivos de transporte eran fuentes de preocupación para

los padres que conocí en el barrio, que en su mayoría expresaban sus miedos en términos de estéticas barriales, la sensación de seguridad, y valores relacionados con la crianza. Desde septiembre de 2009, la Asociación de Residentes de Ipanema, a la que pertenecían varios de los padres que aparecen en mi estudio, se venía reuniendo periódicamente con la Secretaría Estatal de Transporte e Ingenieros de Odebrecht, la empresa encargada de construir las estaciones de metro. La infraestructura del proyecto consistía en dos torres interconectadas por una pasarela a las que se podía acceder con ascensores gratuitos, lo cual también facilitaría el acceso a los residentes de Cantagalo que viajaran entre las zonas pobres de las laderas (morros) y las secciones más pudientes cerca de la playa y la laguna (*asfalto*). Una de las torres iba a contar con un mirador que podría convertirse en una atracción turística.<sup>4</sup> “Es como ponerle un collar de perlas a un chiquero” (É colocar um colar de pérolas num chiqueiro), comentó uno de los asistentes en una reunión, refiriéndose a Cantagalo. Otro residente de Ipanema observó: “Estamos trayendo a uno de los barrios más respetados de la ciudad una población que, no quiero decir que sea indeseable, pero que sería más apropiada para un área con más espacio, como Barra da Tijuca” (Huguenin, 2011, p. 109; cf. A. C. Gomes y del Rio, 1998; Ribeiro, 1998). La intervención en decisiones relacionadas con el transporte público, llevada a cabo mediante la participación de los padres de Ipanema en reuniones mensuales con la policía municipal en una escuela católica privada, era un ejemplo

<sup>4</sup> Velho (1978 [2013]) acuñó el término “vanguardia aristocratizante” para describir la escena bohemia de intelectuales y artistas de Río de Janeiro en los años 70; como observa, a pesar de su identidad “liberal”, “progresista” y “de vanguardia”, las élites cariocas de clase alta y media-alta en definitiva seguían protegiendo sus privilegios raciales y de clase.

Como sostiene Huguenin, “Parece que, con los años, la playa [de Ipanema] y el barrio mismo producen un *marketing* de apertura, asimilación e incorporación de la diferencia y aquellos que son diferentes. Sin embargo, esto no se trata de ningún tipo de diferencia. Cada vez que el barrio o partes específicas de la playa se enfrentan a la posibilidad de abrirse a los grupos populares, también hay un desplazamiento. La *bossa nova* parece experimentar una mayor disonancia cuando se la mezcla con los sonidos del *pagode* o el *funk*” (2011, p. 134).

de cómo la gubernamentalidad, la vida familiar, la crianza, y las reivindicaciones de la élite blanca sobre el espacio y la soberanía del barrio, muchas veces mediaban relaciones discursivas y pragmáticas que atravesaban clases, razas y regiones de residencia.

En algún nivel, los padres que participaban en los nodos de urbanismo centrados en la infancia tenían una cierta conciencia acerca de la larga y compleja relación entre el *asfalto* de Río (las zonas ricas al pie del monte) y sus morros, *favelas* o *comunidades*. Algunos de ellos, incluyendo muchos cuyas voces aparecen en esta etnografía, también estaban al tanto de que tales relaciones entre morro y *asfalto* se basaban en abismales desigualdades de clase e incluso en la segregación racial y regional. Muchos padres de Ipanema comprendían que estos espacios eran la residencia de algunas de sus trabajadoras domésticas y *babás*, así como los espacios simbólicos y pedagógicos que usaban para socializar a sus hijos en torno a “valores morales” anticonsumistas, desarrollar el compromiso social y negociar los primeros encuentros de los niños con la filantropía, lecciones sobre la “diversidad” y el activismo social. Aun así, estas configuraciones espaciales con carga ideológica, y los atributos pedagógicos que los padres proyectaban sobre ellas, en última instancia actuaban a favor de los intereses del capital, la supremacía blanca y el neoliberalismo. Generaban efectivas imágenes de residentes negros y pobres envaletonados, y daban un poder espectacular a temores relacionados con el crimen, las drogas y la mala crianza. La pobreza en Ipanema estaba tan extendida, y tan presente en rutinas y paisajes de la vida diaria (y de las postales turísticas), que para muchos residentes de clase alta, era casi invisible en su hipervisibilidad.

Para la segunda década del siglo XXI, los habitantes de clase alta de Ipanema enmarcaban el Projeto de Segurança de Ipanema (PSI, Proyecto de Seguridad de Ipanema) bajo el eslogan “Cidadãos unidos contra o crime e a desordem urbana” (Ciudadanos unidos contra el

crimen y el desorden urbano).<sup>5</sup> El objetivo de estos residentes era “inculcar civilidad a aquellos que se encuentran en los márgenes de la sociedad (a saber, residentes de favelas y *subúrbios*)” (Da Cunha 2012, p. 215). El PSI establecía acciones de coerción contra comportamientos que no acataran los patrones de civilidad de la clase alta, desde enseñar a los vendedores cómo gestionar sus propias *barracas* hasta considerar a los sintecho como personas intrínsecamente peligrosas. En 2009, el grupo propuso con éxito un incremento de la cantidad de cámaras de vigilancia, de 60 a 350, porque muchos residentes de Ipanema creían que “la criminalidad se asocia con el desorden [y] el desorden lleva a la favelización de los espacios” (Da Cunha, 2012, p. 218). Como sostiene Cristina Vital da Cunha (2012), cuando el orden se proporciona como antídoto para la violencia urbana, las favelas y los *suburbanos* se convierten en el foco principal de la misión civilizadora de la clase alta. Un factor crítico aquí es que las agencias públicas trataron a Ipanema de manera obviamente preferencial, y muchas veces los residentes del lugar veían dichas agencias como sus propios subordinados.

Cualquier esfuerzo del PSI por “ser cuidadosos” respecto de los miembros de los *subúrbios* de la Zona Norte y las favelas de la Zona Sur era excesivamente performativo y en muchos casos se superponía con una creencia de que, en Brasil, la empatía anulaba el prejuicio (cf. Cardoso de Oliveira, 2002). En las reuniones de residentes de Ipanema con la policía municipal durante los años de mi trabajo de campo, los oficiales de alto rango designados presentaban

<sup>5</sup> En los años 90 y a comienzos de los 2000, las clases altas de la Zona Sur se movilizaron a favor de metas idealistas, que incluían el respeto por los derechos humanos, la “paz” en la ciudad y la “justicia para aquellos que habían sufrido acciones arbitrarias y violentas por parte del Estado” (Da Cunha, 2012, p. 211). Esta movilización, sin embargo, se basaba en la idea de que tales objetivos podrían lograrse reduciendo la separación entre los habitantes de distintas áreas de la ciudad y las autoridades de los servicios de seguridad pública, como la policía civil y militar, dos cuerpos conocidos por sus prácticas racistas y clasistas. En 2009, se estableció la quinta Unidade de Polícia Pacificadora en Cantagalo, y casi doscientos oficiales entrenados fueron asignados al área (Da Cunha, 2012, p. 212).

elaborados diagramas de Power Point o detallados mapas de las calles, y señalaban la cantidad de robos que se habían producido desde la reunión anterior y los lugares donde habían ocurrido. Estos diagramas siempre se centraban en las calles donde las comunidades más pobres entraban en contacto con las zonas más pudientes, como el Complejo de Alemão, cerca de la frontera entre Ipanema y Leblon, y Cantagalo, cerca de la frontera entre Ipanema y Copacabana. En 2015, una votación en el Congreso para reducir la edad de responsabilidad penal recibió particular atención en Río de Janeiro, en parte por un caso que ganó notoriedad: el asesinato, atribuido a un menor, de Jaime Gold, un destacado médico de Ipanema.<sup>6</sup>

Cuando el discurso, explícitamente excluyente, en torno al crimen y los jóvenes pobres de piel oscura empezó a perder aceptabilidad moral y dejó de ser una pedagogía efectiva para la socialización de los niños de la élite blanca, el foco se puso sobre nociones de orden y civilidad. Ya sea que se los considerara “ratas de playa” (*ratos de praia*), mocosos (*moleques*), ladrones (*bandidos*) o pandilleros (*gangues*), los jóvenes a quienes se culpaba por la violencia en el barrio, mayoritariamente negros y pobres, se convirtieron en los forasteros por excelencia, no solo respecto de la sociabilidad en la playa de Ipanema, sino sobre todo de aquellos nodos de la playa centrados en la infancia. Que diecisiete de las veintiún personas arrestadas por “aterrorizar” o “invadir” la playa fueran menores de edad a quienes no se castigaría con tanta severidad como a los agresores más grandes se consideraba una de las razones por las que abordar la violencia en el barrio resultaba tan complicado. En las redes sociales y entrevistas en los periódicos, los padres y residentes de Ipanema exigieron

---

<sup>6</sup> Si bien una encuesta de Datafolha, con fecha del 21 de junio de 2015, mostró que el 87 por ciento de los brasileños estaban a favor de reducir la edad de responsabilidad penal, expertos en el desarrollo infantil, activistas de la comunidad y padres de barrios pobres y de clase trabajadora, incluyendo la campaña #SouMãeContraARedução, se movilizaron en contra de la propuesta. Dentro de un período de veinticuatro horas, el Congreso del país primero rechazó y luego aprobó esta reducción (*Rio on Watch*, 2015).

castigos más largos, una mayor presencia policial e intervención de diferentes agencias, más poder y autoridad para la policía, y una intensificación de la vigilancia y la inspección de autobuses que viajaban de las zonas Norte y Oeste a las zonas de playa en la Zona Sur. Abogaban en favor de una mayor intervención cívica de los residentes de la Zona Sur en Ipanema, Copacabana y Leblon. En respuesta a una publicación en la página de Facebook de IpaBebê, Roberto Motta remarcó: “Hoy escuché una explicación que tiene sentido: todo empeoró después de las manifestaciones del PT, cuando los marginados [*os marginais*] vieron que era posible desafiar a la policía y ganar”.<sup>7</sup>

## Conclusión

Podría decirse que Ipanema es uno de los barrios de mayor representación en el mundo, en una de las ciudades y uno de los países más estereotipados. Desde el inicio de mi investigación, uno de los mayores desafíos a los que me enfrenté como científica social fue separar las capas de imágenes culturales mercantilizadas sobre la democracia de la playa y los cuerpos sensuales, y comprender, al mismo tiempo, su propósito y valor. El énfasis en los sentimientos, más que en los pensamientos, de las estructuras de sentimiento de Raymond Williams (1977) indica que lo que está en juego podría no haber sido articulado del todo, o que aplica a algo que solo puede considerarse una trayectoria, más que un punto terminal. Así, como generación, los individuos de Ipanema compartían un conjunto común de percepciones, afectos y valores que, tal como ellos los percibían, se articulaban con más claridad en las formas y convenciones artísticas de los años 60 y 70. ¿Cómo distinguimos entre recuerdos que se filtran y

<sup>7</sup> En “Policiais não são máquinas de segurança: São homens e mulheres que, como nós, sofrem, amam, desejam, têm medo, mas arriscam sua vida para nos proteger” (Minayo, 2013), la autora resalta las conclusiones principales de “Anuário de Segurança Pública de 2013”, un estudio sobre los desafíos, las condiciones de vida y las causas de estrés que enfrentan los oficiales de policía en Brasil.

organizan a través de una plétora de imágenes populares globales y nuestro propio sentido de pertenecer (o no) a la zona? ¿Es necesario comprender estas distinciones? ¿Son siquiera distinciones reales? En última instancia, los nodos de urbanismo centrados en infancia en Ipanema, que ganaron visibilidad a comienzos de este siglo, estaban plagados de ambigüedades raciales y de clase que tenían repercusiones materiales concretas y alteraban o desafiaban las estructuras de sentimiento.

Verônica, Fernando, Silvana, Gabriela, Beatriz y el resto de los padres de Ipanema que tenían una participación más activa en el desarrollo de estos nodos de urbanismo en mi etnografía también intervenían en los cuerpos de gobernanza que regulaban tales nodos. Para estos padres, es posible que la playa fuera el escenario principal en el que la diferenciación racial y de clase —entre la Zona Norte y la Zona Sur, morro y *asfalto*, *bairros praianos* y *subúrbios*— se exhibían, minimizaban, manipulaban y abordaban.<sup>8</sup> Ante la falta de marcas convencionales de riqueza, como joyas, indumentaria o apellidos, la sensación, invisible pero palpable, de desventura, privilegio y confort pasaron a adquirir aún más eminencia para el análisis antropológico. “No nos importa saber el apellido del otro”, insistió Verônica y, con evidente orgullo, agregó que en la Zona Sur de Río la gente por lo general usaba sobrenombres para referirse a los demás.

La crianza de imperios operaba en este barrio brasileño de clase alta resaltando el conflicto entre las identidades aspiracionales de los padres de clases privilegiadas y la dedicación al mantenimiento del control residencial. Muchos de estos padres de Ipanema dudaban entre pedir que se intensificara la vigilancia policial y lograr una

<sup>8</sup> Para la mayoría de los residentes, la década de 1970 había sido la edad de oro de la izquierda y la intelectualidad artística de Ipanema. Como observa James Freeman, los espacios públicos en Ipanema y Copacabana “prosperan a pesar de la polarización de la ciudad y la tendencia mundial de las élites a evitar los espacios públicos no supervisados” (2008, p. 538). Una perspectiva carioca persistente era que la playa, al representar un espacio público que inspiraba un gran sentimiento de orgullo a nivel local y nacional, era el área más democrática de Río de Janeiro y, quizás, de Brasil en su totalidad.



mayor comprensión de la pobreza mediante debates científicos y psicológicos sobre el desarrollo infantil. Un ejemplo de esto sucedió en junio de 2014, cuando los residentes de Ipanema y la policía municipal tuvieron una reunión en la que participaron muchos de los padres de IpaBebê. Allí tuvo lugar el siguiente debate público:

Residente de Ipanema, padre de dos preadolescentes: Tenemos que hablar sobre los sintecho [*moradores da rua*] que vemos en todas partes. No sé si lo que hacen es legal o ilegal, o si se puede hacer algo para sacarlos. Porque no se irán del lugar por su cuenta. Les va muy bien aquí. Se instalan en una esquina y fuman marihuana. Fumar marihuana no es legal aquí. ¿Qué otras cosas hacen que no sean legales? Porque, admitámoslo, les tenemos miedo. El otro día pasé caminando con mis hijos y un hombre gritaba “Estou com fome! Estou com fome!” [¡Tengo hambre! ¡Tengo hambre!]. Mis hijos se asustaron. Volvimos a verlo cuando regresamos, y él y sus hijos comían pastel alegremente. Les gusta estar cerca de los restaurantes para que les den comida. ¡Aquí tienen una vida demasiado buena!

Silvana, madre que participa en IpaBebê: También tenemos el rol de hablarles a nuestros hijos sobre las personas en situación de calle y las consecuencias de la pobreza. Trajimos muchos psicólogos y expertos en el desarrollo infantil a la comunidad para que nos ayudaran a encontrar el vocabulario adecuado. Queremos que nuestros hijos entiendan el barrio en el que viven, no que vivan en una burbuja. Esto no es Barra. Esto es Ipanema.

En estos nodos centrados en la infancia, las categorías de delincuencia se vuelven cada vez más fluidas, con “*moradores de comunidade*”, “sintecho” y “ladrones potenciales” aparentemente combinados en los mismos cuerpos de piel oscura (y, en general, jóvenes). Mientras que algunas de las posturas que tomaban los padres en Ipanema respecto de cuestiones relacionadas con el transporte público y el delito en la playa eran consistentes con la manera en que la mayoría de los residentes de clase alta del barrio veían a los jóvenes negros y pobres, estos padres activistas, específicamente, tenían una posición política

más ambigua. “¿Cuál es la solución? ¿Cómo resolvemos la tremenda desigualdad a la que nos enfrentamos?”, preguntó Silvana, que siguió luchando con este problema hasta que compartió un artículo sobre “¿Cómo pueden hablar sobre la raza las personas blancas?” en su página de Facebook. Quizás se trataba de una formulación contemporánea de aquello que afirmaba Antônio Carlos Jobim: “Brasil no será feliz hasta que todos puedan vivir en Ipanema”.



# La crianza de El Condado

## Historia social y materialidad inmaterial en San Juan

Cuando las niñeras caminaban por el silencioso sendero de la playa que bordeaba la laguna Almanares, insistían en que se oían gemidos extraños provenientes del pantano cercano que les hacían pensar, decían, en cosas que mueren o nacen.

Rosario Ferré, *La casa de la laguna*

Alejandra Rodríguez Emma, psicóloga clínica de profesión, madre y ama de casa, no podía creer lo afortunada que era. Su marido, Enrique Alemañi, y sus dos hijos pequeños iban a mudarse a una de las pocas viviendas con cuatro habitaciones y patio trasero disponibles en El Condado. Hasta ese momento, la familia había vivido en un apartamento tipo *penthouse* en una lujosa torre con vista a la laguna del El Condado, llamada Almanares en *La casa de la laguna* de Rosario Ferré. Aunque Alejandra nunca mencionó haber escuchado los gritos que las niñeras de la novela de Ferré asociaban con “cosas que mueren o nacen”, parecía tener casi el mismo temor de los nuevos vecinos que se estaban mudando a los otros edificios, igual de lujosos, cerca de la laguna. Por suerte, estaba a punto de abandonar WesCo —el nombre que los desarrolladores inmobiliarios habían dado a esa

esa zona del oeste de El Condado— para mudarse a unos 3 kilómetros al este, más cerca del lugar donde El Condado se encontraba con la Calle Loíza, un área de pasado turbio. El Condado está enmarcado por el océano Atlántico al norte, la laguna del El Condado al sudoeste y el área colonial del Viejo San Juan al oeste; más al sur, al otro lado de la laguna, se encuentra Miramar, el otro barrio urbano tradicional de las élites de San Juan, Puerto Rico.

“¿Has visto *La gran apuesta?*”, preguntó Alejandra. Le respondí que sí. “Bueno, el personaje principal está basado en Paulson, el multimillonario estadounidense que está convenciendo a sus amigos multimillonarios de mudarse a aquel lado (oeste) del barrio. Son la gente de las Leyes 20/22, y nos quieren desplazar. Es como una segunda colonización. Tienen esa actitud”. Bajo la Ley para Incentivar el Traslado de Inversionistas a Puerto Rico, los extranjeros multimillonarios que se trasladan a Puerto Rico solo están sujetos al pago de impuestos recaudados por la isla, como los impuestos a las ventas y tarifas de licencias. Incluso el impuesto predial tiene una exención del 90 por ciento bajo esta ley. John Paulson, que se hizo multimillonario realizando operaciones de venta corta en el mercado de viviendas de Estados Unidos antes del colapso financiero de 2007 y 2008, destinó alrededor de 1500 millones de dólares a inversiones inmobiliarias en Puerto Rico, donde adquirió hoteles de lujo como El Condado Vanderbilt. Durante una conferencia de inversionistas en 2014, se refirió a la isla como la “próxima Singapur”.

Mientras abría la verja delantera para mostrarme el terreno de su casa de dos pisos y baldosas españolas, Alejandra se lamentó: “Paulson quiere convertir toda esa parte de WesCo en un área extremadamente lujosa, pero eso no es algo que nos resulte atractivo. Esta nueva zona nos gusta mucho más. Hay tiendas con precios razonables, bonitos restaurantes, y está cerca de la Calle Loíza, que ahora es genial. Tiene muchos negocios nuevos de propietarios puertorriqueños jóvenes. No se parece en nada a lo que era antes, ¿no?”.

A pesar de la crisis fiscal de Puerto Rico y la falta de evidencia que pruebe la eficacia de los subsidios para promover el crecimiento

económico, los dos partidos políticos dominantes que se repartieron el poder en las últimas décadas siguieron otorgando exenciones impositivas, subvencionando salarios y creando proyectos de ley para atraer a multimillonarios de Estados Unidos. Durante los años de mi trabajo de campo, las Leyes 20 y 22 de 2012 (las Leyes de los Millonarios) atrajeron a cientos de estadounidenses adinerados a este paraíso fiscal. Las exenciones impositivas indiscriminadas convirtieron a Puerto Rico en un “paraíso fiscal del vale todo, erosionando la ética tributaria y el sistema de bases imponibles” (Quiñones-Pérez y Seda-Irizarry, 2016, p. 95). El flujo de multimillonarios estadounidenses se dio mientras el 10 por ciento de la población de Puerto Rico abandonaba la isla en 2015 por razones económicas. Como era de esperar, la llegada de esos multimillonarios atraídos por las Leyes 20 y 22 generó resentimiento entre los puertorriqueños que habían atravesado varias subas impositivas, incluyendo un aumento de los impuestos a las ventas del 7 al 11,5 por ciento en 2015, y de las tarifas de agua y electricidad (Strasser, 2015). Aunque los padres de clase alta de mi estudio no se veían afectados de forma directa por esta ley o sus consecuencias económicas, más allá de la injusticia de tener cubrir los impuestos asociados a los servicios públicos que estos multimillonarios con exenciones tributarias también utilizaban, la “gente de las Leyes 20/22” representaba tipos particulares de tropos coloniales estadounidenses.

John Paulson, el multimillonario gestor de fondos de cobertura que se hizo famoso por cosechar una ganancia de cuatro mil millones de dólares con el colapso del mercado de hipotecas *subprime* en Estados Unidos, presentó a Puerto Rico como un nuevo paraíso fiscal con “el potencial para convertirse en el Singapur del Caribe” en una conferencia de inversionistas que se llevó a cabo en El Condado en 2016. Paulson había adquirido propiedades en Puerto Rico y alentaba a sus amigos a hacer lo mismo, afirmando que la isla sería “la próxima Miami” (Long, 2016). Según él, “Puerto Rico es Estados Unidos. Amo el Caribe y otras partes de América del Sur, pero lo que hace único a Puerto Rico es que puedes tener el clima de un lugar tan al sur y todas las protecciones legales de Estados Unidos” (Neate,

2016). Mientras Paulson hacía esta arenga para que sus amigos aprovecharan las “gangas” en Puerto Rico, un grupo de manifestantes que se encontraba fuera del Centro de Convenciones de El Condado culpaban a los inversionistas extranjeros por la deuda precaria del país y decían que les parecía injusto “invitar a gente rica al país sin que paguen impuestos, cuando que la población local tiene que pagar impuestos y soportar la decadencia de los servicios públicos para intentar saldar la deuda de la isla” (Neate, 2016). Margaret Peña, una puertorriqueña criada en Nueva York, es una de las pocas lugareñas que se benefició de la llegada de estos multimillonarios, al abrir una agencia inmobiliaria de Sotheby’s para pasear a los recién llegados por el sector de El Condado que, en los últimos años, más se asociaba con los magnates. “Esto es WesCo, El Condado oeste”, comentó, explicando que había decidido darles nombres pegadizos a los barrios, similares a SoHo y Tribeca. El mensaje de cualquiera de los individuos involucrados en la “venta” de Puerto Rico a los ultrarricos es parecido: “Puerto Rico no solo significa bajos impuestos. Tiene lujosos edificios de apartamentos, sofisticados centros turísticos, como Dorado Beach, y un puñado de escuelas internacionales privadas que envían a sus graduados a universidades de la Ivy League” (Burton, 2014).

La gente de las Leyes 20/22, que en su mayoría se asentaban en la reserva cerrada del Ritz-Carlton en el pueblo de Dorado, a casi cincuenta kilómetros al oeste de San Juan, o en la parte oeste de El Condado, aparecían todo el tiempo en las conversaciones de los residentes de El Condado y Miramar durante el período de mi trabajo de campo. Como si se necesitaran aún más pruebas de las intenciones coloniales de estos multimillonarios, Alejandra remarcó: “¿Puedes creer que, cuando no les gustó la nueva escuela privada que crearon para ellos en Dorado, querían contratar un helicóptero para llevar a sus hijos a St. John’s [School, en El Condado]? ¿Querían que el helicóptero aterrizara en el helipuerto del Hospital Presbiteriano!”. Las exhibiciones explícitas de riqueza, el materialismo superficial y el obvio intento de segregación social atribuidos a la “gente de las Leyes 20/22” desafiaban la manera en que las élites domésticas de El

Condado (al igual que las de Ipanema) construían parámetros simbólicos y morales, y una interioridad como *personas sencillas* (personas sensatas), el equivalente puertorriqueño a ser *despojada/o* y compartir *afinidades* sociales en Brasil (capítulo “La blanquitud...”).

Los padres a los que entrevisté eran residentes de El Condado o Miramar que mandaban a sus hijos a una de las dos escuelas privadas de élite de estos barrios, y tenían opiniones divididas sobre las distintas estrategias que buscaban amortiguar el colapso económico de la isla. Sin embargo, la mayoría compartía un sentimiento de desesperanza respecto de la idoneidad de las Leyes 20/22 como mecanismos para resolver la crisis del país. También empleaban un lenguaje de “ser afortunados” sobre la vida en El Condado o Miramar en términos más generales, y asociaban estas afiliaciones residenciales con su conciencia social, inclinaciones liberales y orgullo nacional, basados específicamente en una manera moral de formar parte de la élite, en la suerte y “sentirse bendecidos”.

En este capítulo, rastreo las prácticas de crianza a través de la historia social de El Condado y Miramar, un barrio adyacente de clase alta. Uno de los argumentos que propongo aquí es que todo el urbanismo de las zonas ricas se centra, necesariamente, en la infancia, dado que los niños adquirieron un capital simbólico que por lo general se traduce en forma de capital social para los padres, y que la crianza pasó a ser casi inseparable de los estilos de vida de las élites, el cultivo de amistades adultas y la “sensación” de un lugar. Como sucedía en Ipanema (capítulo “La sensación...”), ciertas formas de urbanismo y momentos históricos específicos transformaron El Condado, espacial, económica y socialmente, de un área asociada con estilos de vida no normativos (sobre todo, la comunidad LGBTQ y los encuentros extramaritales en la veranda del Puente Dos Hermanos, conocido popularmente como “la varandilla”) en los años 60 y 70 a un barrio heteronormativo y familiar. Además, así como Barra da Tijuca y las comunidades pobres adyacentes representaban forasteros constitutivos de Ipanema, Guaynabo y otras secciones de Santurce cumplían una función simbólica similar para los padres de El Condado.



## Breve historia de Puerto Rico

En agosto de 2016, mientras Dilma Rousseff era destituida en Brasil, el Congreso estadounidense publicó los nombres de los siete individuos que conformarían una Junta de Control Fiscal impuesta por Estados Unidos para supervisar la reestructuración de la deuda de Puerto Rico, valuada en 72 mil millones de dólares. La cifra en sí misma parecía casi arbitraria, y muchos sectores de la sociedad civil puertorriqueña declararon que una parte considerable de la deuda era ilegal y debía auditarse; aun así, durante mi trabajo de campo, dos gobernadores diferentes de Puerto Rico objetaron la auditoría de la deuda. En cambio, la junta fiscal exigió que Ricardo Rosselló, el gobernador recién elegido y partidario de la estadidad que, casualmente, también era hijo de uno de los gobernadores responsables del endeudamiento del país, implementara políticas de austeridad y buscara una manera de pagar a los bonistas. Un grupo de economistas prestigiosos, incluyendo al ganador del premio Nobel Joseph Stiglitz, y distintos organismos internacionales, como la ONU, consideraban que el plan de austeridad no solo era ineficaz, sino que rozaba la violación a los derechos humanos (Newkirk, 2016).

El gobierno de Puerto Rico adoptó medidas de austeridad; incrementó la carga impositiva sobre el consumo; despidió a miles de empleados públicos, o los perdió cuando renunciaron a sus cargos, y redujo los beneficios laborales adicionales de los que quedaron; e implementó grandes proyectos de privatización y políticas de liberalización de mercado al menos desde el año 2006 (Quiñones-Pérez y Seda-Irizarry, 2016). Sin embargo, estas crisis económicas y políticas alcanzaron niveles draconianos después de que el Congreso de Estados Unidos impusiera la supervisión de la isla por parte de la junta de control.

La crisis tributaria atravesada por Puerto Rico en 2006 fue el dramático desenlace de una era que había comenzado en la década de 1950, con la rápida industrialización de la isla y su reorganización política como mancomunidad de Estados Unidos. En 1930, tres

décadas después de que el control colonial de la isla pasara de manos españolas a estadounidenses, y a la luz de los problemas de la industria azucarera y las políticas del New Deal de Roosevelt, Puerto Rico implementó un proyecto de reconstrucción económica, impulsado por el Estado, que se esperaba que preparara a la isla para la independencia al crear una economía más equilibrada y diversificada. Sin embargo, hacia finales de los años 40, las nociones de independencia política y de un desarrollo económico autosustentable se habían abandonado; en cambio, la principal élite política de la época, bajo el liderazgo del populista Luis Muñoz Marín, partidario de la mancomunidad, adoptó un programa conocido como Operación Manos a la Obra que ofrecía incentivos fiscales y de otros tipos a las corporaciones estadounidenses, incluyendo la no aplicación de las leyes de Estados Unidos referidas al salario mínimo, el libre acceso al mercado estadounidense de productos fabricados en Puerto Rico, y la exención de impuestos federales y de la isla.

Entre 1950 y 1970, el ingreso per cápita aumentó de forma considerable, y la mayoría de los puertorriqueños experimentaron una mejora notable en sus estándares de vida. Aun así, incluso en el punto más alto del desarrollo económico del país, la tasa de desempleo oficial nunca cayó debajo del 10 por ciento. El crecimiento de una clase media fue impulsado, de hecho, por la migración masiva del 20 por ciento de la población de la isla, sobre todo personas de piel oscura de los sectores más pobres, a los “barrios” de Estados Unidos. En Puerto Rico, la industrialización vino acompañada del desmantelamiento de la agricultura, lo que llevó a una mayor dependencia de las importaciones de alimentos. La expansión económica siguió estando vinculada a las preferencias y el estado de ánimo de los inversionistas estadounidenses, quienes controlaban una porción creciente de los activos productivos de la isla (Bernabe, 2007).

Con frecuencia, esta prosperidad se presentaba en contraposición a los ingresos “menores” de otras islas caribeñas y países latinoamericanos vecinos (sobre todo Cuba durante el período de la Guerra Fría); en efecto, para Puerto Rico el consumismo pasó a ser

sinónimo de modernidad. La Operación Manos a la Obra fue un proyecto neoliberal desde su concepción. Para los años 70, la fórmula de industrialización veloz detrás del “milagro puertorriqueño” había perdido energía. A pesar de haber sido considerado un modelo de desarrollo económico dirigido por Estados Unidos, para la segunda década del siglo XXI, no había dudas de que Puerto Rico estaba envuelto en una lucha por la supervivencia. Buscando mantenerse a flote, el país consiguió nuevas exenciones impositivas federales para firmas estadounidenses, obtuvo transferencias adicionales de fondos federales, incrementó el empleo estatal y emitió deuda pública en cantidades cada vez mayores. Además, emitió bonos para cubrir déficits presupuestarios que los inversionistas se apuraron a adquirir, ya que estaban exentos de impuestos federales, estatales y locales en los cincuenta estados de Estados Unidos. A mediados de los años 90, los incentivos fiscales para la instalación de corporaciones estadounidenses en la isla se vieron interrumpidos cuando el Congreso eliminó la Sección 936 del Código Fiscal del Servicio de Impuestos Internos de Estados Unidos.

Luego de que el Congreso pusiera fin a las significativas exenciones impositivas para las industrias y farmacéuticas estadounidenses, las empresas del país norteamericano concluyeron sus operaciones en la isla. Puerto Rico duplicó su deuda en un período de diez años, mientras que las firmas de Wall Street ganaban casi mil millones de dólares en comisiones. En lugar de cambiar el modelo que estaba en pie desde 1947, la élite política lo mantuvo, y se empezaron a ofrecer subsidios más agresivos en la forma de exenciones impositivas, salarios reales bajos, infraestructura barata y controles ambientales laxos. En 2010, el 45 por ciento de los puertorriqueños de la isla se encontraban debajo de la línea de pobreza federal. Mientras que los defensores del colonialismo estadounidense muchas veces hacen referencia a los varios miles de millones que Estados Unidos gasta en fondos de asistencia social para Puerto Rico, el hecho mismo de que se necesiten miles de millones para evitar la miseria es un indicador de los límites de la economía colonial que resultó de más de un siglo de dominio estadounidense (cf. Bernabe, 2007; Curet Cuevas, 2003).

Además de la incertidumbre de esta crisis económica, se produjeron una erosión del apoyo al arreglo político de Puerto Rico con Estados Unidos, conocido como Estado Libre Asociado de Puerto Rico [ELA], y una intensificación del descontento con los dos partidos políticos principales, rivales entre sí, de la isla: el Partido Popular Democrático [PPD], o partido a favor de la mancomunidad, y el Partido Nuevo Progresista [PNP], o partido a favor de la estadidad. Bajo el liderazgo del gobernador Pedro Rosselló padre (1993-2000), un gobierno plagado de una serie de escándalos por corrupción sin precedentes, el PNP adoptó una agenda neoliberal enfocada en la privatización del extenso sector público de Puerto Rico.

Para las élites, la crisis económica de Puerto Rico era consecuencia de la degradación de la competitividad y los “incentivos al trabajo” que se dieron como resultado de la expansión desmedida del sector público, la sobrerregulación (zonificaciones, permisos ambientales), un “exceso de generosidad” en la asistencia social y la provisión de servicios públicos, las normas laborales “inflexibles” impuestas por los sindicatos y otros obstáculos a las “iniciativas emprendedoras” (Collins et al., 2006). Como observa James Alm (2006), sería difícil caracterizar a la asistencia social y los servicios públicos provistos en Puerto Rico, inferiores a sus equivalentes estadounidenses, como excesivamente generosos. Las recetas a favor del mercado son más bien una manera de hacer que el costo de la crisis de un mercado y una economía colonial recaiga sobre los hombres de los desempleados o la mayoría asalariada (cf. Bernabe, 2007).

Como sucedió en Brasil, en 2014 la deuda de Puerto Rico se rebajó a bonos basura. La isla quedó efectivamente fuera del mercado financiero. Su economía venía contrayéndose desde hacía casi una década: la RNB cayó un 13 por ciento en total entre 2006 y 2014, la formación bruta de capital fijo disminuyó en un 24,5 por ciento, y los activos bancarios se derrumbaron en un 41,8 por ciento. Se perdieron más de uno de cada cinco empleos, con una tasa de desempleo que llegó al 12,5 por ciento en noviembre de 2015, mientras que la participación en la fuerza laboral se encontraba en un nivel increíblemente

bajo del 40,4 por ciento. Una cantidad creciente de muestras de resistencia comenzaron a emerger a través de iniciativas comunitarias, medioambientales, laborales y de desarrollo urbano; todas representaban la lucha de personas que buscaban tener un control más directo sobre distintos aspectos de sus vidas, desde las condiciones laborales, la calidad del medioambiente y la manera de vigilar las comunidades y distribuir el presupuesto estatal, hasta la reconexión con la tierra y la agricultura, y la puesta en marcha de proyectos progresistas relacionados con el desarrollo urbano y el arte.

A diferencia de los estados de Estados Unidos, cuya soberanía no proviene del gobierno federal, sino de su existencia previa a la admisión dentro de la Unión, la soberanía definitiva de Puerto Rico se originó, según lo determinado por la Corte Suprema, con el Congreso y no con el territorio. Aunque a la mayoría de los puertorriqueños no les sorprendió descubrir que la isla carecía de cualquier sentido real de soberanía, los debates sobre el significado de esta situación ocuparon un lugar central en el discurso popular durante el período de mi trabajo de campo. Una cuestión amenazante se relacionaba con las herramientas que Puerto Rico tenía a disposición para reestructurar una deuda cada vez mayor y explorar los límites legales de su autoridad. En 2015, los puertorriqueños no sabían si sorprenderse o no ante la confirmación por parte de la Corte Suprema de que Puerto Rico, a pesar de su eliminación de Comité de Descolonización de la ONU y la presunta obtención de una cierta autonomía gracias a su constitución como “Estado Libre Asociado” en 1952, era indiscutiblemente una colonia de Estados Unidos. Las familias de clase alta de El Condado dijeron sentirse conmocionadas y traicionadas al enterarse del tremendo endeudamiento de la isla: casi el 100 por ciento de su producción económica anual y un déficit en su sistema de pensiones estimado en 30 mil millones de dólares. A muchos de ellos les intrigaba la legalidad misma de la deuda. Después de las elecciones de 2015, Ricardo Rosselló, gobernador entrante y partidario de la estadidad, dejó en claro que su prioridad fiscal era pagar a los bonistas, incluso si eso significaba realizar recortes fatales a los servicios, incluyendo

las pensiones de los empleados públicos. Sin embargo, en última instancia, la mayoría de los residentes de El Condado y Miramar a los que conocí durante mi trabajo de campo admitían que el gobierno local había dejado de ser trascendente, ya que no había dudas de que el Congreso de Estados Unidos tenía la última palabra.

A medida que el Gobierno de Puerto Rico se volvía incapaz de alcanzar los objetivos de ingresos y encontraba dificultades para realizar los pagos del servicio de la deuda, pagar a proveedores y mantener los servicios básicos, el Congreso estadounidense seguía presionando para que se aplicaran medidas adicionales de austeridad, y la Junta de Control Fiscal se convirtió en lo que algunos consideran un “FMI casero” para Puerto Rico (Gottiniaux, 2016). La Junta de Control otorgó extensos poderes a Estados Unidos para supervisar las pensiones de los empleados públicos, las corporaciones públicas y los presupuestos de Puerto Rico, lo que terminó de eliminar cualquier pretensión de soberanía nacional en la isla.

Durante mi trabajo de campo en Puerto Rico y Brasil, observé una sensación acechante de traición y profunda desconfianza en los políticos. En Puerto Rico, este grupo era responsable de un nivel de corrupción que costó al menos 900 millones de dólares de fondos públicos por año, según cifras del FBI (Quiñones-Pérez y Seda-Irizarry, 2016, p. 96). Aunque los gobernadores locales de los dos partidos políticos principales también eran responsables de la deuda, dados los imprudentes préstamos que tomaron en una época en la que la economía puertorriqueña estaba prácticamente paralizada, los fondos de cobertura desempeñaron un papel igual de importante en el endeudamiento. Mientras que el costo de los ajustes de la política de austeridad se repartía entre los trabajadores, los pobres y las empresas pequeñas, la “porción del pastel que va a los sectores más altos de nuestra sociedad y a los socios externos se incrementa con la crisis y los ajustes impuestos vanamente para apaciguar al capital global financiero y los intermediarios locales que cada vez quieren más” (Quiñones-Pérez y Seda-Irizarry, 2016, p. 92). El discurso neoliberal contemporáneo adoptado por las élites dominantes de Puerto Rico,

incluyendo los padres que conocí en El Condado, tendía a culturizar estas condiciones económicas políticas y coloniales en términos de “una propensión a vivir por encima de nuestras posibilidades”, “la necesidad de que todos los sectores sociales se sacrifiquen” y de que “los costos de realizar negocios se mantengan bajos para conservar la competitividad”.

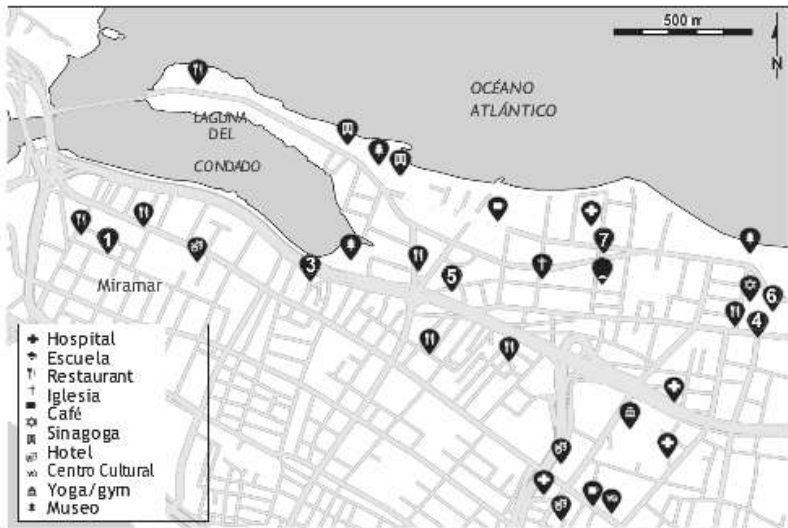
## **El Condado y Miramar, los “vecindarios aristocráticos” de Puerto Rico**

Hasta finales de la década de 1890, El Condado y Miramar se consideraban destinos de fin de semana o vacaciones para las adineradas familias de San Juan, quienes encargaban la construcción de enormes residencias a importantes arquitectos locales, europeos y norteamericanos. Durante la transición de Puerto Rico del régimen colonial español al estadounidense, las áreas de Miramar y El Condado en San Juan atravesaron un proceso veloz de desarrollo y urbanización. En 1897, una nueva línea de tranvías, conexiones de agua y sistemas públicos de comunicación unieron el islote amurallado de San Juan (en la actualidad, el área colonial del Viejo San Juan) con una serie de pueblos del resto de la isla. Estos medios propiciaron la huida de las clases altas y adineradas a nuevas zonas cercanas, sobre todo Miramar y El Condado.

Ya en 1901, una médica misionera estadounidense, Grace Atkins, había establecido el Hospital Presbiteriano en la Avenida Ashford, la carretera principal de El Condado. Unas décadas después, la Asociación Médica Estadounidense aprobó tres programas de residencia en el hospital. A mediados de la década de 1940, el funcionamiento del hospital pasó de estar en manos de la Iglesia presbiteriana, cuyo personal consistía principalmente en empleados estadounidenses de la iglesia, a quedar a cargo de una junta directiva compuesta de puertorriqueños, entre los que había varios empresarios y médicos que vivían en El Condado. En los años de mi trabajo de campo, los

padres de El Condado hicieron énfasis en que el Presbiteriano había sido el primer hospital en permitir la participación de familiares en los partos; desde el punto de vista de muchas personas, esto probaba que El Condado y Miramar, las dos áreas principales atendidas por el hospital, eran decididamente “para toda la familia”. Como resaltó uno de los padres que conocí, “Este fue el primer hospital de Puerto Rico en recibir el certificado de cumplimiento de los principios de la iniciativa global Hospital Amigo del Niño de Unicef y la OMS”.

Mapa 1.2. El Condado y Miramar, Puerto Rico.



1. Academia Perpetuo Socorro
2. Robinson School
3. Conservatorio de Música de Puerto Rico
4. Academia San Jorge
5. Escuela Madame Luchetti
6. Escuela Dr. Pedro Goyco
7. Saint John's School

Fuente: Tiffany Medina, Open Street Map.



Importantes familias locales y extranjeras se asentaron en Miramar y El Condado entre los años 20 y 50, cuando estas zonas atravesaron el período más intenso de planificación urbana deliberada y regulada en toda su historia. El traspaso de gobernanza colonial, de España a Estados Unidos, produjo cambios comerciales y hasta religiosos en el área de Miramar y El Condado. En Miramar, por ejemplo, se construyeron la primera iglesia presbiteriana, el Union Club —cuyos miembros eran principalmente norteamericanos— y una cantidad creciente de casas tipo chalet, lo cual contribuyó a la idea de que Miramar, al igual que El Condado, eran un barrio norteamericano donde solo residía un selecto número de familias de la élite puertorriqueña. Dos de las tres sinagogas de Puerto Rico también se construyeron en la primera mitad del siglo XX, una en El Condado y la otra en Miramar; esta presencia de habitantes judíos de diversas nacionalidades tenía un rol importante en la manera en que las familias que conocí rastreaban sus raíces cubanas, españolas y latinoamericanas, y también en la promoción del privilegio blanco como proyecto de crianza enfocado inherentemente en la familia (ver capítulo 6).

Los hermanos Behn —miembros de la alta sociedad, de padre danés y madre francesa, que primero se asentaron en las Islas Vírgenes— habían heredado una parcela de tierra de su padrastro, don Mateo Luchetti, y desarrollado un parque residencial similar a los suburbios de tranvías de Estados Unidos. El Parque Residencial El Condado atrajo a familias puertorriqueñas pudientes y de influencia política, y con el tiempo, a familias ricas estadounidenses que construyeron mansiones en los terrenos que compraban. El acceso por el Puente Behn (Puente Dos Hermanos), un sistema de drenaje pluvial, el relleno de humedales, tres acres de parque y la construcción de tres bulevares se enumeraban como algunas de las comodidades de vivir en esta área. De hecho, una condición *a priori* para el desarrollo residencial de alto nivel era tener acceso directo al islote de San Juan, donde las familias burguesas realizaban sus negocios. Los hermanos Behn también vieron potencial en el desarrollo del teléfono en 1917 y,

mediante su compañía telefónica, comenzaron a comprar e instalar teléfonos por Cuba y Puerto Rico; en El Condado, las líneas telefónicas comerciales dependían del Puente Dos Hermanos porque las principales sedes de comunicación militar se encontraban en San Juan.<sup>1</sup> A través de su visión de El Condado, los hermanos Behn se establecieron como parte de la élite social de Puerto Rico. Ya en 1910 las únicas zonas de Santurce que no contaban con habitantes de clase trabajadora eran El Condado y Miramar, donde la mayoría de los residentes eran empresarios y funcionarios públicos.

Las New York and Porto Rico Line, Bull Insular Line y Red D Line ofrecían servicios de pasajeros y de carga para transportar azúcar entre los puertos atlánticos de Estados Unidos y Puerto Rico. Los barcos de pasajeros se volvieron más especializados, y los viajes más frecuentes, cómodos y elegantes, para cumplir con las expectativas de un creciente número de turistas adinerados. Estos viajes situaron a Puerto Rico como destino turístico, ya que los barcos desembarcaban muy cerca de los lujosos hoteles de El Condado. Quizás el más prominente de estos hoteles, que todavía se considera un punto de referencia histórica del barrio, sea El Condado Vanderbilt Hotel, que en los años 20 y 30 propició el desarrollo de las primeras industrias comerciales, residenciales y hoteleras de alto nivel en Puerto Rico (ver también Aponte-Parés 2019) y ayudó a publicitar la costanera de la isla como un destino vacacional exótico pero confortable.

El Condado Vanderbilt se inauguró el 16 de octubre de 1919, con una extravagante fiesta que reunió a muchas personalidades distinguidas de la alta sociedad puertorriqueña. Este comportamiento teatral de la élite influyó en el diseño de los edificios públicos como lugares donde la gente podía juntarse y “ser vista”, lo que proporcionó e inculcó firmemente en las futuras poblaciones del área la

<sup>1</sup> En 1920, los hermanos Behn establecieron la empresa International Telephone and Telegraph Corporation [IT&T], nombre que usaron deliberadamente para que los inversores (sobre todo extranjeros) la confundieran con AT&T. Pero el desarrollo del área de El Condado era aún más importante para su éxito como emprendedores del sector telefónico.

variedad escénica que el escenario de la sociedad requería para bailes de debutantes, bodas y celebraciones de aniversarios. Desde su concepción, El Condado se convirtió en un sitio atemporal, atractivo, “tanto tradicional como moderno”, que cumplía con “los mejores estándares de Estados Unidos”, en contraposición a la pobreza extrema que afectaba al resto de la isla. El hotel dio “prestigio a la cultura y el progreso del país” y “las personas disfrutarían del esplendor y refinamiento del Hotel, tan agradables que elevaban la existencia humana” (“Grand El Condado Vanderbilt”, 2009).

Hasta la apertura del El Condado Vanderbilt, los clubes sociales del lugar no incluían instalaciones para nadar en la playa; como sucedía en la Zona Sur de Río, la playa todavía no se asociaba con el ocio y la recreación. Cuando nadar en la playa se convirtió en una actividad vinculada con los hoteles de lujo, otros prominentes clubes sociales cuyos clientes incluían grupos selectos de la sociedad puertorriqueña de la época, como el Casino de Puerto Rico, también empezaron a organizar actividades en torno a la playa. Estas nuevas ideas sobre el esparcimiento en la cultura local transformaron la forma de socializar de las personas, a medida que el escenario del lujo y el ocio se fue desplazando de la ciudad a la costa. De hecho, con el fin de satisfacer estas y otras necesidades recreativas, se creó el complejo Escambrón Beach Club para la élite puertorriqueña local. Las nuevas prácticas sociales e ideas relacionadas con los espacios de ocio, surgidas a partir del concepto de “gran hotel”, cobraron importancia en el desarrollo de otras áreas de la ciudad de San Juan. Puerto Rico, un territorio controlado por Estados Unidos donde beber alcohol era ilegal, se volvió, en cambio, un destino turístico más respetable, “más adecuado para las vacaciones orientadas a las familias”.<sup>2</sup> La tipología

<sup>2</sup> El gran hotel era una empresa empaquetada e instalada en el Caribe con todos los lujos y las comodidades que esperaban los visitantes estadounidenses, y que se distinguía particularmente por ser una “experiencia familiar”. La idea del turismo caribeño se dividió de manera radical como resultado de la ley seca. Algunos lugares, como Cuba y México, recibían visitantes que buscaban una “experiencia más peligrosa”: estos destinos no solo contaban con hoteles que ofrecían alcohol, apuestas en los ca-

del gran hotel en Puerto Rico, con la zona de El Condado como núcleo principal, proyectaba una apariencia respetable y una atmósfera familiar, algo que se consideraba un alejamiento radical de la dudosa reputación de aquellos suntuosos hoteles que “satisfacían los vicios adultos” en La Habana y la Ciudad de México (National Register of Historic Places Registration Form, US Department of the Interior, National Park Service, OMB núm. 1024 0018, p. 121; ver también Morawski, 2014). A pesar de los paralelismos y entrecruzamientos entre sus historias y estilos de vida, Miramar y El Condado siguieron caminos divergentes: los residentes de Miramar rechazaron los intentos adicionales de abrir más hoteles en el barrio, mientras que El Condado desarrolló su estilo cosmopolita a través de la industria hotelera nacional.

A excepción de algunos años entre las décadas de 1960 y 1970, los barrios de Miramar y El Condado se asociaban con familias normativas y blancas de élites puertorriqueñas y extranjeras. Algunos factores clave que contribuyeron a esta perspectiva de los barrios como lugares para toda la familia, sobre todo en el caso de Miramar, fueron la expansión y el desarrollo tempranos de las escuelas privadas de élite del área. St. John’s School y la Academia del Perpetuo Socorro, las escuelas en donde encontré a la mayoría de los padres de mi muestra de Puerto Rico, desempeñaban papeles importantes a la hora de atraer a padres y niños de clase alta a las zonas de El Condado y Miramar. En El Condado, St. John’s School fue establecida por

---

sinos y entretenimiento al estilo vodevil, sino que también se los asociaba con la inestabilidad política y requerían que los padres que viajaban asumieran un cierto nivel de riesgo. Según Theodore Roosevelt Jr., gobernador de Puerto Rico entre 1929 y 1932, la isla era la “Suiza de América” (“Grand El Condado Valderbilt”, 2009). En una carta al gobernador, con fecha del 28 de enero de 1931, la Asociación de Hoteles y Restaurantes de Puerto Rico exigió protección legal frente a las pensiones de la isla, que representaban una amenaza para la industria hotelera. Además, se solicitó que el gobernador ordenara una revisión de las normas sanitarias de 1915 aplicadas a la industria y que las pensiones se incluyeran entre las restricciones, ya que muchas de ellas no tenían que cumplir con la mayoría de los lineamientos (“Grand El Condado Vanderbilt”, 2009). Después de la insinuación de condiciones posiblemente insalubres y riesgosas, las pensiones dejaron de estar asociadas con los viajes familiares, mientras que los hoteles se fueron convirtiendo en ambientes más adecuados para toda la familia.

la Iglesia episcopal en 1917, y en Miramar, la Academia del Perpetuo Socorro fue fundada por los padres y hermanas de Nuestra Señora en 1921. A comienzos del siglo XX, la Congregación Pasionista fundó la iglesia de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro y, en 1921, dio inicio a un programa educativo que con el tiempo se convertiría en la Academia del Perpetuo Socorro [APS], una escuela católica privada que en la jerga popular se conoce como Perpetuo. En 1931 se estableció un convento para las hermanas de Nuestra Señora, y en 1957, se añadió una escuela secundaria. En 2010 se creó la Organización de Ex Alumnos APS, la cual adquirió su propia oficina, sala de reuniones y equipamiento en la misma calle donde se encuentra Perpetuo. Estas escuelas —junto con algunas otras que están fuera del área de San Juan— fueron cruciales no solo para la educación de los hijos de las élites, sino para la producción de un capital social duradero entre sus exalumnos, padres y barrios en términos más generales (capítulo “Educar...”).

Poco después de la fundación de St. John y Perpetuo, el censo de 1940 mostró un incremento considerable de la presencia puertorriqueña en Miramar y El Condado (respecto de extranjeros, españoles o personas nacidas en América del Norte); para 1950, los residentes de estos barrios eran puertorriqueños de clase alta, en gran parte miembros de la industria azucarera, el ámbito académico o profesiones relacionadas con los servicios. Estas familias ejercían un poder económico y social significativo en el país, y exigían espacios residenciales que representaran de forma adecuada su posición y aspiraciones de clase.

Entre las décadas de 1970 y 1980, las mansiones unifamiliares de madera de Miramar se reemplazaron por edificios de apartamentos y residencias modernas. La mayoría de los padres que conocí en Miramar, que pasaron a la adultez durante esa época, recordaban edificios específicos —Caribbean Towers, el Palma Real y el Hotel Clarion— como prueba de la transformación del barrio. Si bien esta era de la historia de Puerto Rico se caracterizó por el traslado de la población desde las áreas urbanas hacia los suburbios, en particular las áreas de clase alta de Guaynabo, tanto Miramar como El Condado resistieron y conservaron sus poblaciones prácticamente intactas. Algunos

jueces de la Corte Suprema de Puerto Rico, presidentes de universidades e importantes políticos habían vivido en enormes mansiones antiguas en Miramar desde los inicios del barrio, así como los empresarios y emprendedores se habían asentado en El Condado. Estas zonas se consideraban estables y residenciales, lugares donde las familias vivían en una misma casa durante cuatro o más generaciones. Mientras que El Condado siguió percibiéndose como un área turística y cosmopolita, Miramar ganó fama por su conservación histórica y sus proyectos de preservación, incluyendo varias conexiones con instituciones como el Instituto de Cultura Puertorriqueña.

En los años 60, El Condado y Miramar, junto con el Viejo San Juan, Hato Rey y Santurce, pasaron a ser centros espaciales importantes de una comunidad *gay* urbana cada vez más visible, organizada en torno a la resistencia política, la marcha anual del Orgullo *Gay* y protestas contra la criminalización de la sodomía consensual en el Código Penal de 1974 (Laureano, 2016).<sup>3</sup> En El Condado, la alta densidad de bares *gay* se remonta a la década de 1950, cuando el corazón de esta comunidad se encontraba en Vendig, una calle relativamente corta que terminaba en la playa de un lado y en la Avenida Ashford del otro. Desde los años 70 hasta 2010, el hotel Atlantic Beach, ubicado en esa calle, había exhibido una gran bandera de arcoíris en su frente; la Calle Vendig también se consideraba un área de trabajadores sexuales hombres (Laureano, 2016, p. 156). La primera Marcha anual del Orgullo en Puerto Rico se llevó a cabo en el verano de 1991, cuando unas cien personas se movilizaron desde el Parque Luis Muñoz Rivera, cerca de la entrada del Viejo San Juan, hacia el Liberty Park en El Condado. La marcha fue encabezada por Cristina

<sup>3</sup> En las décadas de 1950 y 1960, periódicos populares, como *El Imparcial*, publicaban con frecuencia artículos que apuntaban de forma evidente a la necesidad de “limpiar” San Juan de lo que se consideraba una población cada vez mayor de homosexuales y travestis, advirtiendo que, de no hacerlo, San Juan se convertiría en otro Greenwich Village (Laureano, 2016, p. 105). Ya en los años 70, Puerto Rico formaba parte de los circuitos de espectáculos travestis, que también recibían artistas y obras de Europa y América Latina, sobre todo Brasil.

Hayworth, veterana de la revuelta de Stonewall, Nueva York, de 1969. Como observa Javier Laureano en *San Juan Gay*,

En el caso de la Marcha del Orgullo LGBT en Puerto Rico, el evento constituye un acto de visibilidad y la apropiación de una de las arterias urbanas principales de la élite de San Juan, que incluye en su configuración un importante elemento homoerótico (2016, p. 219).

Cuando pregunté a los padres acerca del atributo del barrio que más les agradaba, cada uno de mis interlocutores mencionó el carácter peatonal del lugar. “¿En qué otro lugar puedes caminar sin tener que depender de un auto? ¿En qué otro lugar puedes usar un cochecito o ir caminando con tus hijos al parque o a la escuela?”, señaló Alejandra. Es probable que El Condado y Miramar fueran dos de los pocos sectores que gozaban de un “atractivo peatonal en el área metropolitana de San Juan, como consecuencia de [su] ubicación privilegiada entre el mar y la laguna”, como afirmó Alejandra, haciéndose eco de la opinión de otros padres. En los años 60 y 70, caminar por El Condado y Miramar se asociaba con ir en busca de encuentros sexuales, o *el ligue* (conquistar a alguien) en la jerga *gay*. El acto anónimo de recorrer la ciudad se nutre del “ligue público” (Laureano, 2016, p. 125), una mirada social que establece en la práctica los protocolos de gestos corporales aprendidos dentro de la ciudad, así como en espacios que precedían la consolidación de la comunidad *gay* de El Condado. De hecho, la construcción de una identidad *gay* urbana en Puerto Rico se nutrió de las prácticas urbanas anónimas de caminar por la ciudad, visitar bares, discotecas y saunas (Laureano, 2016, p. 125). Por lo tanto, el acto aparentemente sencillo de “ser capaz de caminar” había adquirido otro significado —de su asociación con el “ligue *gay*” y el trabajo sexual en los años 80 a los paseos con cochecitos en la actualidad— mediante culturas contemporáneas de crianza y prácticas familiares heteronormativas. Curiosamente, se trataba de actos de caminata que creaban cartografías paralelas, y no entrecruzadas, que activaban nociones de progresismo sin necesidad de interactuar con las poblaciones LGBTQ.

*Figura 3.1. Actividades acuáticas para niños y familias en la Laguna del El Condado.*



Fuente: elaboración propia.

Otro aspecto clave de la sensación progresista y cosmopolita de El Condado se relacionaba con un aumento del interés por los espacios urbanos al aire libre y una preocupación por los riesgos ambientales. En 2004, el cordón que bordeaba el lado este de la Laguna del El Condado empezó a llamar nuevamente la atención. La Compañía de Parques Nacionales de Puerto Rico ofreció invertir varios millones para cumplir con los pedidos de las personas que “usan estas áreas para relajarse y hacer ejercicio, en especial los residentes locales” (Millán Pabón, 2004). Así, instalarían una comisaría, un muelle y un área para guardar kayaks, algo que alegró a los miembros de la Asociación de Residentes y Comerciantes del El Condado [ARCC], que, al parecer, venían buscando esta forma de renovación y vigilancia del área del parque de la laguna desde 1968.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En agosto del 2000, la Asociación de Hoteles y Turismo de Puerto Rico organizó un panel denominado “El Condado: merecedor de un Mejor Futuro”, donde la industria turística, junto con organismos gubernamentales y municipales, debatían acerca de planes de revitalización para un área que, según el director ejecutivo de la asociación, había sufrido un severo deterioro (Santiago, 2000). Los “negocios ilegales” y “vendedores



Ya en 1968, un plan gubernamental, denominado *Mejoramiento ambiental de la Laguna del El Condado*, buscaba responder a los efectos negativos que había tenido la transformación económica, física y social de Puerto Rico durante la última década sobre la Laguna del El Condado y la vida familiar en los barrios linderos de El Condado y Miramar. El documento enfatizaba la importancia de preservar el “carácter” de los barrios que rodeaban la laguna:

Los barrios adyacentes a la Laguna tienen su propia identidad. El espacio abierto de la Laguna es el lugar donde los residentes de estos barrios proyectan su mirada, sus pasos en busca de belleza, recreación, relajación y convivencia. El tipo de tránsito desde y hacia la Laguna, y entre los barrios, es extremadamente importante para aprovechar las posibilidades de convivencia en el barrio. (Amador, 1968, p. 41)

Mientras que las familias de El Condado veían la calidad de vida y sensación cosmopolita en términos de la laguna y su comunidad *gay* urbana, en Miramar el foco se ponía cada vez más sobre la conservación arquitectónica y barrial. A lo largo de varias reuniones llevadas a cabo en 2004 y los primeros meses de 2005, los residentes decidieron desafiar “los continuos ataques contra el carácter residencial e histórico del barrio” e impulsaron con éxito la Ley 3 de Zona Histórica

sin autorización” eran algunos de los culpables de la “decadencia” de El Condado, al igual que la “escasa iluminación” de los parques y problemas relacionados con el “tráfico” y el estacionamiento. En 2004, la iglesia Stella Maris de El Condado fue demolida, para la consternación de muchos; a esa altura, solo unas pocas personas externas al lugar sabían que en ese mismo terreno iban a construirse un “exclusivo” hogar de ancianos —una “instalación residencial de alta calidad para adultos mayores”— y una iglesia nueva. Aunque no había muchos detalles sobre el financiamiento de este proyecto de 30 millones de dólares, se especulaba que la Arquidiócesis de San Juan proporcionaría los fondos, que luego serían devueltos con la renta abonada por los adinerados ancianos que residieran en el hogar. Además de la ARCC, en 2007 surgió otra organización de residentes en El Condado, con el objetivo de mejorar el barrio “como ejemplo de valor económico y social para el país” y la visión de “líderes que aman Puerto Rico, que integran personas y comunidades diversas para transformar la calidad de vida de El Condado como ventana para el impacto global” (Casellas, 2004).

de Miramar, la cual, desde su promulgación en marzo de 2005, estableció el área como zona histórica.<sup>5</sup> También apoyaron la creación de parques recreativos, que el barrio se convirtiera en la ubicación permanente del Conservatorio de Música de Puerto Rico y la transformación de algunas de las calles en zonas peatonales. También se establecieron un desayuno de Navidad, el festival Miramar Vive, la promoción de un sector de camiones de comida, charlas y excursiones a pie por la comunidad.

La mañana del sábado 31 de mayo de 2014, la Asociación de Residentes de Miramar, en particular su Comité Zona Histórica, inició una serie de charlas y excursiones a pie por el barrio. La primera, “Miramar: Sus Orígenes”, resaltaba el Miramar del siglo XIX en relación con la elegancia arquitectónica del barrio durante el período colonial español. Con una cierta nostalgia por la época en que la principal avenida comercial del barrio, la Avenida Ponce de León, se llamaba Camino Real, un tema de debate era “¿Qué estamos dispuestos a perder en este proceso conocido como progreso?”.<sup>6</sup> Estas charlas y excursiones se convirtieron en componentes infaltables de Miramar, después de que la primera experiencia atrajera cerca de un centenar de asistentes. Ciertos asuntos relacionados con la preservación y la conservación histórica eran prominentes en Miramar y se los consideraba clave para la arquitectura y la historia política e intelectual de Puerto Rico.

Miramar y El Condado se volcaron a la protección y creación de espacios públicos durante la primera década del siglo XXI, utilizando estrategias variadas: en El Condado, el foco se ponía sobre los recursos naturales con atractivo para la crianza, y en Miramar, sobre la conservación histórica anclada en la educación privada del barrio. El ejemplo más predominante de este proceso en El Condado era el Parque de La Ventana al Mar, un espacio verde delimitado por

<sup>5</sup> Ver actas de reuniones, Asociación de Residentes de Miramar, San Juan, P. R.

<sup>6</sup> Acta de reunión de la Asociación de Residentes de Miramar, 31 de mayo de 2014, Asociación de Residentes de Miramar, San Juan, P. R.

el océano Atlántico al norte y la Avenida Ashford al sur, rodeado de *boutiques*, joyerías, cafés y establecimientos familiares, como una heladería Ben & Jerry's.

En el artículo "Mapping Childhood in Amsterdam: The Spatial and Social Construction of Children's Domains in the City", Lia Karsten postula que "la preocupación por la seguridad, el hincapié en los logros personales y las ideas cambiantes acerca de la maternidad se reflejan con fuerza en la manera en que la ciudad de la infancia está y estará organizada espacialmente" (2002, p. 232). La transformación espacial de la ciudad es un reflejo complejo de los discursos y las prácticas cambiantes en torno a la infancia.<sup>7</sup> Las áreas con librerías reservadas exclusivamente para los niños, programas de teatro y arte infantil, y establecimientos gastronómicos dedicados a estos grupos, además de cursos especiales y programas de enriquecimiento, proliferaron para satisfacer la presión cada vez más alta que enfrentan los padres respecto de los logros personales de sus hijos. Estas medidas son inherentemente punitivas para todas aquellas personas representadas como externas a estas normas, a quienes a veces se considera responsables de todos los males sociales del lugar; por lo tanto, mientras que algunos niños se construyen como productores de medios de vida deseables en el contexto urbano, a otros se los ve como la causa de los problemas de habitabilidad. En lugar de enfocarse específicamente en aumentar el número de familias que tienen niños, estos procesos adhieren a lo que Van den Berg llama "*genderfication*"<sup>8</sup> (2013): normas específicas acerca de la crianza de ni-

<sup>7</sup> Las ideas de la clase media sobre los logros y gustos, que ayudan a posicionar el ocio y el "enriquecimiento" en espacios privados o semipúblicos, no son accesibles para todos los niños. El negocio del cuidado de niños está en auge tanto en Puerto Rico como en Brasil, pero también se caracteriza por una fuerte segregación según clase, raza y región; las zonas ricas tienen establecimientos que integran el cuidado, el ocio y la educación / instrucción, lo que produce una mayor institucionalización de la cultura de la infancia.

<sup>8</sup> N. de la T.: en este caso, *genderfication* hace referencia al término utilizado por Marguerite van den Berg que combina los vocablos ingleses *gender* (género) y *gentrification* (gentrificación).

ños, la igualdad de género, el doble ingreso y las familias nucleares se convierten en estrategias para “actualizar” la ciudad.<sup>9</sup> Mientras que algunas zonas linderas a El Condado y Miramar atravesaban formas un tanto tradicionales de gentrificación, como muestran Calle Loíza cerca de El Condado y Calle Cerra en Miramar, estos barrios, en conjunto, habían sido diseñados y desarrollados desde un principio para familias de clase alta. Lo que sucedió en El Condado y Miramar en la época de mi trabajo de campo fue una reinención de lo que significaba ser parte de una élite nacional de acuerdo con perspectivas dominantes globales que no se basaban tanto en el matrimonio y la familia como, específicamente, en la crianza. Puede que esto fuera más impactante en El Condado, una zona que se consideraba más abierta a estilos de vida no normativos, incluyendo la consolidación de la comunidad *gay* urbana de Puerto Rico en la década de 1970 (Laureano, 2016), pero también sucedió de Miramar. Para lograr estos objetivos, Miramar y El Condado adoptaron estrategias comparables pero diferentes: El Condado implementó un enfoque de la calidad de vida desde la ecología y la industria del turismo, mientras que Miramar se enfocó en la conservación y preservación y buscó adquirir el estatus de zona histórica.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Van den Berg (2013) analiza cómo, en Países Bajos, el programa de planificación urbana que buscaba convertir la zona de Rotterdam en una “ciudad amigable para los niños” en realidad implicaba el reemplazo de asentamientos urbanos existentes por viviendas nuevas, más caras y de mayor tamaño, en un proceso que la autora denomina “regeneración urbana”. Las familias de clase media se convierten, para los gestores urbanos, en la solución milagrosa de diferentes problemas. Los niños, los adolescentes y los padres, por lo tanto, son un foco de atención de las políticas de gentrificación: se los considera gentrificadores estelares. Aun así, lo más habitual es que se desprecie a los niños y los adolescentes, considerándolos problemas para las ciudades y sujetos indeseables (Lees, 2008). En este sentido, mientras que a los niños de clase media y los padres con altos niveles educativos se los imagina como la solución a los problemas urbanos, los jóvenes más pobres de las ciudades se consideran principalmente como la causa de esos problemas y “sujetos ilegítimos” (Watt, 2006, p. 777). Así, el carácter desigual de este tipo de gentrificación “amigable para los niños” saca a la luz la construcción de la categoría de “niño” que diferencia entre los “ricos en oportunidades” (los que tienen potencial) y los “pobres en oportunidades” (los que están “en riesgo”).

<sup>10</sup> Los problemas de densidad se consideraban responsables de la “producción de una muralla de edificios en El Condado y también en Miramar, sin ninguna consideración

Al igual que en Ipanema, donde las fronteras parentales simbólicas se resaltaban en términos de los “forasteros constitutivos” de la Zona Sur —Barra da Tijuca y las *comunidades* cercanas, sobre todo Cantagalo—, a El Condado y Miramar se las imaginaba como lugares radicalmente distintos a los suburbios ricos de Guaynabo, la vida encerrada al estilo *resort* de Dorado, y las áreas adyacentes de Santurce (Calle Loíza en El Condado y Calle Cerra en Miramar). Estas zonas no solo representaban forasteros constitutivos de El Condado y Miramar, sino también espacios morales distintivos contra los cuales los padres de esos barrios evaluaban sus propias aspiraciones parentales y de desarrollo personal. En estas comparaciones, la desigualdad se evaluaba desde la moral, de forma tal que algunos tipos de “desigualdad” se consideraban más inmorales que otros.

---

por la pérdida de vistas, privacidad y ambientación. De las numerosas propuestas para lidiar con el tráfico en El Condado, una de las más destacadas implicaba demoler el Puente Dos Hermanos, para que la península de El Condado quedara desconectada del área de San Juan conocida como El Escambrón. Según la propuesta, esto daría como resultado ‘un mayor *ambiente* local [que] haría que las calles de El Condado quedaran menos expuestas a las idas y vueltas de los *intereses ajenos a una buena vecindad*. El énfasis comercial se reduciría con la disminución del tráfico en una zona de calidad superior *a tono con* el nivel cultural de residentes y turistas’” (Amador 1968, p. 65). En última instancia, es probable que la razón principal por la que el puente no se demolió haya sido que también habría interrumpido el acceso directo de vehículos entre San Juan Viejo y El Condado, además del acceso peatonal entre El Condado y El Escambrón, donde se había establecido un club social. Sin embargo, se alcanzaron algunos logros a corto plazo, incluyendo la limpieza de petróleo derramado y basura de la laguna, la prohibición de las lanchas motoras, la eliminación de grafiti pintado por “vándalos” y del muelle donde se instalaban los pescadores clandestinos, y el comienzo de planes para que los terrenos ocupados por la Armada de Estados Unidos, entre Muñoz Rivera Park y El Condado Ensenada, se “devolvieran al pueblo” (Asociación de Residentes de Miramar, 2014, p. 78). Algunas otras metas importantes que se buscó alcanzar, con distintos niveles de éxito, entre los años 70 y 80 incluían la adquisición de un territorio en disputa al norte de la Avenida Ashford y su transformación en una playa pública que terminaría llamándose Ventana al Mar; la prohibición de publicidades comerciales “inapropiadas” y el incremento de la vigilancia policial en la zona de la laguna.

## ***Guaynabo, Dorado y la gente de las Leyes 20/22***

Guaynabo ocupa un lugar predominante en los debates, análisis y hasta en las parodias populares sobre la desigualdad de clases en Puerto Rico; desde la década de 1970, varios suburbios exclusivos ubicados en la municipalidad de Guaynabo se convirtieron en símbolos espaciales de riqueza, de forma similar a los de Estados Unidos. En 1987, la Ley 21 permitió el cerramiento legal de barrios existentes de Guaynabo; desde ese momento, la cantidad de barrios cerrados en el área siguió aumentando. A mediados del siglo XX, para satisfacer las necesidades de la creciente clase media de Puerto Rico, se produjo una dispersión urbana a partir de la construcción de *urbanizaciones* (subdivisiones) y *residenciales públicos* (viviendas públicas; Safa, 1974; Suárez Carrasquillo, 2011). Fue durante esa época que Guaynabo experimentó el surgimiento de un número considerable de urbanizaciones como consecuencia de su proximidad a San Juan.

Manolo Lastra, padre soltero de dos niños, destacado economista y residente de El Condado, comentó una vez que el término *guaynabito* (de Guaynabo) estaba reemplazando a *comemierda* (esnob) o incluso a *blanquito* en las críticas populares a la desigualdad y la élite blanca de Puerto Rico, sobre todo en el área de San Juan. Observó que

[...] las personas no quieren que las llamen así, entonces algo nuevo es escuchar a la gente que vive en Guaynabo o que es de Guaynabo decir cosas como “Soy de Guaynabo, pero no soy guaynabito”. Claro, porque ahora guaynabito quiere decir comemierda, ¿no? Así que quieren crear esas distinciones. Y yo les digo: “¿Sabes qué? Eres guaynabito, así como yo soy guaynabito. ¡Supéralo!”.

En “Gated Communities and City Marketing: Recent Trends in Guaynabo, Puerto Rico” (2011), Carlos Suárez Carrasquillo afirma que, capitalizando el miedo intensificado al crimen y el incremento del interés por los estilos de vida prestigiosos, la municipalidad de Guaynabo comenzó una campaña para publicitar la ciudad que dio como

resultado una Guaynabo americanizada, gentrificada y cerrada, la cual terminó transformándose en Guaynabo City.<sup>11</sup>

Para los padres de El Condado y Miramar, Guaynabo —y más recientemente Dorado, la zona donde se encuentra la reserva del Ritz-Carlton en la que se asentaron los multimillonarios extranjeros— simbolizaba que las exhibiciones explícitas de riqueza y materialismo desenfrenado carecían de bases morales; desde el punto de vista de estos padres, la riqueza de Guaynabo, al igual que la de los multimillonarios de WesCo y Dorado, estaba fundada sobre el hiperconsumo y el rechazo de la diversidad y la “exposición” que facilitaba el urbanismo.<sup>12</sup>

Muchas veces, estas perspectivas se reflejaban en comentarios cotidianos:

Teresita Santaella (pastelera, cerca de cincuenta años, madre de estudiante que pasó de Perpetuo a St. John’s): En mi juventud, mis padres tenían un yate, una casa de campo en Palmas [del Mar Resort], todas las comodidades materiales. Pero eso no era importante. Nunca me comparo con otras personas, como hacen los de Dorado o Guaynabo. En Guaynabo, la gente tiene demasiado espacio en la mente y se obsesiona con las cosas materiales. ¡Mi hermano y mi cuñada no duraron ni dos años viviendo en Guaynabo! Depresión, crisis matrimonial,

<sup>11</sup> En Guaynabo, el cerramiento coincidió con una campaña de *marketing* de la ciudad liderada por el gobierno, y las políticas neoliberales de la municipalidad se articularon mediante el financiamiento público de empresas privadas. Para comienzos del siglo XXI, Guaynabo City atendía exclusivamente a los residentes de ingresos medios y altos y había reafirmado la posición que Guaynabo ocupa en el imaginario de clases puertorriqueño a través de la creación de revistas nuevas y modernas, la apertura de un mercado de pulgas y la escritura de una parodia musical, *Estoy en bici en Guaynabo City*.

<sup>12</sup> Como afirma Willem Boterman, “El terreno de la crianza es un campo social en el que se requieren intercambios entre redes sociales, la posición en el mercado laboral, exigencias de vivienda y distintas formas de consumo [...] y el terreno de la crianza es el campo en el que se negocia el concepto de la buena crianza” (2012, p. 2400).

Algo que Boterman observa es que los hogares que tienden a contar con porciones considerables de capital, tanto económico como social, tienen más probabilidades de permanecer en la ciudad porque invirtieron en ella de manera simbólica, pero también cuentan con los medios financieros para hacer relativamente pocos compromisos en términos de vivienda (p. 2401).

un estilo de vida poco saludable, sedentario. Pasaron por todo, hasta que volvieron a mudarse a El Condado. Mandan a sus hijos a Baldwin o Parkville, escuelas que yo ni conocía, claramente, pero los mandan allí porque, para ellos, St. John's y Robinson son "escuelas de americanos, de judíos". Pero eso es exactamente lo que me gusta de esas escuelas, ¡la diversidad! Porque ¿qué exposición tendrán tus hijos si toda la escuela es puertorriqueña?

Maribel Seijo (magíster en Administración de Empresas, ama de casa y residente de Miramar, cerca de cincuenta años, hijos en Perpetuo): Miramar es más de viejos ricos, El Condado de nuevos ricos extranjeros, y Guaynabo de nuevos ricos del lugar. Dorado es de gringos palurdos ricos que vienen de estados obsesionados con la Biblia. Así es como en verdad veo esas zonas.

María Eugenia Tirado (relaciones públicas, ahora madre y ama de casa, cerca de cincuenta años, dos hijos en Perpetuo): Estar en Guaynabo o Dorado es como vivir dentro de una pequeña casa de vidrio. Todos se entrometen en lo que haces. Miramar es más como El Condado, hasta más mezclado, porque también hay una clase media, no solo personas muy ricas. Cuando tuve a mi primer hijo, vivíamos en El Condado, pero vinimos aquí [a Miramar] haciendo dulce o truco de Halloween. Empezamos a caminar por Miramar y las casas tenían puestos de limonada, de galletas. Era como cuando la gente habla de vivir en un pueblo pequeño en la isla. Como mi familia es cubana, nunca tuve eso de "Ah, ¡en [el pequeño pueblo de] Arroyo todos dejan la puerta abierta!". Cuando llegué a Miramar, sentí esa calidez.

Estas cualidades inmateriales —de dirección interna, exposición cosmopolita pero con modales de pueblo— producían una narrativa que buscaba reducir la riqueza material a las cualidades morales inmateriales que los padres asociaban con el tipo de hijos que querían criar, la clase de persona que aparentaban ser, y lo que esperaban que el barrio aportara a esa sociabilidad.

Henri Lefebvre (1991) postula de forma magistral que el territorio es una entidad sociocultural que corporiza nuestros yo y el poder de residir, así como una entidad política que determina los límites de un



“nosotros”, Estado y nación. Estos padres también observaban que el patrón de la vida de los ricos se había alterado como resultado de la crisis económica que atravesaba Puerto Rico, y estas formas de desigualdad inmoral estaban personificadas en la figura de la gente de las Leyes 20 / 22, pero también en las élites nacionales que se habían segregado a sí mismas detrás de las cercas de Guaynabo. Se presumía que estos sectores carecían de capital más allá de la evidente riqueza financiera, y era justamente ese aspecto monocromático de la riqueza lo que, de manera irónica, rebajaba su estatus incluso ante los ojos de los padres más adinerados que conocí en Miramar y El Condado.

Había algo que estos padres tenían en común y que también compartían con los residentes que conocí en Ipanema: el énfasis en la producción de una economía moral del privilegio que erigía lo material como si fuera “inmaterial”, y en la que los valores triunfaban sobre un mundo material que, quizás irónicamente, se asociaba de forma tácita tanto con los nuevos ricos y los ricos extranjeros como con los pobres locales.

### ***Calle Loíza y Santurce es Ley: racialización, gentrificación y emprendimiento***

Los padres de clase alta de mi muestra exhibían su cosmopolitismo urbano asistiendo a festivales y eventos culturales callejeros, y conectándose cada tanto con zonas que, en general, se consideran periféricas a los estilos de vida de El Condado y Miramar, como Santurce y el sector comercial de Calle Loíza.

Muchos de los padres eran conscientes de las diferencias entre la actitud que mostraban hacia estas áreas y la manera en que habían sido socializados para verlas en su infancia y adolescencia. Como muchos otros padres, Carlos Varela remarcó: “De niños, subíamos las ventanillas cuando pasábamos por la Loíza [Calle Loíza]. Hoy en día, vamos caminando a Bebo’s [restaurante dominicano]”. La mayoría de los padres de clase alta, como María Eugenia Tirado, habían crecido con la visión de Calle Loíza, cerca de El Condado, y

Calle Cerra, cerca de Miramar, como peligrosos lugares “de paso”, a los que muchas veces se asociaba con inmigrantes dominicanos estigmatizados y los pobres de piel oscura de Puerto Rico. Sin embargo, en parte como resultado de la crisis financiera del país, estas áreas se convirtieron en sitios de iniciativas emprendedoras, incluyendo un retorno a la agricultura; la cocina fusión; los jardines urbanos; la venta de marcas locales de café artesanal; y, en el contexto de la ciudad, proyectos artísticos y urbanos de renovación en la zona de Santurce.

En 2009, un pequeño grupo de propietarios de galerías se reunieron cerca de Calle Cerra, en Miramar, para pintar un mural en uno de los edificios destartados de Santurce. Lo que comenzó como un evento artístico barrial se transformó en una feria de arte internacional. Durante los años de mi investigación, el festival Santurce es Ley —que incluye talleres abiertos al público, música, arte de medios experimentales, murales coloridos e instalaciones artísticas por todo el barrio— se consideraba un emblema de la transformación de un barrio mediante obras de arte e interacciones comunitarias positivas. La edición de agosto de 2014 de *Miramar Siempre!* insinuaba un cambio de actitud respecto de esas zonas previamente estigmatizadas. Bajo el título “Festival Cultural-Urbano Santurce es Ley”, esa publicación, a cargo de la Asociación de Residentes de Miramar, resaltaba el festival en una de sus secciones —“el primer festival cultural organizado por artistas, galerías independientes y la comunidad para activar el circuito artístico de Santurce”— como un evento situado en Miramar que pertenecía a los residentes del barrio.<sup>13</sup> Aunque la mayoría de los artistas que participaron en Santurce es Ley no vivían en Miramar, ni consideraban la Calle Cerra como un lugar socialmente parecido a Miramar, la Asociación tendía, de todas formas, a presentar los esfuerzos de “revitalización” de estos muralistas y artistas como una iniciativa liderada por Miramar. Santurce es Ley significaba para Miramar lo que la Calle Loíza

<sup>13</sup> ¡*Miramar Siempre!*, agosto de 2014, Asociación de Residentes de Miramar, San Juan, P. R.

representaba para El Condado. Desde al menos la década de 1980, Calle Loíza había consistido en negocios de inmigrantes —en su mayoría dominicanos, pero también algunos propietarios españoles de zonas rurales pobres de Asturias y Galicia— y algunos restaurantes de comida rápida. Las calles perpendiculares a esta vía comercial principal constituían un barrio de trabajadores puertorriqueños y dominicanos, en gran parte ignorados y marginalizados, con una historia poco estudiada de habitantes puertorriqueños negros. Desde comienzos de los 2000, una serie de restaurantes nuevos con un estilo “elegante urbano”, e incluso un estilizado camión de comida, abrieron sus puertas en el lugar y comenzaron a ser frecuentados por jóvenes de clase alta y media-alta provenientes de barrios cercanos, como El Condado, Ocean Park, Miramar y otros. Cada vez más, durante el período de mi trabajo de campo entre 2012 y 2017, estas calles se fueron abriendo paso en los barrios donde se situaban; ya no estaban excluidas del mapeo físico y social de Miramar y El Condado, o de las rutinas cotidianas de sus residentes. Todo lo contrario: estas zonas conferían una cierta modernidad a las áreas de élite cercanas y posibilitaban una forma específica de automodelación a la que aspiraban los padres puertorriqueños de El Condado y Miramar, una especie de aceptabilidad callejera para aquellas personas que habían crecido con una sensación de miedo y sobreprotección —a la cual una madre se refirió como “insularidad”— que decían no desear para sus propios hijos.

Muchos de los padres que entrevisté en Miramar y El Condado consideraban que los proyectos comunitarios en Calle Loíza y Calle Cerra demostraban que “no tenemos que depender del gobierno, ni tener una mentalidad asistencialista”, como remarcó Manolo Lastra. Estos padres también estaban muy orgullosos de su propia capacidad para moverse por espacios de diferencia —que parecían codificados por clase y, aún más, por raza— con desenvoltura. Hacían énfasis en esta “desenvoltura” —y el cosmopolitismo, el pensamiento progresista y la apertura que le atribuían— como algo completamente distinto al sentimiento de incomodidad frente a la

diversidad que proyectaban sobre los padres que criaban a sus hijos en las “burbujas” pudientes de Guaynabo, al estilo de vida más tradicional de los suburbios estadounidenses, y a los multimillonarios extranjeros.

A medida que fui conociendo a los padres activistas que participaban en los proyectos de desarrollo urbano de Calle Loíza, resultaba evidente que sabían lo que su parte del barrio significaba para las poblaciones más ricas de El Condado y Miramar. Marina Arabía, una activista al frente de proyectos que buscaban rescatar edificios abandonados rehabilitándolos de formas que respetaran el medioambiente y poniéndolos a disposición de la comunidad, expresó que le preocupaba que la proximidad entre esta área y El Condado hiciera que los precios subieran y llevara a la expulsión de los residentes, tradicionalmente inmigrantes y personas de clase trabajadora, de Calle Loíza. Los activistas de Calle Loíza y Santurce reconocían que su propia inversión en el desarrollo del área podría tener un efecto no deseado. Marina explicó:

Ellos [los habitantes de El Condado] traen su actitud. Quieren estacionar sus camionetas gigantes en cualquier lugar que deseen. Ese es el dilema que tenemos aquí. ¿Estamos contribuyendo nosotros mismos a eso? Porque queremos que la zona mejore, pero también queremos que la gente que siempre vivió aquí se beneficie de esa mejora.

A pesar del valor artístico, comercial e incluso ideológico que los residentes de clase alta de El Condado y Miramar atribuían, por lo general, a la revitalización de Calle Loíza y Calle Cerra, estos grupos seguían justificando las distintas medidas para controlar el acceso e intensificar la vigilancia en sus propias zonas más ricas valiéndose de discursos sobre la inseguridad y la preocupación por el delito.

En 2014, una agradable tarde de domingo, mi hijo de cuatro años conducía su bicicleta lentamente hacia el parque Ventana al Mar, una división implícita entre WesCo y el resto de El Condado, mientras yo lo seguía a pie. Con el casco del Hombre Araña puesto

y la bicicleta con rueditas auxiliares preparada, nos acercamos al parque, donde íbamos a encontrarnos con Manolo Lastra y sus hijos para tomar helado en Ben & Jerry's. Cuando Sebastián y yo estábamos llegando al parque, un guardia de seguridad joven y de piel oscura se nos acercó, casi con timidez, para informarnos que “no se permiten bicicletas en el parque”. Mi cara debe haber expresado incredulidad, porque el guardia inclinó la cabeza e hizo una mueca como mostrando resignación y, a la vez, que estaba de acuerdo con lo que yo pensaba: ¿Cómo podía ser que uno de los pocos espacios verdes con calles pavimentadas del barrio prohibiera las bicicletas infantiles? Sentí pena por el guardia de seguridad, a quien claramente le incomodaba tener que justificar algo que consideraba ridículo. Dudando, me dijo: “No quieren que haya accidentes con gente que se choca contra las bicicletas. Ya sabes, por todos los turistas y la gente nueva que se está mudando aquí”. Le aseguré que no había problema, que no usaríamos la bicicleta, y le pregunté si al menos podíamos llevarla a la heladería, que estaba a tan solo unos pasos hacia el interior del parque, para no dejarla en el medio de la acera. Titubeante, accedió, y Sebastián se bajó de la bicicleta y la llevó hasta Ben & Jerry's. Cuando le comenté mi sorpresa a Manolo, expresó empatía, pero insistió en que la política que prohibía las bicicletas era “por desgracia, una necesidad”. Explicó que

[...] en realidad, esta regla no buscaba prohibir que los niños anduvieran en bicicleta, pero desafortunadamente, eso terminó siendo una consecuencia. Aquí en El Condado tenemos un problema con los jóvenes de Lloréns [complejo de viviendas públicas; *los muchachitos de Lloréns*] que conducen sus bicicletas con mucha agresividad e imprudencia. Roban, manotean teléfonos celulares, y si estás con niños, eso te vuelve muy vulnerable. Como padres, teníamos que intervenir.

Un grupo de “padres preocupados” designaron otra área para bicicletas, que era casi imposible de encontrar a menos que te indicaran el lugar en un mapa de Google.

Al igual que en Ipanema, los puntos de vista sobre la inseguridad entre los padres de El Condado estaban circunscritos espacialmente y, a la vez, extremadamente difundidos; eran específicos, y al mismo tiempo, estaban intrincadamente generalizados. Por un lado, la inseguridad siempre se asociaba con los cuerpos de piel oscura, sobre todo con hombres jóvenes—que a veces rebalsaban desde áreas racializadas y criminalizadas— y con espacios racializados y racializantes, como el complejo de viviendas Lloréns Torres, un símbolo prototípico de la “degeneración” según el discurso de las élites puertorriqueñas. Como era de esperar, tanto en Ipanema como en El Condado estas áreas tenían una cercanía física, o incluso lindaban, con los “barrios buenos”, pero socialmente los residentes de tales espacios estaban alejados, y cada vez que salían de los ámbitos que los definían, se consideraba que estaban fuera de lugar desde la perspectiva de las clases altas (Roth-Gordon, 2017).

Como observa Inderpal Grewal en su análisis de las madres de la seguridad, después de décadas de recortes del Estado neoliberal y políticas económicas que beneficiaban a los más ricos, junto con el surgimiento de pánicos morales, el temor al terrorismo, discursos sobre predadores infantiles, y la precariedad del empleo, la seguridad y el miedo se convirtieron en las estructuras de sentimiento predominantes entre las familias de Estados Unidos (Grewal, 2017). De manera similar, los análisis del discurso sobre la crianza en América Latina sugieren que el “temor”, la “angustia”, o incluso el “pánico”, son descripciones que los padres usan habitualmente para transmitir las emociones que genera la crianza de niños (Gómez Espino, 2012, p. 46). Estos miedos se basan, en parte, en las maneras de relacionarse con el espacio, en términos de la seguridad barrial, los secuestros, jugar en la calle, vivir cerca de agresores sexuales, ingresar a las áreas de residencia de los vecinos, y demás. Como nuestro en la próxima sección, estos miedos también proporcionaban cartografías morales distintivas mediante las cuales los padres de El Condado y Miramar juzgaban sus valores y evaluaban sus metas y aspiraciones de crianza.

*Figura 3.2. Panfletos religiosos sobre cómo “Encontrar la felicidad familiar” ubicados en estanterías en Parque del Indio, uno de los principales patios de juegos y parques frente a la playa de El Condado.*



Fuente: Jeanette Zaragoza De León.

Sin embargo, es interesante observar que las conversaciones sobre la violencia callejera, o la percepción de la violencia, parecían proveer un lenguaje para describir temores más generales en torno a la crianza, que iban desde los sacerdotes pedófilos al consumo de alcohol por parte de menores. Esto adquirió prominencia en una charla que tuve con Laura Gómez Ayala, creadora de un blog para padres, y su marido, Javier Piovantetti, que trabajaba como arquitecto y desarrollador inmobiliario.

Llegar al hogar de Laura y Javier, un apartamento frente a la playa de El Condado, siempre se sentía como meterse dentro de una revista de Martha Stewart. No se trataba solo del café artesanal recién molido de La Hacienda, o los pequeños emparedados y *quesitos* (pastelitos rellenos de queso crema) de Kasalta; ni siquiera se trataba de las impecables superficies desinfectadas (“Me volví misofóbica cuando nació mi hijo”) de mesas y mesadas, o la música de *jazz* que apenas se oía detrás del tenue sonido de las olas que ingresaba desde el balcón.

Lo que sucedía era que Laura era experta en crear atmósferas, una ambientación que empecé a identificar como el control sutil del espacio, en todas sus dimensiones sensoriales. Hablar sobre violencia, cuando se había dedicado tanta atención creativa a rodearse de confort, generaba una sensación peculiar. Sin embargo, la violencia era precisamente el tema que dominaba las conversaciones entre Laura y Javier, Laura y su niñera, Laura y su instructora de yoga, y entre Laura y yo durante mi trabajo de campo:

Pueden pasar con un auto y secuestrarte. Un día te llevan al cajero automático para retirar quinientos dólares, y te retienen hasta el día siguiente para que retires quinientos dólares más. [El complejo de viviendas] Lloréns Torres, ya sabes, es un sitio enorme de infestación social. Los fines de semana hay pandillas de veinte, treinta jovencitos andando en bicicleta por aquí. Con un grupo de padres hicimos letreros rojos con forma de diamante que dicen “Ojo al pillo” [cuidado con el ladrón] para alertar a otras personas de que esta zona es un hervidero de ladrones. Seguramente los viste. Esta es una realidad que tenemos como padres. La trata infantil, el abuso sexual, hasta los curas abusan de los niños, los jóvenes que se meten en las drogas, el alcoholismo, los videojuegos. La violencia se ha desplegado a nivel global. Entonces, sí, hay algunos cambios en Calle Loíza, pero esos cambios atraen a muchos tipos de gente diferente.

Tuve largas conversaciones con Laura y otros padres de El Condado sobre cuestiones de seguridad, pero lo que vale la pena destacar aquí es que los tres parques principales de El Condado (y, tiempo después, un parque que bordea la laguna) cumplían funciones similares a los patios de juego en la playa de Ipanema. Eran espacios donde algunos cuerpos pobres y de piel oscura estaban permitidos, si acompañaban a bebés o niños blancos, mientras que otros —en particular los de hombres jóvenes negros— se controlaban. La diferencia entre la perspectiva de estos padres de clase alta de El Condado e Ipanema y la de los residentes de barrios cerrados era que, en Ipanema y El Condado, los padres muchas veces experimentaban una disonancia



entre su motivación para vivir en barrios urbanos donde la diversidad, técnicamente, era posible, y su necesidad constante de regular y restringir ciertas áreas de esos barrios. Muchos de los padres que conocí en El Condado y en Miramar parecían buscar nodos de urbanismo centrados en la infancia que proporcionaran lo que Giddens (1991) y Saunders (1985) llaman “seguridad ontológica”, el sentirse cómodos o como en casa en un mundo que puede parecer externamente amenazante. Esto resonaba con los residentes de Ipanema, para quienes algunas interrupciones inesperadas de su rutina —por ejemplo, escuchar a un transeúnte hablar un idioma que no fuera el portugués— era una autorreferencia espacial positiva que evidenciaba que vivían en un espacio cosmopolita y global. Sin embargo, mientras que algunos tipos de experiencia se valoraban más que una rutina mundana, otros distorsionaban el sentido de control territorial y autonomía personal de los padres de estas élites, al poner en riesgo su privilegio racial, residencial y de clase.

El lenguaje relacionado con la corrupción proporcionaba la plantilla que los residentes de El Condado e Ipanema utilizaban para justificar sus propias prácticas justicieras de exclusión y vigilancia en la comunidad. En octubre de 2018, por ejemplo, los habitantes de El Condado intensificaron sus esfuerzos de vigilancia contratando empresas de seguridad privada, instalando una mayor cantidad de cámaras, estableciendo comunicaciones por radio entre hoteles de la zona (financiadas por la Compañía de Turismo de Puerto Rico) e instalando redes de seguridad que enviaban alertas a todos los condominios de El Condado. Durante una conferencia llevada a cabo en Parque del Indio, uno de los patios de juegos más populares de El Condado, el gobernador de Puerto Rico respondió al reclamo de “acción inmediata por parte de las autoridades” (Figueroa, 2018) presentado por los residentes duplicando la presencia de oficiales de policía e invirtiendo fondos federales en la infraestructura e iluminación del área. Este compromiso de recursos públicos se dio en un momento en el que decenas de miles de puertorriqueños vivían bajo los toldos azules de FEMA, importantes intersecciones carecían de semáforos en

funcionamiento, y el servicio eléctrico de la isla operaba, en el mejor de los casos, de forma errática. El lenguaje de la corrupción moldeaba la manera en que los residentes de El Condado se posicionaban a sí mismos como baluartes de las cualidades morales (por ejemplo, la independencia) frente a la ineptitud del gobierno y la crisis nacional. Como afirmó una persona en representación de la ARCC,

Nosotros no somos políticos. No tenemos una agenda. Asignaremos un líder comunitario de El Condado a cada organismo gubernamental para que se hagan responsables de lo que prometieron hoy. Pero si el gobierno no se dedica de forma activa a resolver el problema del delito en las próximas dos semanas, estamos preparados para hacernos cargo del asunto. Ya estamos considerando propuestas de catorce agencias de seguridad privada, muchas de las cuales consisten en oficiales de policía retirados o agentes que realizan otros trabajos en su tiempo libre. Queremos que estén armados y conozcan bien nuestra comunidad.

Mientras que las zonas ricas de los suburbios y los barrios cerrados eran forasteros constitutivos que representaban una materialidad inmoral, el área gentrificada adyacente a El Condado y Miramar—en particular, el emprendimiento urbano de Calle Loíza y las iniciativas artísticas de Calle Cerra— contribuían a un discurso nacionalista sobre la “autosuficiencia” y “creatividad” de Puerto Rico que desafiaba directamente la visión de los puertorriqueños como dependientes del *mantengo* (la asistencia social). El mantengo tiene una larga genealogía en Puerto Rico que puede rastrearse a las políticas estadounidenses y ciertas nociones de las ciencias sociales sobre la “cultura de la pobreza” (Lewis, 1966). La idea de que los puertorriqueños —los pobres de piel oscura, tanto en la isla como en las zonas marginales de Estados Unidos— son “holgazanes” que carecen de iniciativa o de un espíritu emprendedor asociado con los grupos migrantes de Europa y hasta de otros países latinoamericanos, constituye el núcleo de la racialización puertorriqueña en la isla y también en el país norteamericano (Briggs, 2002). Los proyectos de Calle Loíza

y Calle Cerra ocupaban un lugar importante en la forma en que los residentes de El Condado y Miramar se percibían a sí mismos, a sus barrios, e incluso a la sociedad de Puerto Rico y la crisis fiscal nacional en términos más generales.

Como observó Grewal respecto de Estados Unidos, el proyecto de seguridad estatal “suturaba las preocupaciones parentales por la seguridad familiar a preocupaciones gubernamentales por la seguridad nacional, incorporando a los padres —y en particular a las madres— al Estado de seguridad” (2017, p. 123). Las prácticas cotidianas de crianza y soberanía en los barrios ricos de América Latina y el Caribe dirigían la atención todavía más a la protección de la familia de distintas amenazas sociales, económicas, raciales y regionales. Esta protección naturaliza la seguridad avalada por el Estado como un componente intrínseco de las perspectivas normativas en torno a la familia, la blanquitud y la crianza en los barrios de élite.

## **El mapeo de la riqueza y de sitios etnográficos de crianza**

Después de mostrarme su casa nueva, Alejandra Rodríguez Emma me llevó en auto a Kasalta, una popular panadería ubicada apenas pasando la Calle Taft, la línea divisoria de Calle Loíza. Íbamos a encontrarnos con una pareja cuyo hijo estudiaba en St. John’s School, amigos de Enrique Alemañi, el marido de Alejandra, desde sus años de escuela secundaria en esa misma institución.

Kasalta podría considerarse un “nodo de urbanismo centrado en la infancia” (capítulo 1).<sup>14</sup> Durante el período de mi trabajo de campo,

<sup>14</sup> La primera vez que advertí que Kasalta era un espacio que ofrecía gran cantidad de información respecto de las élites de clase alta y media-alta de El Condado se dio como una casualidad del trabajo de campo. Fui a Kasalta a tomar café temprano una mañana, antes de encontrarme con uno de los padres a los que iba a entrevistar ese día. Sin darme cuenta, me senté en una mesa larga al lado de un grupo de madres cuyos hijos estudiaban en St. John’s. Siempre tan curiosa acerca de las políticas del trabajo de campo en lo que respecta a escuchar disimuladamente, en verdad sentí que no podía evitar oír su conversación, sobre todo cuando mencionaron los nombres de

era el lugar donde los padres se encontraban después de dejar o buscar a sus hijos en St. John's School, donde se reunían los comités de padres de la escuela, y donde los padres de El Condado se juntaban a compartir información y ansiedades, y a planear distintos eventos, con una frecuencia bastante consistente. La panadería, fundada por españoles, contaba principalmente con empleados afrodominicanos y gerentes cubanos. Muchas veces, estaba repleta de oleadas de clientes que hacían pedidos para llevar, y otros que participaban en extensas *tertulias* (reuniones) en mesas largas con asientos giratorios. Kasalta adquirió su estatus casi de punto de referencia cuando el antiguo gobernador de Puerto Rico, Alejandro García Padilla, eligió el lugar para almorzar con Obama durante la visita del presidente a la isla; el almuerzo llevó a que se colocara una placa conmemorativa en la mesa donde se sentaron, e incluso a que se nombrara un emparedado con el nombre del popular presidente estadounidense. Al igual que el Café Paz e Amor de Ipanema, Kasalta se consideraba un lugar “donde todas las clases sociales se mezclan”, como aseguraron Alejandra y otros padres. Mientras que el café de Ipanema tenía dos menús con precios diferentes —uno para la élite y otro para los taxistas que almorzaban allí—, Kasalta contaba con un solo menú en el que

---

una pareja que había pasado a ocupar un lugar central en mi investigación. La charla no era especialmente crítica; solo comentaban que esta pareja en particular, que tenía una cierta prominencia social o estatus de celebridad local, había inscripto a su hijo en St. John's. Nadie dijo nada reprochable o dañino para la reputación de la pareja, pero advertí que la conversación podría haber seguido ese camino, dados los “mmm” y “ah” de las personas. Con un poco de investigación, parecía que todos compartían puntos de referencia en redes sociales superpuestas. Como mencionó una vez otro padre, “dejé de ir a Kasalta porque cada vez que iba terminaba sentándome al lado de un grupo que cotilleaba sobre alguna persona conocida. Esto es un pueblo, ni siquiera una ciudad, y Kasalta es el centro de comunicación”.

<sup>24</sup> Solo un tercio de las mujeres de mi muestra tenían empleos de tiempo completo (en los campos de las finanzas, el derecho, la medicina, o como chefs o emprendedoras). La abrumadora mayoría, probablemente los dos tercios restantes, tenían trabajos de medio tiempo o independientes (como psicólogas, consultoras legales, entrenadoras / instructoras de yoga). A diferencia de Brasil, Puerto Rico no tiene una tradición arraigada de adineradas “mujeres que salen a almorzar”. En el país caribeño, hasta muchas de las mujeres ricas de generaciones mayores (las abuelas) tendían a involucrarse en el empleo remunerado.

un medianoche y un caldo gallego podían costar veinte dólares, algo no necesariamente accesible para todas las clases sociales que se suponía que se “mezclaban” allí. Todas las veces que me reuní con los padres fuera de sus hogares, oficinas, actividades escolares o eventos familiares especiales, el lugar de encuentro por defecto fue Kasalta o algún otro café similar. De hecho, después de un tiempo, cada vez que necesitaba algo de privacidad para escribir mis notas de campo, prefería evitar Kasalta, ya que era muy probable que me encontrara con uno o varios de los padres de mi muestra. Las oportunidades para interactuar de forma casual que ofrecían ciertos atractivos locales como Kasalta contribuían a las percepciones de inclusión y al sentido comunitario de los padres de El Condado incluidos en mi etnografía. Las formas de sociabilidad de la élite blanca de clase alta se practicaban, naturalizaban y reproducían en espacios como Kasalta, donde los empleados, encargados y clientes reflejaban jerarquías sociales y raciales que los padres de la muestra rara vez cuestionaban. En Kasalta, los padres de clase alta se sentían seguros de su blanquitud progresista.

Esa mañana, cuando llegué a Kasalta con Alejandra, Raquel Cohen y Carlos Varela estaban terminando una reunión con otros padres de St. John’s, que también pertenecían al comité escolar. La reunión llegaba a su fin y los padres estaban por salir a hacer distintos recados. Algunos iban a comprar sandalias al centro comercial Plaza Las Américas y otros iban a regresar a casa a terminar de preparar las maletas para un viaje de esquí a Vermont.

Madre #1: Es que me preocupan las fracturas, aunque los niños lleven cascos. Veo tantas fracturas en el hospital [donde trabaja como médica] que me da pánico. Recuerdo que, cuando iba a la escuela, un amigo mío que estaba cursando el último año en San Ignacio [una escuela de élite para varones] sufrió una fractura severa mientras esquiaba. Lo que me gusta son los pueblitos que rodean las zonas de esquí.<sup>24</sup>

Padre: En Vermont vi por primera vez ese tipo de nieve que Robert Frost describe en sus poemas. Porque esos poemas no significan

nada aquí en Puerto Rico, pero cuando vimos la nieve en Vermont, compramos un trineo y bajamos por las colinas donde estaba la cabaña en la que nos quedábamos. Y, mientras bajábamos, los niños y yo decíamos “¡Robert! ¡Robert!”, invocando el espíritu de Robert Frost.

Madre #2: Sí, esos pueblitos de Nueva Inglaterra son increíbles. Y las casas te recuerdan a otra era. Tienen esas chimeneas y rincones de desayuno que son tan encantadores. Las de Austria también son bellísimas. De hecho, los nietos o bisnietos de la familia von Trapp tienen un hotel allí.

Padre: ¡Boricuas en la nieve! [risas].

Transcribí esta conversación porque era emblemática de los intercambios aparentemente casuales que caracterizaban los nodos de urbanismo centrados en la infancia. En principio, el intercambio no era para nada especial; se trataba de un grupo de padres voluntarios que tenían una charla casual después de una reunión de un comité escolar. No obstante, sentí que entre las élites de El Condado e Ipanema, para quienes mostrarse como personas sencillas o despojadas acarrearba un capital social considerable, descifrar el nivel correcto de exhibición personal o familiar era un factor determinante del éxito o fracaso de las redes sociales; nadie quería ser considerado un *comemierda* o *arrumada* (esnob). Aun así, estos intercambios, de tono supuestamente casual, transmitían mucho, y permitían descubrir que una madre se identifica profesionalmente como médica, la sensibilidad por la poesía que un padre había desarrollado a partir de una educación en las artes liberales, y una perspectiva global generalizada desplegada mediante una mirada de élite distintivamente caribeña sobre la Nueva Inglaterra de Norman Rockwell y la Austria de los von Trapp. Mencionar los viajes de esquí a Nueva Inglaterra y Austria podría percibirse como un gesto arrogante, dada la asociación que se hacía en el Caribe entre el esquí y el estatus de élite. Sin embargo, este intercambio se veía corrompido por comentarios pasajeros sobre una experiencia maravillosa en un bodegón (*friquitín*) en Guavate, un pueblo de montaña, y un lugar de comidas favorito

en el pueblo costero de Fajardo. En estas numerosas referencias a pueblos, lugares y restaurantes estadounidenses y europeos, seguía habiendo una inscripción de puertorriqueñismo, en lugar de una aspiración cosmopolita no problemática. “Boricuas en la nieve”, sin lugar a dudas.

*Figura 3.3. La mañana de un día hábil en la panadería Kasalta, uno de los lugares que identifico como “nodos de urbanismo centrados en la infancia”, donde se cultivan las sociabilidades de los padres y se hace circular información.*



Fuente: *Thomas Abraham*

Raquel, Carlos, Alejandra y yo nos quedamos un rato más en Kasalta después de la partida de los otros padres. Raquel y Carlos eran los padres de un estudiante de escuela primaria en St. John’s y vivían en El Condado, a unas cuadras de los padres judíos de Raquel. Entre los dos contaban con varios títulos de universidades de la Ivy League, en campos relacionados con la filantropía, el derecho y los negocios, y habían lanzado varios proyectos de consultoría educativa, financiados por el abundante fondo fiduciario de Raquel. Automáticamente

asumieron el papel de consultores para mi proyecto de investigación y con frecuencia me daban ideas acerca de cómo organizar una muestra representativa de padres y a dónde ir para “hacer observaciones”. Aquel día, en Kasalta, Carlos sacó su bolígrafo Montblanc color ébano y dibujó un mapa en una servilleta de papel para mostrarme cómo estudiar la crianza en El Condado.

Primero identificó las tres escuelas privadas del lugar. “En El Condado, tenemos St. John’s, Robinson, que más para situaciones de educación especial, y Perpetuo en Miramar”, observó mientras dibujaba cuadrados que representaban cada una de las escuelas. A medida que trazaba líneas entre los espacios que iba describiendo, Carlos comentó: “La mayoría de las actividades en realidad suceden en torno a las escuelas. A veces, también alrededor del fútbol, en el Parque Barbosa en Ocean Park. Ahí hay algunos niños de St. John’s, pero también de Lloréns [nombre coloquial de Lloréns Torres, el complejo cercano de viviendas públicas] y otras escuelas privadas de menor calidad, como La Piedad y San Jorge; todos los miembros del grupo de fútbol cerca de Parque Central son de las mejores escuelas”. Carlos siguió dibujando y remarcó: “Hay algunas cosas para niños en Guaynabo. Nunca había ido tanto a Guaynabo como ahora que soy padre, para fiestas de cumpleaños y áreas de juegos”. También escribió “VSJ” (Viejo San Juan), a la derecha del rectángulo que demarcaba El Condado al oeste, y “OP” (Ocean Park) al este.

Tenemos la laguna, donde las familias van a andar en kayak o a correr. Y aquí está la costa, pero esta zona no tiene la mejor playa. Se ven muchos niños los fines de semana, cerca del área de Ventana. Hay un Ben & Jerry justo ahí, la playa de aguas menos profundas o el parque frente a la [iglesia] Stella Maris o el Parque del Indio.

Concluyó: “Y luego, tenemos Kasalta justo ahí. Si quieres saber qué está pasando, con la crianza o cualquier otra cosa, la política, no solo cuestiones de la escuela, debes ir ahí”. Dibujó una X —como para decir “Usted está aquí”— y, satisfecho con su mapa, me alcanzó la servilleta.



Raquel y Alejandra estaban de acuerdo con la representación gráfica que hizo Carlos de la crianza en El Condado, pero Raquel nos recordó a todos que “bueno, hay que acordarse de que también está Calle Loíza, aquí al fondo. Esa zona ahora tiene muchas tiendas pequeñas y bonitas. No es como antes, cuando había que levantar las ventanillas al pasar por el área”. Alejandra coincidió: “De hecho, me encontré con algunas de las madres de Perpetuo en un lugar mexicano excelente, con auténtica comida mexicana, no como esos sitios pseudomexicanos que solo tienen nachos y queso”. Carlos agregó: “Sí, lo mismo sucede por Calle Cerra, con los murales, el Departamento de la Comida [lugar de comida saludable], Santurce es Ley”.

Al final de nuestra reunión, Carlos me envió un mensaje de texto con la información de contacto de algunos padres de El Condado a quienes creía que debía conocer, y observé que ya tenía varios de esos números en una lista que me había dado otra madre. “Eso es lo que sucede en esta área de El Condado”, remarcó Carlos. “Si Puerto Rico es un pañuelo, El Condado es un pañuelito Kleenex. ¡Todo el mundo se conoce!”.

Las escalas que adquieren relevancia en el proceso de rastreo de las políticas de la crianza en los barrios ricos no se pueden comprender por completo como círculos concéntricos, donde la nación, la ciudad, el barrio y los espacios dentro del barrio existen en un orden descendente de importancia. Más bien, estos espacios se expandían y contraían, a veces de formas inesperadas, cuando se trataba de la crianza y los nodos de urbanismo centrados en la infancia. Mientras que estos espacios, con sus particularidades y estructuras de sentimiento urbanísticas, históricas y sociales, tenían referentes físicos específicos, ninguno estaba circunscripto a lo material; eran espacios de práctica y entrenamiento donde las sociabilidades, la personalidad y los cultivos del yo y de las interioridades se reforzaban y estaban sujetos a experimentación y desafíos, como explico en el próximo capítulo.

# La blanquitud desde adentro

## Interioridad, personalidad y crianza de las élites

Estoy haciendo un viaje interior desde hace un tiempo. En la mitad de este proceso, conocí a Katia Coutinho, una *coach* de vida formada. Lo que comenzó como *coaching* profesional se convirtió en un proceso mucho más profundo de comprensión propia. Katia me ayudó a establecer metas basándome en lo que sabía de mí misma, a conocer mis valores, las creencias que me limitaban, las maneras en que me saboteaba a mí misma y, en definitiva, mis objetivos de vida. Quería darle un mundo mejor [a mi hijo], necesitaba comenzar de adentro hacia afuera.

Luciana Ribeiro Oliva, abogada, residente de Ipanema

En India, experimenté un despertar espiritual, un sentido de claridad sobre cómo la paternidad se trataba también del desarrollo personal. Entendí que no solo estaba listo para eso, sino que lo deseaba. Viajar a India, ver el Manimahesh Yatra en el Himalaya, me cambió la vida. No era solo un viaje turístico, ya sabes, unas vacaciones. Comencé a alejarme de la religión y acercarme a la espiritualidad, un deseo profundo de simplicidad, una vida más austera. En cuanto regresé de India, le dije a Evelyn: “Empecemos a tratar [de concebir]”. Desde el momento que su vientre comenzó a crecer, empecé a leer, a preocuparme más por la seguridad, la integridad física y también por la seguridad económica, por ahorrar, por ser muy responsable fiscalmente.

Omar Tartak, consultor educativo, residente de crianza

Además de trabajar individualmente con la *coach* de vida Katia Coutinho, Luciana Ribeiro Oliva se había convertido en miembro de un grupo transnacional de mujeres brasileñas que vivían en Lisboa, Londres, San Pablo y Río. Luciana —abogada, madre de dos hijos y residente de Ipanema— se conectaba de forma virtual con esta red de brasileñas un par de veces al mes para hablar de sus metas personales, profesionales y cívicas y asumir responsabilidades frente a las demás. “Somos ciudadanas del mundo y mañana podríamos estar en cualquier otro lugar, ¡pero aun así seguiremos en contacto! Seguiremos estando agradecidas por la oportunidad de crecer y evolucionar”, dijo Katia una vez, en una conversación que tuvimos por WhatsApp. En otra ocasión, mientras tomábamos café en su apartamento de Ipanema, Luciana explicó: “Queríamos identificar un objetivo de vida y lograr una mayor introspección y profundidad, autoconocimiento, porque es bastante difícil ir en contra de la inclinación mayoritaria, sobre todo de los brasileños, por el materialismo, el consumismo y la superficialidad”.

Fornido, de altura media y más de cuarenta años, Omar Tartak era un ejecutivo del campo de la consultoría educativa en Puerto Rico, y con frecuencia se lo consideraba uno de los padres más involucrados y “activos” en la red social que integraba con otros padres de El Condado. Dado su interés personal por todo lo relacionado con la crianza, me sorprendió descubrir que Omar había dudado acerca de tener hijos, algo que casi le costó su relación con Evelyn, su esposa. “Simplemente no quería tener hijos, porque sabía que eso alteraría la posibilidad de involucrarme en la sociedad, de ser un ciudadano global”, explicó Omar. Unos años después de contraer matrimonio, Evelyn y Omar llegaron a un callejón sin salida en el tema de los hijos. Comenzaron a asistir a sesiones de terapia de parejas donde, según Omar, su terapeuta le dijo:

Omar, siempre nos hablas de tus maravillosas experiencias de servicio por todo el mundo [trabajando y realizando voluntariados en distintas ciudades de Asia, América del Sur y Estados Unidos], y de tu interés por dejar una huella en el mundo. ¿No te gustaría darle esa experiencia a un niño?

Estas observaciones, junto con la lectura voraz de una cantidad impresionante de libros de psicología popular y espiritualidad oriental, hicieron mella en las dudas de Omar. Como remarcó el antropólogo Edgar Rivera Colón respecto de las élites estadounidenses, hay una contradicción paradójica y performativa en el hecho de que los individuos se corran del sentido de identidad occidental —su etnofilosofía cotidiana dominante— para ir profundamente hacia adentro. Dándole un propósito muy distinto a un neologismo lacaniano, Rivera Colón destaca la “extimidad”, la externalidad extática de la intimidad, como elemento central de la manera en que las disciplinas del yoga empleadas por las élites se convierten en evidencia empírica de lo que podría describirse como íntimo e interior (conversación personal, 9 de febrero de 2019; cf. Lacan, 1997). Fue a partir de su “despertar espiritual” en India que Omar decidió dar el salto a la paternidad.

Para las clases medias y altas de todo el mundo, las observaciones de Luciana y Omar serían bastante comunes. Los conceptos como “autoconocimiento”, “desarrollo espiritual”, “inteligencia emocional” y “autoestima” ingresaron a la cultura popular a medida que se fueron desprendiendo de sus bases sociológicas y científicas para convertirse en objetos emprendedores de educadores, expertos en crianza, *coaches* de vida, como Katia Coutinho, y la psicología popular. En una época en la que la filosofía oriental se entremezcla con las rutinas del yoga y la meditación en gimnasios de todas partes, empezamos a ver estos productos de la automodelación como recursos conceptuales para culturas enteras (Callero, 2003; Hewitt, 1998). En la experiencia diaria del neoliberalismo se cree que el individuo, la pareja, los padres y la familia requieren tipos deliberados de crianza y compromiso, incluyendo servicios en el mercado y empleados de servicio que liberan tiempo y energía emocional que los padres pueden invertir en sí mismos. El “autoconocimiento” —y otras variaciones que insinúan una búsqueda interna, como “objetivo de vida” o “desarrollo personal”— se transformaron en proyectos intrínsecos al desarrollo de habilidades en una época en la que la “inteligencia emocional” aparece como un requisito en las descripciones de

empleos. Tal como lo usaba Luciana, el autoconocimiento era una emoción o estado de ánimo nombrado que había sido elaborado con significados culturales diversos y cualidades aspiracionales, en términos no solo de la vida de Luciana, sino también de sus prácticas de crianza y compromisos cívicos en Ipanema y otros lugares. Como en el caso de Omar Tartak, los miembros de las clases altas de Ipanema y El Condado muchas veces situaban el yo en orígenes culturales e históricos que empleaban perspectivas orientalistas de interpretación.<sup>1</sup>

La influencia de la psicología popular —un término que uso vagamente para hacer referencia al lenguaje y las prácticas que se difunden en los medios y se fomentadas, en parte, a través de industrias globales multimillonarias— tiene una genealogía larga y bien documentada en Estados Unidos. Sin embargo, en América Latina no ha sido objeto de investigaciones académicas adecuadas.<sup>2</sup> En los

<sup>1</sup> En “Interior Horizon: An Ethical Space of Selfhood in South India”, el antropólogo Anand Pandian analiza el dominio de la mismidad más como campo de trabajo transformativo que de descubrimiento. Se enfoca en las prácticas éticas del yo en cuanto “elementos de una ‘genealogía’ nietzscheana de interioridad que dan cuenta de fuerzas contrarias, historias y accidentes de la experiencia mediante los cuales se puede conferir profundidades duraderas y maleables al yo”. Pandian sostiene “que la constitución de un dominio interior de mismidad en India meridional puede comprenderse en relación con tres fuerzas moralizantes que se superponen: las experiencias coloniales que impusieron modos occidentales de interacción con uno mismo”, los vocabularios vernáculos de la mismidad (tradiciones literarias duraderas) y “las prácticas de la vida cotidiana mediante las cuales estas y otras formas de experiencia interior podrían ‘integrarse’ (Deleuze, 1988) en un horizonte interior de mismidad ética” (2010, pp. 65-66). En mi opinión, la constitución de un dominio interior de la mismidad en la élite puertorriqueña puede entenderse teniendo en cuenta fuerzas moralizantes y superpuestas similares, incluyendo una compleja relación de complicidad con el colonialismo estadounidense y perspectivas sobre la inestabilidad económica; un imaginario vernáculo y una relación con el sistema educativo privado jerárquico; y actos, prácticas y espacios de crianza cotidianos.

<sup>2</sup> A pesar de que, en sus inicios, la psicología latinoamericana dependía de la hegemonía de la psicología de Europa y América del Norte, a partir de los años 60 en América Latina empezaron a surgir teorías y paradigmas originales (Salas, 2014). La psicología de la liberación es un ejemplo de psicología latinoamericana que se centra en las realidades sociales específicas del continente e involucra un llamamiento a la acción, pidiendo a los psicólogos que participen en las condiciones cambiantes de la injusticia social entre los menos privilegiados (Martín-Baró et al., 1994).

casos de Brasil y Puerto Rico, los análisis etnográficos de la personalidad, el yo y los mundos interiores se enfocaron, en su mayoría, en el estudio de religiones y creencias tradicionales europeas (como el catolicismo y las iglesias evangélicas, además del judaísmo, el islam, y el kardecismo o espiritismo); en la omnipresencia de sistemas de creencias africanos (como la umbanda, o candomblé, en Brasil, y la santería en Puerto Rico); en el rol de la “psicología comunitaria” en iniciativas populares desarrolladas por y para los pobres (por ejemplo, la psicología de la liberación, la pedagogía de la liberación); y en investigaciones históricas acerca de las tradiciones psicoanalíticas en América del Sur o la patología psicológica con foco en el Caribe basada en perspectivas sobre la cultura de la pobreza.<sup>3</sup> A finales de la década de 1970 en Puerto Rico, y alrededor de una década más tarde en Brasil, el período durante el cual la mayoría de mis interlocutores estaban dando el paso a la adultez, se produjo un incremento notable de los registros mediáticos de las tendencias del *New Age*, incluyendo la venta de libros sobre esoterismo y una red de tiendas, seminarios, clínicas terapéuticas e incluso grupos de consultoría (Rocha, 2006). Para estas clases medias-altas blancas e intelectualizadas, los beneficios de las tendencias relacionadas con la meditación, el budismo,

<sup>3</sup> Christian Ingo Lenz Dunker (2008) explora la diseminación cultural del psicoanálisis en Brasil y sostiene que el sincretismo cultural y la asimilación incompleta de la ideología liberal contribuyen a la manera específica en que esta práctica se asimiló culturalmente en Brasil, sobre todo durante la década de 1970 y los períodos que llevaron al retorno de la democracia en el país. Dunker postula que la sociabilidad brasileña se condensa en la *cordialidade*, la cortesía sin rituales, y una economía política que implica “una sucesión de prácticas antimperialistas” destinadas a mantener el imperialismo o regímenes formales en términos de informalidad (Prado, 1994). Además, esta sociabilidad basada en el sincretismo social y creyente permite que el psicoanálisis se absorba como un elemento dentro de un sistema polimorfo de creencias, junto con la implementación de la estructura sociopolítica del liberalismo y un nivel elevado de autoironía, donde las reglas y los rituales no se siguen por su valor nominal. El sincretismo cultural de Brasil permite una reducción de la patologización asociada con los psicoanalistas en otros países. Debido a esta fluidez general, en este capítulo veo la psicología popular, las prácticas religiosas / espirituales y de otros tipos de bienestar emocional como dimensiones fluidas donde se superponen distintos proyectos de creación de mundos interiores.

el yoga y otras combinaciones de prácticas que vinculaban con un “Oriente” exótico eran indispensables para el cultivo de la paz interior, la tranquilidad y el equilibrio en los ambientes urbanos y políticos asociados a la violencia, la corrupción y la inestabilidad.

Como sus homólogos europeos y estadounidenses, las clases altas de América Latina que se encuentran en el centro de *Crianza de imperios* se dedicaban un cultivo de un “yo interior” que requería manuales de autoayuda, *coaches* de vida, entrenadores personales, viajes de turismo espiritual, psicólogos y consejeros religiosos, entre otros, y que los conectaba, al menos en teoría, con otras poblaciones cosmopolitas alrededor del mundo.<sup>4</sup> Sin embargo, más precisamente, las clases altas de Ipanema y El Condado veían el cultivo del yo interior desde el punto de vista de la búsqueda de una ética y sabiduría del privilegio. Les costaba contemplar su riqueza y privilegio racial en términos del liderazgo localizado en un contexto nacional, que consideraban inherentemente corrupto. El foco en la interioridad representaba un abordaje moral de la personalidad propia y una forma ética de existir como persona rica y privilegiada. Estas orientaciones al yo estaban imbuidas de afirmaciones sobre la capacidad personal (e, incluso, la responsabilidad) de curar la desigualdad social y la contaminación ambiental, así como de manejar la competitividad y ansiedad en torno a la socialización de los niños.

<sup>4</sup> Cristiana Facchinetti y Rafael Dias de Castro (2015) analizan el trasfondo de la historiografía del psicoanálisis en Río de Janeiro desde su introducción en los años 20 como una nueva forma de terapia. Durante los años 70, el psicoanálisis se difundió de manera considerable entre las clases medias urbanas, con una demanda creciente de psicoterapia individual, grupal y familiar. Según G. C. Filho (1982), en el transcurso de aquella década no solo se produjo un aumento del número de personas que accedían a tratamientos psicoanalíticos, sino que también hubo un incremento del “prestigio social” o estatus conferido a aquellos que practicaban o asistían a este tipo de tratamiento. En respuesta a procesos percibidos como recesiones económicas, se produjo un resurgimiento de las versiones de la mejora personal al estilo New Age, que ofrecen recompensas trascendentales (limpiezas kármicas) para lograr la fantasía de la autorrealización. Micki McGee (2012) sostiene que dirigir la atención crítica y académica a la cultura de la autoayuda en el Sur Global, desde una perspectiva que atraviese culturas, ayudará a arrojar luz sobre las nuevas prácticas de autoridad y (auto)control.

Ver estas tendencias como imposiciones de Europa y Estados Unidos no sería una descripción precisa del cultivo de mundos interiores y la automodelación de los padres que conocí en Puerto Rico y Brasil, o la manera en que las divisas de interioridad se convirtieron en una importante forma de posicionalidad de clase y raza en el ámbito de la crianza. Más bien, en este capítulo desarrollo el concepto de “divisas de interioridad” como un término analítico que permite considerar la posibilidad de que algunos de mis interlocutores en verdad creían en su propia capacidad para desarrollarse personal e incluso espiritualmente, y que esa creencia se relacionaba con una desconfianza general de los gobiernos nacionales. Con este fin, en mi análisis destaco el uso de “divisa”, en lugar de la concepción clásica de “capital” de Pierre Bourdieu. Más que reiterar la suposición de Bourdieu de que la acción social siempre se dirige, de antemano, hacia la acumulación de capital o distintos tipos de ventajas, me concentro en la manera en que la orientación hacia el mundo interior se asociaba de forma irrevocable a relaciones cambiantes con desigualdades de clase y raza, y a maneras de posicionarse respecto de perspectivas sobre la austeridad y la corrupción.

Distintos tipos de terapeutas, incluyendo los especializados en parejas; la psicoterapia; la homeopatía; el ejercicio con entrenadores personales; y la guía espiritual, junto con servicios que integraban la mente y el cuerpo (por ejemplo, el yoga y la meditación budista) eran tan solo una muestra de los medios a los que recurren los padres de clase alta en Ipanema y El Condado para cultivar formas de cosmopolitismo psicológico, y no solo la estética corporal que se utiliza para estereotipar a los individuos “de los trópicos”. En muchos casos, estas formas de cosmopolitismo psicológico constituían referencias amorfas al cuidado del cuerpo, la autoconciencia terapéutica, la espiritualidad oriental(ista), la perspectiva global, la satisfacción, el equilibrio de vida e incluso un aprendizaje social liberal (en muchos casos no relacionado con la política electoral).<sup>5</sup> En lugar de evaluar

<sup>5</sup> Para la década de 1980, en Brasil y Puerto Rico, el bienestar ya no hacía referencia a la salud física, sino la búsqueda de la felicidad (psicología positiva) y de una cierta



iniciativas o proyectos emprendedores en los que intervienen las industrias de la psicología popular y el bienestar, mi intención es examinar el cultivo que hacen los individuos de su mundo interior, y las condiciones sociales y materiales que esos viajes personales producen efectivamente en el Sur Global. Aunque tener hijos no es una condición previa para la realización de tales viajes —y hasta podría ser un obstáculo si uno no dispone de tiempo e ingresos—, los interlocutores de Ipanema y El Condado expresaron que sus viajes eran una parte fundamental de la forma en que desarrollaban la crianza; de hecho, este cultivo de las divisas de interioridad era, como muchos observaron, lo que los diferenciaba de otros individuos de igual riqueza en sus propios países. Estos proyectos, componentes centrales de los procesos involucrados en la crianza de imperios, producían un tipo de especial de sujeto iluminado, el cual, como demuestro en este capítulo, era blanco y adinerado, y reproducía las formas latinoamericanas y caribeñas de blanquitud.<sup>6</sup>

calidad de vida. Esto se intensificó en los años 90 con un auge de los estudios sobre la felicidad, el optimismo y las emociones positivas (Galinha y Ribeiro, 2005). Según N. Rose (1996b), que los sujetos en sociedades democráticas modernas estén “obligados a ser libres” (p. 17) significa que el yo adquirió una importancia intensificada: su subjetividad se acentúa a través de aquellas prácticas que alientan a los individuos autónomos a buscar la “autorrealización”. Un factor clave aquí es hasta qué nivel las culturas del desarrollo personal individual en el Sur Global están preparando las condiciones ideológicas para nuevas formas de gubernamentalidad o de resistencia social (McGee, 2012, p. 687).

<sup>6</sup> Para Foucault, el yo se ve forzado a existir no para convertirse en un agente, sino como mecanismo de control, donde los sistemas de discurso operan de adentro hacia afuera al crear un sujeto que se autorregula. De manera similar, Stuart Hall (1996) enfatiza que no hay un yo verdadero escondido “dentro” o detrás del superficial, porque el yo y la identidad se “construyen dentro del discurso, no afuera” (pp. 22-23). Pero esta deconstrucción del yo no lleva a una estructura social y un enfoque de la personalidad respecto de cómo las distintas eras producen humanos con características psicológicas, emociones, creencias o patologías diferentes. En cambio, Rose (1996a) propone una “genealogía de la subjetivación” (p. 128) dedicada a intentos localizados de producir significado por medio de vocabularios profesionales y las tecnologías y prácticas de la ciencia, la medicina, el gobierno y el lugar de trabajo. La mayor parte de las investigaciones sobre la tradición interaccionista simbólica se enfocan en las formas de comprensión personal, los significados propios y los autoconceptos como productos sociales de interés, haciendo énfasis en la producción social de la identidad personal. No obstante, la construcción social de la mismidad también se trata de

En la primera sección del capítulo, demuestro cómo una tendencia común de las élites a psicologizar lo social (y sociologizar lo psicológico) se manifestaba en una búsqueda de *afinidad* en Ipanema y de convertirse en personas sencillas en El Condado. En la segunda sección, analizo la manera en que las clases altas de estos barrios trasladaban el campo sociológico de lo material a lo metafísico, alteraban las economías morales locales y otorgaban legitimidad a desigualdades raciales y de clase cada vez más amplias. Además, en este capítulo explico que tales transformaciones se producen de distintas formas, como mediante la atribución de ciertas cualidades terapéuticas y sanadoras al paisaje (blanqueado) natural; el empleo de narrativas y genealogías orientalistas; la presentación de una masculinidad evolucionada como prueba de la equidad de género; y la ubicación de la acumulación capitalista dentro del lenguaje de los “milagros” y lo “manifestado”. Para concluir, muestro cómo el lenguaje abyecto de la superficialidad material es, en definitiva, una forma de representar a otros, a los que se clasifica según sesgos de raza y clase, como seres de menor complejidad, evolución y autoconciencia, al tiempo que se mantiene el privilegio racial y de clase en el terreno móvil de lo metafísico.

### **Las interioridades de la élite: el yo privilegiado, la “afinidad” y las personas sencillas**

La prominencia del lenguaje psicológico y el carácter confesional general de las conversaciones entre los padres de Ipanema y El Condado eran imposibles de negar. Preguntarle a alguien acerca de su programa de estudios universitarios daba lugar a una disertación sobre la autorrealización, el trauma en su familia de origen, estrategias para lidiar con la bioquímica del cuerpo y guiones de sesiones psicoanalíticas

---

significados y comprensiones asociadas con la identidad pública, la que es visible y reconocible por otras personas, y que está incluida en lo que llegamos a aceptar dentro de la categoría cultural de persona.

reproducidos palabra por palabra. En un principio, supuse que, tal vez, los interlocutores percibían una similitud entre la terapia clínica y las entrevistas etnográficas, o que, al menos en Ipanema, esto se desprendía de la tradición del psicoanálisis en América del Sur. Sin embargo, el tono, los temas y el flujo de las conversaciones se mantenían consistentes en contextos que no involucraban entrevistas individuales directas, y lo que es más significativo, había una aspiración continua de profundidad y complejidad que, a veces, proporcionaba estructuras de control y desenvoltura en interacciones sociales.

Luciana Ribeiro Oliva, una mujer de más de cuarenta años que residía en Ipanema, había ocupado varios cargos gubernamentales y corporativos en el campo del derecho. Era una brasileña blanca, alta y elegante, y estaba casada con Marcelo Safra Caldeira, un reconocido médico de Ipanema, con quien tenía tres hijos. La sagacidad y el sentido del humor cínico de Luciana se veían moderados por su autonomía, optimismo y curiosidad acerca de diferentes cuestiones, sobre todo en los ámbitos de la psicología y la educación.

Una mañana, durante una de las rápidas caminatas que hacíamos juntas por la acera que bordea la playa y la Avenida Vieira Souto, Luciana recordó que “en el medio de mi depresión [posparto], sentí una intuición muy fuerte, una voz interna que insistía: ‘Sal a caminar, a moverte’”. Luciana había comenzado estas caminatas matutinas después de su primer embarazo, casi dos décadas atrás. Mientras pisábamos con las zapatillas las piedras grises y blancas de la *calçada*, un elemento característico de los barrios de la Zona Sur, Luciana describía la rutina con veneración:

Es mi peregrinaje, mi Santiago de Compostela. Traigo un cajón mental, lo abro y empiezo a sacar cosas. Trato de que la carga sea más leve. [...] Desde el comienzo, me di cuenta de que caminar hasta Posto 12 y volver, sentarme bajo los rayos del sol y beber agua de coco me ayudaría, poco a poco, a sentirme más liviana, de adentro hacia afuera.

A veces, Luciana complementaba sus caminatas matutinas con tratamientos de ayurveda, yoga restaurativo o meditación budista. Al

igual que otros padres que conocí en Ipanema, Luciana también seguía las enseñanzas espiritistas de Allen Kardec (kardecismo) y sus diferentes versiones brasileñas, entre ellas la de Chico Xavier.<sup>7</sup> Como parte de su “sanación posparto”, participó en varios grupos informales de crianza, que con el tiempo dieron lugar a IpaBebê (capítulo 2).

Cada vez que le preguntaba a Luciana qué cosas sentía que tenía en común con sus amigos que también eran padres, no dudaba en responder:

Tenemos una *afinidade*, un deseo de criar niños que sean compasivos, que se preocupen por el medioambiente, niños que tengan inteligencia emocional y social y se sientan conectados con el mundo, no con el iPad o la televisión. Rechazamos esas formas de consumo, las marcas, y la manera en que desintegran el entramado social.

En el transcurso de los años que pasé hablando con padres de clase alta en Ipanema, empecé a notar una resistencia general a llevar las conversaciones al ámbito de lo social, favoreciendo debates más filosóficos o abstractos, por lo que muchas veces insistía y hacía preguntas como “¿Qué otras cosas te parece que podrían tener en común, en cuanto a procedencia?”. La predecible resistencia venía incorporada en la respuesta:

<sup>7</sup> El kardecismo es una doctrina espiritual basada en las enseñanzas del científico francés Allan Kardec, de la que surgieron distintas interpretaciones brasileñas, entre las que se destacan las desarrolladas por Chico Xavier en la década de 1970. Mientras el kardecismo perdía seguidores en Francia en los años 20, comenzaba a ganarlos en las clases altas europeas de Brasil. Los kardecistas representaban uno de los segmentos religiosos de crecimiento más rápido en Brasil, contando entre sus seguidores con el 1,3 de la población en 2001, lo que convertía al país en una de las “mayores naciones espirituales del mundo” (India Brazil Chamber of Commerce, recuperado el 5 de junio de 2019, <http://www.indiabrazilchamber.org>). Hay numerosas historias del kardecismo y muchos otros estudios etnográficos sobre los hospitales brasileños que integran esta doctrina a la medicina occidental. La relación entre el kardecismo y la práctica espiritual africana de umbanda, o candomblé, tiene una larga historia y asociaciones raciales que se encuentran fuera del alcance de este trabajo (D. Amorim, 1988; Pires, 1984). Es interesante observar que, mientras que el espiritismo en Puerto Rico se encuentra relativamente fuera de la vida religiosa convencional y se asocia con las clases trabajadoras racializadas, el kardecismo brasileño (también considerado espiritismo) era una práctica popular entre las personas blancas de clase alta y media-alta (ver Moreira-Almeida y Koss-Chioino, 2009).

Para nosotros, no importa la procedencia. No importa dónde vives. Nunca preguntamos por la procedencia de una persona [*a gente nunca perguntou qual era a origem*]. Nuestros niños [*os garotos*] se encontraban en la playa, y se formaba un grupo de gente de Cantagalo [favela de Ipanema] junto con gente de Vieira Souto [la zona más rica de Ipanema]. Compartíamos un mismo lenguaje [*a linguagem é a mesma*], esa *afinidade*.

El concepto de *afinidade* era interesante porque operaba para permitir, al menos en teoría, la posibilidad de que uno compartiera intereses con un grupo socialmente diverso de personas que, de hecho, podrían no ser blancas o de clase alta; por más improbable que fuera, este escenario se volvía posible gracias a la suposición de que existían espacios públicos y democráticos en el barrio, en particular la playa. En lugar de una afirmación de igualdad, la *afinidade* se concebía como una disposición emocional y afectiva por los mismos valores, incluyendo el de la “diversidad”, que en realidad beneficiaban la construcción y el fortalecimiento del privilegio blanco.

En otra ocasión, rodeada de estatuas que llegaban al techo y obras de reconocidos artistas brasileños, y mirando a la imponente costanera de la Zona Sur desde su amplia terraza, Luciana recordó su propia experiencia de convertirse en madre. La maternidad marcó la primera vez que advirtió la fuerza de esa *afinidade*. “No todas las personas que tienen hijos cuentan con los mismos recursos, y no me refiero a recursos materiales, sino a los internos”, mencionó en relación con una charla sobre Matilde, la hija de Angelina, una de las *empregadas* (empleadas domésticas) de Luciana, que esperaba un hijo de un hombre maltratador. Continuó:

¿Sabes qué me dijo una amiga psicoanalista cuando quedé embarazada? [Me dijo] “Una se convierte en madre incluso antes del embarazo”. Parte de eso es hacer todo el trabajo interno de extrapolarte de las relaciones abusivas. Y después de que nace tu hijo, esto continúa cuando buscas nuevas relaciones con personas que comparten esas perspectivas [*pessoas de mentalidade semelhante*], que consideran

la crianza como un proceso íntimo de convertirte en ciudadana de tu comunidad, no de tratar de hacer que tu hijo te ame comprándote cosas. ¿Sabes cuál fue la primera reacción de Angelina cuando se enteró de que Matilde iba a tener un niño? ¡Qué clase de juguetes le gustaría! Estamos hablando de alguien que, en algunos años, gastará todo su salario en una Nintendo. Hasta mis amigos más ricos, que podrían comprar fácilmente diez Nintendos, no pensarían de esa manera.

Cuando las relaciones íntimas se desarrollaban en contextos nacionales de una profunda desigualdad sociológica, como sucedía en Brasil y Puerto Rico, muchos padres de clase alta se valían de lenguajes interpretativos de la psicología o la terapia para evaluar la afinidad. De un lado de esta evaluación se encontraban Matilde y Angelina, cuyas formas de maternidad eran sospechosas porque no estaban dispuestas a “hacer el trabajo” de terminar con una relación abusiva y por su adopción de una actitud frívola guiada por el consumo. Al otro lado de esta evaluación estaban Luciana y todos aquellos con quienes compartía una afinidad parental. Se trataba de individuos que tenían relaciones estables; que hacían un “trabajo interior” considerable previo a la concepción, durante el embarazo y después del nacimiento; y que rechazaban el consumo ostentoso en favor de una visión de la crianza como proceso íntimo de formación de ciudadanos-sujetos. Aunque las relaciones entre las trabajadoras domésticas y los padres son el tema del capítulo “Desigualdades afectivas”, es importante destacar que las perspectivas sobre la *afinidad* y el supuesto anticonsumismo que las subyace (más allá de si realmente se rechaza el consumo en la práctica) reformulaban las dinámicas raciales y de clase entre subordinados y superiores, y las codificaban según a quién se percibía como una persona que hace el “trabajo interior” y a quién no.

El foco en los “valores comunes” y la “afinidad de pensamiento” se sedimentaba en un proceso que buscaba lograr una forma elaborada de bienestar. Cuando toqué el tema de su depresión posparto y observé que los desafíos pueden aparecer sin importar cuánto se prepare

la crianza, Luciana volvió a sugerir que cualquier obstáculo podría superarse mediante el trabajo “no material” interior. De hecho, insistió en que el privilegio material hasta podía afectar la capacidad de alcanzar ese bienestar:

Después del nacimiento de mi primer hijo, una amiga mía que hace lecturas corporales notó que no me estaba sintiendo bien. Quería ayudarme, pero yo estaba muy atrapada [*muito presa*]. Mi amiga trató de hablarme, de sacarme del apartamento [llorando]. Me decía: “Eres demasiado joven para verte así de vieja, para estar encerrada entre estas cuatro paredes”. Ahí fue cuando conocí a un doctor japonés, de ascendencia japonesa, que empezó a atenderme. Comencé a hacer *shiatsu*, acupuntura, meditación. Mi cuerpo había somatizado [*somatizou*] toda la infelicidad que sentía, la pesadez. [¿Qué fue lo que te resultó más difícil de esa época?] Tuve una crisis existencial como mujer, como ser humano. Mi hijo daba alegría a todo el mundo, pero yo no podía sentirla por completo. Recuerdo que una vez mi marido me dijo: “Solo quería respetar tu desapego, tu distancia”. Pero en realidad, lo que yo quería no era desapego. Quería que entendiera mi caos interno.

El lujoso apartamento de Luciana, que había aparecido en revistas, se presentaba como una celda de prisión de la que su amiga más *atendada* (iluminada) debía rescatarla. La mezcla de medicina alternativa, cultura terapéutica y perspectivas orientalistas sobre la interioridad era tan penetrante que a veces resultaba difícil desenredar la maraña de métodos, practicantes, dogmas y rituales. Sin embargo, estas prácticas y sus dimensiones afectivas asociadas también estaban vinculadas con una economía cultural neoliberal de la flexibilidad y con un orden social cambiante; como Carla Freeman observa correctamente, “Reflejan una nueva ética de la vida, el trabajo, la pareja, la crianza y la autodefinition que, para muchos, también acarrea elementos espirituales inconfundibles” (2014, p. 201 y 203).

En El Condado, la mayoría de los padres también buscaban “afinidad” en sus relaciones con otros padres, pero esto no estaba tan

presente en sus articulaciones de las búsquedas interiores. En cambio, casi todos los interlocutores de El Condado enfatizaban una cualidad común a la que apuntaban: el imperativo de ser, y rodearse de, personas sencillas. El término *persona sencilla* invocaba a alguien que, a pesar de tener suficientes riquezas y recursos materiales para justificar la arrogancia, era austero, modesto y coloquial (por ejemplo, demostraba una falta de afectación, usando lenguaje y frases populares que eran inferiores al nivel lingüístico al que tenía acceso). Es interesante observar que, como muestro en el capítulo 7, las niñeras y las trabajadoras domésticas también asociaban a las personas sencillas con los buenos empleadores y un alto nivel de riqueza. Para ser una persona sencilla, una cualidad aspiracional tácita, uno primero debía ser identificado como miembro de las clases altas, porque ser una persona sencilla debía ser claramente una elección, y no una consecuencia de la falta de opciones resultante de restricciones materiales. La persona sencilla era diferente de la *persona humilde*, un término que en general se usaba para hacer referencia a la humildad como resultado de circunstancias económicas desfavorables. Cada categoría tenía, casi por definición, una aceptabilidad moral distinta; ser una persona humilde era un atributo de clase y estatus, mientras que ser una persona sencilla era una forma activa de ser que estaba disponible para aquellos individuos que podrían haber elegido ser pomposos, pero que en cambio prefirieron ser reservados o discretos. La persona sencilla, por lo tanto, portaba un nivel de divisas de interioridad al que las personas humildes (de clase trabajadora y piel oscura) no tenían acceso.

Durante mi primera visita a Liliana González Padín, una madre de El Condado a quien la mayoría consideraba una persona sencilla, pude identificar con más claridad el aspecto de los padres de clase alta, tanto de Ipanema como de El Condado, que hacía que las interacciones fueran tan peculiares afectivamente y los espacios que ocupaban, tan armoniosos y con sentido de la ambientación. Liliana había completado varias licenciaturas en bellas artes, fotografía y diseño de interiores antes de tener dos hijos con su marido, Raúl Bustillo, un médico que atendía en un consultorio privado con su padre y hermano.



Ese día, sentía un poco de ansiedad respecto de dónde estacionar mi auto alquilado, ya que no sabía si estaba permitido estacionar en la carretera sin salida cerca de la casa de fin de semana de Liliana en Dorado. Mientras debatía esta situación para mis adentros, Liliana abrió su pesada y rústica puerta de entrada. Vestida con un amplio pantalón de lino, una túnica suelta color lavanda y sandalias de cuero con tiras, me saludó alegremente: “Bienvenida, bienvenida”. Transmitía esa sensación de estar en paz y a gusto con ella misma que empecé a esperar de las mujeres y la mayoría de los hombres de clase alta. “Mejor sentémonos en el patio. Corre más aire allí”, sugirió de forma jovial mientras atravesábamos la sala de estar en dirección a un patio al aire libre que daba a un hermoso jardín. “¿No hay problema si dejo el auto estacionado ahí? Acabo de ver que el guardia de seguridad pasó por esa carretera dos veces, y no estoy segura de haber estacionado en el lugar correcto o...”, expliqué, preocupada de que los guardias pensarán que mi Kia de alquiler era un auto robado, lo remolcaran y me dejaran atascada en Dorado Beach. “No hay ningún problema”, me aseguró Liliana con firmeza, lo que hizo que me despreocupara por completo, sintiéndome segura de que mi auto iba a estar allí cuando saliera, y que incluso si no estaba, tampoco sería un problema. Con todo cordial, dio indicaciones claras a quien, me imagino, era la empleada de limpieza que estaba en la cocina, mientras nos acomodábamos en nuestros lujosos asientos en el patio. El término *cuidarse* (ocuparse de uno mismo), que aparecía en un espectro de registros puertorriqueños, desde el ejercicio físico, la calidad de los alimentos, la atención médica y el mantenimiento personal general hasta la integración hegemónica con el ambiente que nos rodea y la sensación de bienestar, aplicaba perfectamente a Liliana.

Liliana representaba, o casi corporizaba, la definición de persona sencilla de El Condado, esa cualidad de tener los pies sobre la tierra, siempre y cuando la tierra estuviera repleta de calma y zen. Su calidez y alegría, aunque ubicuas, no podían atribuirse a un rasgo aislado o a un solo aspecto de su temperamento; de hecho, describirla es útil para transmitir lo que me pareció la conducta espiritual

cultivada, diplomacia llena de confianza y disposición emotiva que constituían una forma determinada de afecto de las élites.<sup>8</sup>

Una pregunta que planteamos con mi colega Ulla Berg en nuestro artículo sobre el afecto racializado (2015) era “¿Cuánta psicologización, cuánta extrapolación del individuo podemos imponer a un grupo, mientras buscamos examinar el contexto económico político?”. Esta es una pregunta complicada para los antropólogos que se dedican a analizar el afecto empíricamente, dada la persistencia del temor a la generalización y las limitaciones de traducir lo intangible a la escritura etnográfica. A pesar de tener esta preocupación en mente, no podía evitar hacerme una idea de lo colectivo cuando una cierta “epifanía” emergía en momentos de interacción autoconsciente con padres de las élites, tanto en Ipanema como en El Condado.

Al igual que Liliana, la mayoría de los padres de clase alta daban la impresión de sentirse totalmente cómodos con quienes eran, expresando opiniones diplomáticas, pero sin sonar insípidos; aunque era evidente que tenían una opinión bien formada, se aseguraban de que entendieras que estaban abiertos a otras interpretaciones y valoraban todos los puntos de vista de igual manera, al menos siempre que vinieran de alguien por quien tuvieran un cierto aprecio. Tal vez lo que resaltaba esta sensatez de clase alta en personas sencillas como Liliana era el contexto físico en el que se ejecutaba. En general, las personas sencillas expresaban su sensatez en contextos de riqueza, y en relaciones con objetos inanimados y espacios diseñados cuidadosamente: anillos de boda “espectaculares, pero de buen gusto”,

<sup>8</sup> Como observé en trabajos pasados con los “terapeutas callejeros” de Newark (2012), y nuevamente durante este proyecto con las élites latinoamericanas, hay una interfaz global y en evolución de lenguaje terapéutico y racionalidades económicas neoliberales. El lenguaje psicológico y las diversas formas cotidianas de gobernanza terapéutica de los pobres influían en el sentido común y el discurso local, mezclando la manera en que las personas concebían la estructura social de un país y su posicionalidad dentro de esa estructura. El marco de “afecto racializado” (Berg y Ramos-Zayas, 2015) ofrece un conjunto de herramientas útiles para abordar las disposiciones afectivas de las clases altas de América Latina, las cuales sin dudas están arraigadas en estructuras de poder.

la decoración del hogar, cuadros bien elegidos, esculturas y fotografías, y la habilidad de vestir no solo diseños de alta costura, sino lo que es más importante, ropa informal como si fuera de diseñador, entre otros ejemplos. Estos padres eran los anfitriones perfectos, suavizando y dictando de inmediato la energía emotiva afectiva y el tono de la interacción sin pasar ningún detalle por alto ni dar la impresión de ser manipuladores o controladores. La formación de divisas de interioridad y las imágenes de las personas sencillas como la manifestación social de ese afecto eran componentes fundamentales de la manera en que el privilegio racial y de clase adquiría legitimidad en un momento político en el que, desde la soberanía y la austeridad, se veía a la riqueza y la influencia política con desconfianza. La sintonía con la ambientación y la corporización de la desenvoltura eran aspectos esenciales de este afecto de las élites y el cosmopolitismo psicológico al que aspiraban las clases altas de Ipanema y El Condado. Como muestra Talal Asad (2009), uno de los elementos centrales de la espiritualidad contemporánea es la incorporación gradual de valores como la felicidad, el bienestar y el desarrollo personal, y la degradación del rol espiritual del sufrimiento. Era muy difícil, hasta para una científica social extremadamente perceptiva, identificar a un esnob de la vieja escuela.

En “Interior Horizon: An Ethical Space of Selfhood in South India”, Anand Pandian observa que “tal reflexión dependía de imaginar el corazón y la mente de cada uno como paisajes de elección moral, como espacios interiores que podrían ocuparse y atravesarse de la misma forma que uno podría abrirse paso por un paisaje rural de muchos caminos” (2010, p. 65). Un fuerte anhelo por una intimidad recientemente imaginada, por la autocomprensión y nuevas maneras de sentir y expresar emociones se repetía en los testimonios de mis interlocutores y, en muchos casos, hasta superaba sus propias perspectivas y observaciones sociológicas. A veces, esto determinaba la manera de operar de fronteras y formas de inclusión locales, como observó Beatriz Pissollo Itamar, una fotoperiodista de San Pablo que vivía en Río de Janeiro desde hacía más de una década y era madre soltera de un hijo.

Para muchos otros padres de Ipanema, Beatriz daba la impresión de ser “muy negativa” y “propensa a la preocupación”; atribuían la visión de “vaso medio vacío” de Beatriz a su proveniencia de la seria y conservadora San Pablo. Si bien Beatriz no era necesariamente una forastera, sabía que a los otros padres del barrio les costaba interpretarla:

¿Escuchaste ese dicho de que el Corcovado tiene brazos abiertos y acogedores, pero que nunca los cierra para abrazarte? Así son los cariocas. Aquí la gente te dice: “¡Ve a la playa, toma agua de coco y deja que los problemas se esfumen!”. No pueden soportar los espacios oscuros de los demás.

Cuando mencioné la disposición, incluso el afán, casi excesivos de todas las personas que conocí en Ipanema por exhibir explícitamente, en detalle, las maquinaciones de su yo psicológico, incluyendo los espacios oscuros, Beatriz aclaró:

Ah, sí, desde luego, la gente aquí se psicoanaliza a sí misma y a los demás hasta el cansancio. Se exponen muchísimo [*se expõe muito*]. Casi que describen sus sesiones de terapia minuto a minuto. Esto te da una falsa sensación de cercanía. Te das cuenta de que no es una forma de intimidad porque hacen el mismo psicoanálisis con políticos y la condición del país. ¿Y eso qué significa?

Traté de ahondar un poco para ver cómo daba sentido a las formas superficiales de intimidad y el elevado nivel de conciencia psicológica que los individuos parecían tener simultáneamente respecto de las historias de cada uno. Entonces, observó:

Hay un “No” de Ipanema, que quiere decir que las personas se ven en la playa o se cruzan por ahí y dicen: “Sí, sí, ¡tenemos que juntarnos! ¡Salgamos a tomar un café! Iremos aquí y allá. ¡Beijo, beijo, querida!”. Pero saben, y tú también deberías saberlo, que eso nunca sucederá. Es una manera de que decir que no sin comprometer la cordialidad carioca, evitando la confrontación.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> . En realidad, esta perspectiva se apoya en un estudio que mide el bienestar subjetivo en Brasil (ver Albuquerque y Troccoli, 2004).

Janelle Taylor (2005) propone la noción de “*surfacing* el interior del cuerpo” como marco para facilitar exploraciones etnográficas de los cuerpos, sus interiores y sus superficies en cuanto configuraciones contingentes que se hacen y se deshacen mediante prácticas que son a la vez sociales, materiales y figurativas. El término “*surfacing*” puede significar dar una superficie a algo (como la pavimentación de una carretera), pero también hace referencia a algo que sale o se lleva a la superficie. Tomando como válidos todos estos significados, *surfacing* hace referencia al espectro de prácticas y procesos que materializan las superficies corporales como sitios significativos dentro de órdenes más amplios, así como aquello que permanece oculto debajo de ellos. Enfocarnos en este concepto podría ayudarnos a situar los cuerpos en relación con órdenes más amplios sin pretender fijar sus parámetros artificialmente y de antemano, si lo tomamos como un medio para explorar las prácticas materializantes de las que se precipitan los cuerpos, los públicos, las ciencias y las economías. Ahora voy a examinar el valor social de la “superficialidad íntima” que describía Beatriz, y cómo las nociones de *afinidade* en Ipanema y de personas sencillas en El Condado contribuían a la producción de un contexto social fuertemente psicologizado, una característica importante de la manera en que el afecto racializado adquiría materialidad entre las élites blancas latinoamericanas. En efecto, esta estética del mundo interior creaba una ambientación, un ritmo y un tono en los encuentros sociales que desempeñaban un papel crítico en la producción de blanquitud en América Latina y el Caribe, en formas cotidianas de soberanía, y en la configuración de una economía moral de la austeridad a través de la imagen de personas sencillas en El Condado y las evaluaciones de *afinidade* en Ipanema. Las divisas de interioridad posicionaban los registros sociales, raciales y éticos del barrio en planos metafísicos que se alineaban con llamamientos nacionales a la austeridad y la autorregulación.

## La psicologización de lo social

La crianza se convirtió en una genealogía de la personalidad, la producción de un tipo de yo social que debe ser aprendido y monitoreado, así como una perspectiva efectiva para la lectura y filtración de condiciones económicas políticas más amplias y expectativas e imaginarios urbanos. En un contexto de crisis económica y políticas de austeridad, la ansiedad muchas veces se hacía evidente en las narrativas sobre metas y aspiraciones futuras en torno a la crianza. Estas ansiedades, sin embargo, también señalaban la reformulación del privilegio en Ipanema y El Condado; los interlocutores de esta etnografía habían logrado un equilibrio sincero entre la búsqueda de una corporización ética o moral del privilegio, y al mismo tiempo, la evaluación de puntos basculantes en jerarquías sociales y raciales que podrían afectarlos a ellos y a sus hijos. Esto se llevaba a cabo de una manera que podría resultar contradictoria, dadas las asociaciones tradicionales entre la modernidad, el consumo y el estatus en América Latina (O'Dougherty, 2002). Las élites de Ipanema y El Condado buscaban calificar moralmente su riqueza en términos del “trabajo duro” que realizaban, no en el mercado laboral, sino según la medida de sus divisas de interioridad. Dichas divisas estaban separadas de formas de riqueza material, aunque era evidente que esa riqueza era, mayoritariamente, lo que hacía que fueran posibles en primer lugar. Considero que hay tres maneras en que las divisas de interioridad y la valorización de la afinidad, la sensatez y las aspiraciones metafísicas adquirieron una aceptabilidad social, económica y racial específica en Ipanema y El Condado: (1) el desarrollo de la “profundidad” personal, en general a través de apropiaciones espirituales orientalistas; (2) la elaboración de nuevas masculinidades y perspectivas sobre la equidad de género; (3) y la reformulación de los proyectos corporativos y capitalistas como “milagros”.

## ***El orientalismo latinoamericano***

Mi marido —o, mejor dicho, la simple mención de su procedencia nacional— llamaba mucho la atención. Distintas preguntas y conversaciones que llevaban a la revelación de que había nacido y se había criado en India tenían ese efecto en Brasil y Puerto Rico. Un fin de semana, a mediados de agosto de 2013, durante un evento por el día del padre en la guardería de Ipanema a la que asistía nuestro hijo, que en aquel entonces tenía tres años, mi marido, Tom, conoció a Hugo de Carvalho Ribeiro, el padre de una niña del grupo de Sebastián. Cuando Hugo descubrió que Tom era de India, respondió de inmediato en inglés con acento británico: “¡Pensé que eras brasileño! Los brasileños y los indios tenemos una gran afinidad; tenemos mucho en común”. Con entusiasmo, explicó que tenía muchos amigos indios de su época de trabajo en Londres, y también habló de su apego por la “cultura india” y el budismo.

Semán y Viotti (2015) postulan que, si bien el orientalismo en América Latina puede rastrearse a las élites europeas del siglo XIX, la espiritualidad del *New Age* actual es producto de transformaciones sociales que integran un lenguaje de la energía con la filosofía positiva, el vegetarianismo y el desarrollo personal. El orientalismo latinoamericano, común entre la élite intelectual liberal a inicios del siglo XX, comenzó a difundirse, entre otras cosas, gracias a la traducción española de *Las mil y una noches, Rubaiyat* de Omar Khayyam y la visita de Rabindranath Tagore a América del Sur. Desde su concepción, las perspectivas orientalistas crearon espacios comunes para las élites intelectuales de América Latina y los inmigrantes europeos, y produjeron así la base temprana de una blanquitud que se generaba “desde adentro”, en un sentido espiritual. Sin embargo, un punto más significativo para mi exposición en este capítulo es que, a pesar del origen asiático de estas prácticas, las élites latinoamericanas las consideraban formas de lograr proyectos de interioridad personal que, idealmente, los acercarían a los mundos seculares de Europa y América del Norte, y los alejarían de las élites económicas de su entorno.

Tanto en El Condado como en Ipanema abundaban los comentarios acerca de la “cultura india”, la cocina vegetariana de ese país, el budismo, la meditación, “un amor por la filosofía oriental”, puntos en común entre brasileños e indios, historias de influencias espirituales de Medio Oriente y Asia, visitas transformativas a *ashrams* y otras epifanías personales. Además de explicar un alejamiento de las restricciones del catolicismo (o el judaísmo) en favor de formas más profundas de espiritualidad oriental, estas aficiones orientalistas también expresaban una incertidumbre general respecto de las instituciones y una falta de confianza en las alternativas seculares, incluyendo la política, el consumo y el gobierno. Esta desconfianza tan profunda de las instituciones, intensificada durante el período de mi trabajo de campo, sin dudas allanó el camino para la experimentación con creencias y prácticas nuevas. Sin embargo, empecé a entender estas tendencias e intereses en términos de un linaje más largo que, en última instancia, producía una forma de divisas de interioridad que, precisamente por su orientación orientalista, conservaba los valores de la supremacía blanca en el espacio más profundo posible del yo. Estas orientaciones del mundo interior podrían interpretarse como parte de la cultura altamente individualista de la “búsqueda” y la “espiritualidad personal” de Europa occidental y América del Norte en la posmodernidad; después de todo, la aspiración a la modernidad, con su pluralidad de religiones, constitución de un mercado y privatización de la elección, fomenta estos ámbitos religiosos. No obstante, la inclinación por lo esotérico, el apego por el aprendizaje social-emocional y la tendencia orientalista de las élites de Ipanema y El Condado hilaron, en gran medida, el yo como agente social y político de maneras consistentes con las religiones comunitarias tradicionales de América Latina. Lo que es más significativo, en última instancia este cultivo de las divisas de interioridad mantuvo (e, incluso, exacerbó) las jerarquías de clase y raza.

Aunque sin dudas que había una cierta fascinación con lo exótico en acotaciones como las de Hugo de Carvalho Ribeiro, el padre que conocí en la guardería de Ipanema, también observé que esta



fascinación orientalista contribuía a una disolución de lo social a través de la crianza. Escuché hablar con frecuencia acerca de la apariencia de mi hijo, tanto en Puerto Rico como en Brasil; sin embargo, aunque los comentarios sobre sus ojos oscuros, cabello oscuro y grueso y piel morena eran habituales en los dos países, en definitiva, lo que importaba era el lado indio de esta mezcla, nunca el puertorriqueño. Cuando les pedía a los brasileños que desarrollaran sus afirmaciones sobre las similitudes que compartían con los indios, las respuestas iban desde una “atracción por lo espiritual y lo místico” común hasta la sensualidad y apertura sexual (la evidencia ofrecida incluía referencias al Kama Sutra y prácticas tántricas). Y, si bien en Estados Unidos oí comentarios parecidos por parte de brasileños acerca de cómo algunos puertorriqueños, yo incluida, podrían confundirse con brasileños (Ramos-Zayas, 2012), no escuché a ningún residente de Ipanema declarar ningún tipo de similitud entre brasileños y puertorriqueños, o para el caso, entre brasileños y cualquier otra nacionalidad latinoamericana o caribeña. Cuando los interlocutores de Ipanema o El Condado descubrían que mi marido había sido criado bajo el catolicismo, y no bajo el hinduismo o budismo, y que su interés por el yoga comenzó después de leer un artículo en el *New York Times* acerca de los beneficios para la salud que ofrecía esa práctica, se mostraban confundidos y, a decir verdad, decepcionados.

En *Expulsions and Receptions* (2014), Bahia Munem extiende el marco de orientalismo propuesto por Edward Said analizando sus maquinaciones en Brasil. En una evaluación del reasentamiento de poblaciones árabes, en particular de refugiados palestinos en San Pablo y Rio Grande do Sul, Munem analiza la manera en que los brasileños, estereotipados en todo el mundo como hipersexuales, sensuales y afectivamente relajados, construyen a los palestinos en Brasil mediante una “mirada / cobertura orientalista”. Esta formulación considera las construcciones racializadas y exotizadas de los brasileños para examinar la manera en que estas ideas esencialistas se reconfiguran, a su vez, para orientalizar a otros (árabes o de Medio Oriente), como prueban, por ejemplo, las populares telenovelas

brasileñas *O Clone* y *Camino das Índias*. Considero que esta mirada / cobertura orientalista desempeñó un papel crítico en el proceso mediante el cual la elaboración de divisas de interioridad y la valorización de la afinidad, la simplicidad y todo lo metafísico adquirieron una aceptabilidad social, económica y racial específica entre las élites latinoamericanas.

Así como Omar Tartak, el padre puertorriqueño de los epígrafes de este capítulo, explicaba que un viaje a India fue lo que lo terminó convenciendo de tener hijos, muchos otros padres también enmarcaban sus aspiraciones en términos de momentos o epifanías relacionados con filosofías, experiencias o prácticas orientales que les habían cambiado la vida. Cuando le pregunté a Raquel Cohen, que se había criado en el seno de una adinerada e influyente familia católica y judía de El Condado, por la parte de su conexión con India que había tenido semejante efecto sobre su vida, explicó:

En India, entendí que la pobreza no tiene que tratarse de marginalidad. En Puerto Rico, la pobreza acarrea ciertas patologías, adicción a las drogas, dependencia de la asistencia social, violencia. En India, hasta las personas más pobres, gente mucho más pobre que la de aquí, crean templos magníficos, visten saris coloridos y experimentan una profunda alegría respecto de los niños. En India, empecé a ver la crianza como una forma de asumir más completamente un imperativo global, una conexión universal. Porque cuando tienes hijos, ves que el planeta se está echando a perder.

Las genealogías de interioridad de la declaración de Raquel prometían revelar los tipos de actos corporales de exterioridad, relaciones sociales y pedagógicas con otras personas y ambientes habitados que podrían incorporarse a la mismidad en juego. Además, resaltaban la creación de un espacio de interioridad a través del disentimiento moral y la lucha ética con uno mismo, en tanto los individuos se van poblando de los sentimientos de los demás.

Anand Pandian (2010) observa cómo, ya desde hace mucho tiempo, en el imaginario occidental la mismidad concierne un espacio

interior de descubrimiento, atención y lucha personal. Pandian sostiene que ciertas fuerzas son especialmente significativas en la creación de estas relaciones interiores con uno mismo. En contraposición a esta imagen, muchos antropólogos enfatizan las dimensiones sociales, exteriores e impersonales de la mismidad en otros lugares, presentando la idiosincrasia de la mismidad occidental moderna casi como un truismo (C. Taylor, 1989, p. 111). La imagen de un pliegue, cuyas profundidades interiores se forman al doblar la superficie contra sí misma, podría proporcionar el medio más claro para comprender la apertura de este “horizonte interior”. Aquí la “interiorización” también podría haber involucrado “una nueva forma de estar en el mundo”, de ser consciente de uno mismo como parte de la naturaleza cósmica (Hadot, 1995, p. 211). En el contexto de las prácticas de crianza en el Sur Global, estas perspectivas orientalistas son mecanismos clave, aunque poco estudiados, de la blanquitud en América Latina, de forma que la blanquitud se construye como un tipo de cruzada a favor de la infancia (“es por el bien de los niños”), en la cual el privilegio y la segregación se ocultan detrás de la preocupación “altruista-egoísta” de los padres por el bienestar de sus descendientes.

Además de estar hipercorporizadas, mis conversaciones con padres de Ipanema y El Condado presentaban un carácter metafísico. Después de pasar tiempo con individuos como Omar Tartak, Liliana González Padín y Raquel Cohen en El Condado o Luciana Ribeiro Oliiva en Ipanema, siempre me quedaba con la sensación de haber participado en conversaciones que trataban, por un lado, acerca de los detalles físicos del cuerpo y la enfermedad (las distintas incisiones de un procedimiento cosmético, por ejemplo) y, por otro, sobre las formas más esotéricas de comprender el yo universal. Esta hipercorporización descorporizada existía junto a un campo casi metafísico que propiciaba la visión de uno mismo como alguien libre de responsabilidades, sin una identidad social identificable o reducible. Siempre que indagaba acerca de las diferencias sociales, sobre si un padre de una zona más pobre podría estar en desacuerdo o considerar algo desde un punto de vista diferente, Verônica Igel Botelho, como la mayoría

de los habitantes de Ipanema, cambiaba la conversación a un análisis metafísico de la humanidad, la belleza y la universalidad, como base de su propia identidad, desarrollo e inteligencia emocional adquirida: “Estamos todos conectados”. Y añadió: “Comencé a aprender eso gracias a [un gurú al que había conocido]. Una vez que entendemos que todos estamos conectados, soltamos el miedo, la ansiedad, la envidia”. Verônica señalaba el cuerpo físico como evidencia de diversos estados mentales, necesidades purificantes, valoración estética y placer. Reconocía la centralidad de la conciencia corporal en el desarrollo de contextos de cuidado en situaciones familiares poco convencionales, en lo que parecía ser una complicada coreografía que apuntaba a lidiar con las envidias y la sensación de traición de cada uno eliminando la condición sociológica de alguien más —“no importa si eres rico o pobre o de qué color”— y adoptando una conciencia metafísica para lograr una mayor superioridad moral.

César Schumer, un importante abogado brasileño y padre de dos hijas adultas y un hijo en edad escolar estaba casado con Silvana Villela Mattos, una madre que conocí en los patios de juegos frente a la playa. Cuando le pregunté por su relación con otras familias de Ipanema, su respuesta empezó como un comentario acerca de su propio viaje espiritual y desembocó en una visión sobre la asistencia social que compartían muchos residentes de Ipanema:

Mi familia es judía. Pero para mí, el mayor desafío que enfrenté en la vida fue el período que pasé en el *ashram* [en India]. Sigue constituyendo la base de mi trabajo, de cómo trato de replantear la manera en que interactúo con mi entorno. Y, a decir verdad, si más personas hicieran eso aquí en Brasil, podríamos resolver los problemas de una forma que ninguna cantidad de Bolsas [programas de asistencia social] podría lograr. Un amigo me dijo algo que me resultó muy interesante. Quizás, como eres antropóloga, hayas leído [acerca de esto]. En las favelas y las regiones más pobres del país, es muy común que las mujeres queden embarazadas una y otra vez porque se las trata mejor cuando están embarazadas. Después del embarazo, vuelven al mundo real, [y] el vacío espiritual y emocional regresa.

Los padres de clase alta de Ipanema y El Condado presentaban sus búsquedas como trabajo, para comprender fantasías de renovación y transformaciones personales que, a su vez, pasaban a constituir un discurso político dominante en torno a transformaciones sociales. Al igual que otras élites urbanas blancas, los interlocutores de estos barrios profesaban un rechazo de los principios individualistas, las estructuras jerárquicas, las dualidades cuerpo/espíritu o naturaleza/cultura; de hecho, estas élites veían las transformaciones sociales casi como un proyecto exclusivo de desarrollo personal y trabajo sobre la interioridad de cada uno.

En lugar de los tradicionales testimonios de la conversión religiosa, estas transformaciones en general operaban mediante un conjunto de modalidades (incluyendo una nueva forma de masculinidad, cambios posparto, y otras narrativas del antes y el después) y contribuían a un arsenal que intensificaba las divisas de interioridad. La relación entre la cultura de la autoayuda y la religión en Ipanema y El Condado no era necesariamente un medio de “achicar a Dios” para un mundo secularizado (McGee, 2012, p. 687; Simonds, 1992); más bien, se trataba de buscar aspiraciones e inspiraciones de otro mundo y marcaba a las élites blancas como complejas y “profundas”, en oposición al estereotipo predecible de las clases bajas “simples” y de piel más oscura. En el caso al que hacía referencia César, las mujeres de las regiones más pobres del país eran tan incapaces de acceder a sus mundos internos y afirmar su valor en términos metafísicos que la única estrategia con la que contaban era volverse dependientes del gobierno y buscar la estima de la comunidad a través del embarazo. Su declaración se condice con un reconocimiento erróneo generalizado de cuestiones relacionadas con las configuraciones sociales, la capacidad de autorreflexión y las inversiones como rasgos individuales que, supuestamente, deben resolverse para lograr la igualdad social.

### ***El surgimiento de nuevas masculinidades mediante la crianza en contextos de riqueza***

La mayoría de los residentes de Ipanema y El Condado, tanto hombres como mujeres, hacían hincapié en lo “activos”, “involucrados” (y “evolucionados”) que eran los padres en sus barrios.<sup>10</sup> Carlos Varela, de El Condado, y Fernando Coutinho Leite, de Ipanema, eran con toda probabilidad los hombres en quienes la mayoría de los interlocutores pensaban cuando producían estos imaginarios de una “nueva masculinidad”.

Una mañana, durante un desayuno en Kasalta, la panadería donde muchas veces se encontraba con amigos cuyos hijos iban a la misma escuela que el suyo, Carlos mencionó que gran parte de sus amigos varones, a quienes había conocido en la escuela primaria o mientras estudiaba en Estados Unidos, “se dedicaban, primero y principal, a ser padres”. Explicó:

Rechazamos la imagen del padre distante, producto del machismo, en generaciones pasadas, y también en la nuestra. Vemos que tenemos un nivel muy alto de ansiedad, en gran parte por lo que está sucediendo en nuestro país. Es muy fácil rendirse a esa ansiedad, la ansiedad por la seguridad física, la seguridad financiera, por si tu hijo va a tener problemas de aprendizaje o algo así. A mis amigos y a mí nos importan esas cosas. Nos apoyamos el uno al otro. Tratamos de no ponernos neuróticos por cosas de la vida diaria, porque es muy fácil seguir ese camino.

<sup>10</sup> En “Changing Models of Parenting in Contemporary Urban Families in Bulgaria” (2010), Nevena Dimova muestra que, en comparación con los modelos familiares de la Bulgaria socialista, el período posterior a 1989 se caracterizó por el surgimiento de modelos competitivos y de igualdad de género dentro de las familias urbanas de aquel país. Dimova identifica la aparición de nuevos modelos de masculinidad —“superhombre”, “pareja igualitaria” y “padre activo”— que los hombres búlgaros asocian con una participación más activa en el espacio privado de la familia. Estos cambios, que Dimova atribuye a la disminución de la accesibilidad a guarderías y jardines de infantes estatales de calidad, junto con el incremento de la exposición a ideologías occidentales de crianza, irónicamente dieron como resultado relaciones de género y patrones de crianza más igualitarios.

La construcción del padre nuevo mediante la afirmación a posibles neurosis y ansiedades, en contraposición a los padres “racionales” y severos del pasado, tenía una prominencia particular en El Condado, donde, durante mi trabajo de campo, los padres expresaban preocupación ante la situación económica y política del país. Estos padres se preocupaban, a veces sin cesar, por el rumbo que podrían tomar las vidas de sus hijos, por las adicciones y las malas influencias, por posibles problemas de aprendizaje y conducta, por el crimen y la violencia callejera. Las concepciones de la crianza adecuada eran importantes procesos de construcción de nuevos tipos de personas —y una nueva masculinidad— a través de un lenguaje medicalizado aplicado a las esferas doméstica y pública, y no solo a los encuentros clínicos privados. Al igual que las madres, pero quizás de forma aún más explícita, a los padres les gustaba reflexionar acerca de sus prácticas de crianza; seguían los hitos del desarrollo de sus hijos y participaban en conversaciones sobre temas relacionados con la paternidad y la masculinidad.

En El Condado, los padres evaluaban este rol del “padre nuevo” en función de la aptitud emocional, la capacidad de un hombre para leer y narrar los mundos interiores de sus hijos y, como aseguraban algunos de estos hombres, de hacerlo mejor que sus parejas. En última instancia, se permitía la existencia de este nuevo patriarcado precisamente por la rareza o singularidad que se atribuía a aquellos hombres que, a diferencia de los modelos patriarcales dominantes, no solo eran capaces de descubrir la complejidad de sus hijos y de sí mismos, sino de hacerlo aún mejor que las madres. Una charla con Omar Tartak y su amigo Manolo Lastra, padre divorciado de dos niños y miembro de una importante familia de la política puertorriqueña, fue una lección sobre la manera en que este nuevo rol de los padres se forjaba como una masculinidad superior no solo a las tradicionales, sino también a la maternidad contemporánea:

Omar Tartak: Somos *nenes-nenas* [niños afeminados]. Si pensamos en la generación de nuestros padres, esa generación que creció en los años 60 y 70, ¿cuál era su forma de vincularse? Embriagarse, jugar al

golf. Conversaban sobre deportes o trabajo o política. Era muy distinto a las charlas que tenemos hoy. Los sábados a la mañana nos juntamos en los patios de juegos, en Kasalta, o en los partidos de fútbol. Hablamos de nuestros hijos, nuestras preocupaciones.

Manolo Lastra: Mi exesposa perdía la paciencia con las niñas, las obligaba a ir a bañarse, les gritaba en el auto. Aunque la amaba, me di cuenta de que esta situación no era saludable para mis hijas. Cuando nos separamos, lo primero que hice fue obtener la custodia total, al menos hasta que ella hiciera un tratamiento para manejar la ira, algo que está haciendo ahora.

Aunque los estudios feministas tienden a asociar al progenitor con la madre, en esta etnografía, los datos me llevaron a desconectar esa asociación desde un principio; la crianza de imperios era posible en gran parte debido a la disociación intensificada entre “criar” y “maternar”, y la masculinización del progenitor-sujeto. El “padre nuevo” ofrecía una narrativa revisionista sobre el patriarcado y asignaba un carácter moderno y cosmopolita a los nodos de urbanismo centrados en la infancia. Las expresiones públicas de la paternidad, muchísimo más que las de la maternidad, dejaban grabadas jerarquías con sesgo de clase y raza al considerar tácitamente que estos padres tan elogiados, blancos y pudientes, en realidad estaban reparando lo que habían creado otros padres, no blancos y pobres, pero también de generaciones anteriores: una delegación de hombres irresponsables, inactivos, y que estaban ausentes emocional o físicamente de la vida de sus hijos.

Fernando Coutinho Leite, un arquitecto y residente de Ipanema de poco menos de cincuenta años, tiene una apariencia modesta y un aire a intelectual. Junto con Gabriela Braga Vellozo, su esposa desde hacía casi veinte años, eran padres de Isadora, una niña que tenía unos diez años cuando la conocí en 2013. En una de las muchas ocasiones en las que me invitaron a su casa, y después de mostrarme los proyectos artísticos de Isadora y su tarea escrita en mandarín, Fernando comentó: “Siempre quise tener una familia. Pasamos diez años casados antes de ser padres. Para ese momento, Gabriela estaba



llegando a lo que podríamos pensar como un límite biológico para tener hijos y...”. Gabriela interrumpió: “Incluso en aquel momento, con casi treinta y cuatro años, no me emocionaba mucho la idea de ser madre. En realidad, el que tenía ese instinto era Fernando”. Tanto Gabriela como Fernando consideraban que él era el padre más involucrado, pero también el más ansioso.

Fernando: Simplemente advierto todo lo que sucede con Isadora. Fui el primero que notó su ansiedad a la hora de relacionarse con sus compañeros, por ejemplo. Va a terapia una vez por semana, y a veces los tres vamos juntos. Para mí, hasta las cosas más pequeñas hacen que pase todo el día obsesionándome. No puedo dejar de pensar en eso. ¡Ahora me da ansiedad su ansiedad! [risas].

Gabriela: Por favor, ¿qué vas a hacer, Fernando? ¡No puedes cargar la ansiedad de Isadora, la de Brasil y la de todo el mundo sobre tus hombros! [risas].

Aunque la mayoría de los padres y madres de Ipanema y El Condado se preocupaban por ser capaces de traducir los mundos interiores de sus propios hijos, esto parecía tener una importancia especial para los padres. Estas traducciones extremas de los mundos interiores de los niños, como formas de corporización mediante terceros (Merleau-Ponty, 2004; Rouse, 2004), volvían difusos los límites entre padre e hijo en un intento de hacer que al mundo le resultaran indescifrables los valores e identidades de cada uno. La percepción y la realidad de una crisis nacional contribuían a eviscerar y reformular estas formas de sociabilidad emocional y autoconcepto, así como el rol del padre nuevo. Esto no quiere decir que el “padre nuevo” sea una figura única en la historia o una forma de género más progresista, sino que la abyección activa y performativa de una masculinidad tóxica —atribuida de forma más explícita a generaciones pasadas— se convierte en una sociabilidad blanca y de élite en la crianza de imperios. Este padre nuevo, y el capital social que esta subjetividad colectiva propicia, requiere el cultivo de divisas de interioridad reconocibles y demostrables.

“Hoy en día, los padres que poseen un capital cultural mayor también entienden la importancia de estar con sus hijos, de dedicar tiempo a sus hijos”, observó Gabriela. Y Fernando agregó: “Es importante no ser ese padre distante, formal, severo o directamente ausente. Aquí en Ipanema, como hay un nivel cultural y de conocimiento del mundo más alto, los padres ya entienden esta necesidad de estar presentes. Antes, la relación de un padre con sus hijos estaba muy entrelazada con el matrimonio. Eso cambió”.

Fernando estaba convencido de la complejidad de su hija, y creía que tal complejidad justificaba sus propias ansiedades parentales y requería el cultivo de su propio mundo interior: “Debido a su complejidad, me veo forzado a reflexionar sobre cada decisión que tomo. Si no hay tiempo para reflexionar como preparación para algo, hago la reflexión luego. Isadora puede ser desafiante. No es una niña simple [*criança simple*]”.<sup>11</sup> El comentario de Fernando sobre Isadora, a pesar de estar presentado como preocupación, escondía algo de orgullo:

Quando Isadora tenía solo tres años, dijo: “Papá, tú eres el león. Mamá, tú eres la leona”. Y le pregunté: “Y tú, Isadora, ¿quién eres?”. Desde luego, pensé que diría: “Yo soy el cachorro”, ¿no? Respondió: “Soy la dueña del zoológico”. Tiene la necesidad de estar a cargo, tomar decisiones, hacer que se sienta su presencia.

Mientras que un comentario de este estilo podría insinuar, a primera vista, una preocupación por el comportamiento del niño o la niña, empecé a identificar un patrón bastante consistente entre los padres de clase alta de Ipanema y El Condado: había una tendencia, un deseo tácito, de ver a las niñas como complicadas, testarudas y tenaces

<sup>11</sup> Los adultos de diferentes clases sociales se relacionan con sus hijos desde expectativas moldeadas tanto por las circunstancias que los rodean como por los roles sociales adultos que visualizan para el futuro. Según Diana Hoffman (2013), mientras que en el Norte Global la buena crianza se convirtió en un conjunto de habilidades que hay que aprender, y la relación entre padres e hijos implica dominar el conocimiento experto, en el Sur Global las biografías individuales de los padres reflejan ansiedades acerca de la identidad en relación con configuraciones de clase y raza asociadas con nociones de merecimiento, ciudadanía y cosmopolitismo.

y a los niños, como buenos, relajados y tranquilos. Al crecer, un niño tranquilo supuestamente se convertiría en un hombre con la inteligencia emocional y la sensibilidad asociadas a nuevas formas de masculinidad, las cuales se relacionan con espacios socialmente “progresistas”, pero también con ambientes de la clase alta blanca, como Ipanema y El Condado. De manera similar, una niña tenaz tendría más éxito en el ámbito profesional y se alejaría de formas de domesticidad tradicionales y con sesgo de género.

### ***Milagros emprendedores***

Para las élites y los individuos a los que consideraban personas sencillas, en El Condado, y con quienes compartían una *afinidad*, en Ipanema, el lenguaje en torno al valor de lo inmateral —de sensibilidades orientalistas y nuevas masculinidades— en realidad se extendía al contexto del emprendimiento. En lugar de estar asociado, como es habitual, a la riqueza financiera o los personajes corporativos, el emprendimiento en El Condado e Ipanema se valía del lenguaje de la epifanía personal y los milagros. Las narrativas sobre el éxito profesional de Camila Sandoval y Raquel Cohen en El Condado, y de Silvana Villela Mattos en Ipanema, parecían casi un género literario con su propio arco narrativo; en vez de describir un proyecto capitalista, inspiraban el lenguaje de la serendipia, los milagros y la manifestación de los deseos personales. De hecho, este lenguaje de la “manifestación”, en cuanto habilidad o intuición que surgía del compromiso con la autoconciencia y el dominio de una combinación de lógicas psicológicas y espirituales, también representaba la manera en que las divisas de interioridad también operaban en nombre de la productividad económica y la economía moral de la riqueza.

Cuando conocí a Camila en El Condado durante el verano de 2014, era una mujer de más de cincuenta años, recientemente divorciada y que vivía sola, después de que su hija se mudara a Estados Unidos para estudiar en una prestigiosa universidad de artes

liberales. Las dos pasiones declaradas de Camila eran el cine y el chocolate. Cuando los viajes exigidos por las producciones cinematográficas se volvieron incompatibles con el cronograma de su hija, Camila reorientó su energía a su otra pasión: el chocolate. Cuenta la historia que, durante un viaje a París a los veinte años, después de salir del Musée d'Orsay, Camila caminaba junto al Sena en dirección al barrio de Saint Germain cuando “miró por la ventana de una *boutique* tenuemente iluminada”. Un hombre de traje y guantes de seda sujetaba algo con delicadeza. “Seguro es una joyería”, pensó Camila. Pero luego se dio cuenta de que lo que el hombre acomodaba detrás de la vitrina de vidrio, de forma tan sensual, eran chocolates. Camila ingresó a la tienda “en trance”, como ella misma describió la experiencia, y probó una pieza tras otra del costoso chocolate, hasta que “se enamoró” de Le Bombom Chocolaterie. Desde ese momento, todas las veces que visitó París durante los veinte años siguientes, regresaba con chocolates de Le Bombom como *souvenirs*. Una tarde, poco después de verse obligada a abandonar su carrera en el mundo del cine, Camila estaba reflexionando acerca de sus pasiones y recordó los chocolates franceses. Impulsivamente, escribió a mano una carta de tres páginas dirigida al chocolatero y dueño de Le Bombom, describiendo su experiencia visceral con aquellos chocolates. Quería hacerle una propuesta de negocios: abrir una sucursal de Le Bombom Chocolaterie en El Condado. En esa época, había pocas franquicias fuera de París. Unas semanas más tarde, oyó el zumbido de la máquina de fax y simplemente lo supo: “Es de Monsieur Georges, de Le Bombom”, le dijo a quien era su marido en aquel entonces. En efecto, el dueño le había respondido y estaba dispuesto a reunirse con ella para hablar del plan de negocios. La semana siguiente, Camila viajó a París, hizo los trámites y pasó a formar parte de un grupo internacional de chocolateros. Le Bombom, una habitación de iluminación tenue donde los chocolates se encerraban detrás de capas de vidrio y la palabra “*degouter*” se usaba libremente, no tardaría en convertirse en uno de los espacios principales de socialización de las clases altas del barrio.

Casi veinte años después, estaba entrevistando a Camila en su boutique de chocolates de alta categoría en El Condado y atravesando una experiencia visceral similar a la que ella probablemente había tenido en París décadas atrás. Durante la entrevista, el asistente de Camila, un argentino alto y distinguido que me hacía acordar a Alfred, el mayordomo de Batman, trajo una pequeña y elaborada bandeja de plata con dos chocolates: uno con nuez tostada y el otro con ron puertorriqueño, una “adaptación para el paladar de Puerto Rico”, como explicó Camila. “Primero vas a comer el de nuez, en dos bocados, probándolo con la punta de la lengua antes de morderlo”, indicó. Nunca había comido chocolate con tanta intencionalidad (o con tanta timidez). Después de comenzar nuestra entrevista formal, estaba por agarrar el segundo chocolate cuando Camila me detuvo: “Este te lo vas a poner en la boca, pero no lo muerdas. Tienes que esperar a que se abra y... se derrita... allí”. No pude disfrutar estos chocolates tanto como pensé que debería, pero sí experimenté una suerte de momento bourdieusiano: sentí que había ciertos conocimientos que se suponía que debía tener, pero también que no podía saborear lo que se suponía que tenía que saborear. No lograba que todos mis sentidos estuvieran en sintonía con la experiencia.<sup>12</sup> Camila procedió a describir su emprendimiento como la culminación de algo que, simplemente, estaba “destinado a ser”.

Raquel Cohen, otra residente de El Condado que provenía de una importante familia de banqueros puertorriqueños, había participado en la fundación filantrópica de su familia durante muchos años. Carlos Varela, el padre que dibujó un mapa de la crianza de El Condado en una servilleta en Kasalta, era el marido de Raquel. Después de embarcarse sin éxito en diferentes iniciativas corporativas, y luego

<sup>12</sup> En *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto* (1984), Pierre Bourdieu muestra cómo los juicios sobre el gusto se relacionan con la posición social y son en sí mismos actos de posicionamiento social. Bourdieu resalta las distinciones de clase entre gustos que se internalizan a través de la socialización en la niñez en oposición a aquellas que deben aprenderse más adelante, y muestra que la apariencia de naturalidad es un elemento crítico de estatus correspondiente a una práctica.

del nacimiento de su hijo, la pareja se dio cuenta de que tenían que encontrar “maneras de mejorar la vida de las familias pobres de la isla”. Viajaron a Berlín, Buenos Aires, Madrid y varias ciudades de Estados Unidos en busca de ideas que pudieran adaptar a Puerto Rico. Imitando los espacios amplios de las oficinas de Silicon Valley, decidieron establecer un laboratorio de ideas en una de las áreas cada vez más gentrificadas de Santurce y redactar una declaración de objetivos:

Somos padres y profesionales de distintos campos. Nos tomamos en serio el bienestar de los niños en nuestra isla. Esperamos que este foro nos permita reunir información, canalizar asuntos, desarrollar iniciativas y alianzas que mejoren la vida de nuestras familias y creen una comunidad que se enfoque en proporcionar los recursos y el amor que cada niño necesita en Puerto Rico para tener un desarrollo saludable.

Además de explicar el origen de su consultora como un “milagro” u obra del “destino”, Carlos y Raquel también lo concebían como una vocación personal. Explicaron que, aunque podrían haberse quedado en Estados Unidos después de graduarse de sus respectivos programas en la Ivy League, decidieron, en cambio, aplicar lo que habían aprendido “para beneficio de Puerto Rico”. Le pregunté a Raquel qué habían aprendido, y respondió:

Que lo que necesitamos como pueblo es creer en el poder de nuestra mente, nuestras intenciones. Se nos ha hecho creer que no podemos lograr cosas por nuestra cuenta, sin distintos tipos de intervención del gobierno. Vemos esta crisis como una oportunidad para obligarnos a cambiar esa mentalidad.

Carla Freeman (2014) observa que, mientras que, en otras épocas, el emprendimiento era un mecanismo de supervivencia para los pobres, ahora representa tanto un mandato como el impulso de una forma alternativa de respetabilidad en la clase media. Una característica especialmente fascinante de la movilidad ascendente de estas tradiciones duraderas, que Freeman advierte en el caso de Barbados, es que el eje de estas prácticas flexibles y habilidosas se halla en

[...] la creciente significación del afecto como sitio de trabajo e intercambio, ya sea íntimo, introspectivo, o público y basado en el mercado. Las preguntas —¿quién soy en el mundo? ¿Cómo quiero vivir y sentir?— se articulaban de formas nuevas que estaban entrelazadas con una ética emprendedora general y un espíritu neoliberal. (p. 5)

Las dimensiones emprendedoras y, a la vez, terapéuticas de tales proyectos también eran inconfundibles en los casos de Raquel y Camila, así como de otros padres de clase alta en Ipanema y El Condado. Sin importar cuáles fueran los componentes específicos de los respectivos proyectos, el foco en el negocio siempre se describía en términos de atributos no materiales (¿inmateriales?): la realización personal, el destino, un camino de vida, una misión espiritual, una búsqueda continua de la pasión (por lo general elusiva). Esto era particularmente extraordinario dado el contexto nacional de incertidumbre económica que caracterizaba tanto a Brasil como a Puerto Rico.

Hacia el final de mi trabajo de campo en Ipanema, Silvana Villela Mattos, una de las madres que conocí en un patio de juegos en la playa, había desarrollado un grupo sin fines de lucro cuya meta principal era poner un fin a la publicidad comercial dirigida a los niños, y urgir a las familias a rechazar la presión de presentar marcas de renombre a sus hijos. “Brindamos apoyo a los padres que quieren luchar contra las presiones que convierten a los niños y adultos jóvenes en consumidores”, explicó Silvana. “Hay una *lógica consumista* que afecta el desarrollo físico, cognitivo y emocional de los niños. Tanto la obesidad infantil como el alcohol, los cigarrillos y la sexualización de la infancia se relacionan con esto. Los niños de las comunidades terminan viendo el *shopping* [centro comercial] como principal fuente de entretenimiento. ¡Es tan perturbador!”

Si bien algunas campañas a favor de una “infancia libre de comerciales” inspiradas por Estados Unidos habían llegado a Brasil a finales de la década de 1990, incluyendo la organización de un foro en San Pablo a comienzos del siglo XXI, estas iniciativas habían adquirido mayor protagonismo en la vida de Silvana desde su “año

sabático”, como llamaba al año que dedicó casi exclusivamente a hallar su verdadera vocación. Identificó un momento clave como su epifanía:

Fui a una conferencia sobre obesidad infantil y ese fue el momento determinante que me cambió la vida. Ahí fue cuando me comprometí en serio a concebir estas pasiones de forma holística. Cómo se relacionaban el consumo, el medioambiente, la crianza e incluso la filosofía oriental, que mi marido y yo habíamos practicado por varios años. Después de la conferencia, le dije [a la oradora, que también era una madre de Ipanema]: “Carla, es esto, jesta es mi vocación!”. Y me dijo: “Te apoyo totalmente”. Fue un milagro.

A lo largo de ese año sabático, Silvana organizó debates en la librería más grande del barrio y recibió a grupos de padres en su casa para hablar del tema de la obesidad infantil. Junto con un grupo de otros padres de Ipanema, Silvana celebraba días de “juego, no consumo” y denunciaba que el consumo infantil representaba una amenaza a la sustentabilidad y el medioambiente.<sup>13</sup>

Las historias de milagros emprendedores y las nuevas imágenes paternas eran maneras de enfocar la clase y la raza producidas en las intersecciones entre lo económico y lo afectivo, lo material y lo subjetivo. Sin embargo, quiero llevar esta perspectiva un paso más allá para resaltar la razón por la cual la clase “funcionaba” para las élites latinoamericanas y caribeñas cuando se la reafirmaba como “(in)material”; es decir, cuando la clase se abordaba como algo que literalmente no importaba o no tenía relevancia frente a lo que era verdaderamente importante: los proyectos metafísicos, emotivos y espirituales posibilitados por el liberalismo. Desarticular la significación de la presunta (in)materialidad de la clase, fuertemente asociada con volverse y ser madres y padres, nos permite ver que la

<sup>13</sup> El 4 de abril de 2014, el Consejo Nacional de Derechos del Niño y del Adolescente de Brasil publicó la Resolución 163, que vuelve abusiva e ilegal cualquier campaña de *marketing* dirigida a niños que busque llevarlos a consumir algún producto o servicio, lo que aclaró las leyes existentes.



estética del mundo interior podría arrojar luz sobre la manera en que la blanquitud, una formación racial elusiva, se produce y circula en América Latina y el Caribe. Esta blanquitud operaba como una tendencia a psicologizar lo social y hacer que los mundos interiores se volvieran fuentes más legítimas de autonomía, a expensas de las condiciones materiales. Que todo el mundo tuviera igual acceso a los mundos interiores, o al menos demostrara el mismo interés por el cultivo de estos, ganó gran aceptabilidad en un clima nacional caracterizado por duras medidas de austeridad y crisis de soberanía.

La crianza de imperios permitía que los individuos moldearan un espacio de interioridad reflexiva para sí mismos. Las divisas de interioridad abarcaban las enseñanzas plurales, las señales y los recordatorios de otros (incluyendo pedagogías prolíficas de la crianza y experiencia científica) más allá de las fronteras de una mismidad individual.

### **Conclusión: divisas de interioridad, austeridad y blanquitud**

El mundo de la interioridad de las clases altas en Ipanema y El Condado, a diferencia de los mundos interiores fomentados por los evangelios de prosperidad de las clases trabajadoras de Brasil y Puerto Rico, por ejemplo, dependía de un tipo particular de austeridad: la austeridad se convirtió en una forma de subjetividad que, en realidad, solo los ricos podían corporizar y reivindicar, dado que una precondición de tal austeridad era, precisamente, la riqueza. Mientras que, en las últimas décadas, las clases bajas brasileñas y puertorriqueñas habían pasado del catolicismo al pentecostalismo y a otras religiones evangélicas, en busca de resultados materiales inmediatos, las clases altas, que gozan de seguridad financiera y pueden pasar más tiempo esperando que la meditación y el cultivo personal rindan frutos, vienen acumulando cada vez más divisas de interioridad que les permiten obtener satisfacción a partir del “camino”,

las intenciones y el propio esfuerzo.<sup>14</sup> El proceso de acumulación de estas divisas —y lo que se percibe como su falta de dogmatismo, respeto por la naturaleza y confianza general en la ciencia (o, al menos, el no depender de la fe)— emerge como un método nuevo para lidiar con la violencia, el miedo y la corrupción, adjudicando a los individuos la responsabilidad por las relaciones pacíficas y la calidad de vida en general. La compasión, con toda su autenticidad, se convierte en un modo de vida.

En esta búsqueda de capital de interioridad, había que demostrar que el autocontrol o la abstinencia del consumo ostentoso eran, en efecto, *una elección*; no el resultado de una carencia material, sino todo lo contrario: una abundancia de recursos materiales que las personas eligen no exhibir, al menos no de forma explícita o mediante indicios convencionales de consumo, en la esfera pública. Si, en Ipanema y El Condado, las actitudes progresistas se asociaban con estas subjetividades de la austeridad de las clases altas y medias-altas, las clases trabajadoras, por su parte, se percibían como retrógradas y superficiales, de manera tácita o implícita. Las formas contemporáneas de autoconciencia no eran muy útiles para desarticular esta situación; más bien, esta insistencia en la autoconciencia hacía retroceder lo que, de otro modo, podrían haber sido conversaciones reales sobre la raza, la clase y la desigualdad.

Bruna Alves Teixeira, parte de un grupo de residentes de Ipanema cuya riqueza reflejaba una extraordinaria movilidad social a través de la educación, iniciativas de asistencia social y el matrimonio, demostraba que los ricos en general proyectaban una falta de profundidad interna sobre los pobres. Parte de la socialización de Bruna al integrarse a la riqueza de Ipanema implicó transformar expresiones explícitas de repugnancia respecto de los cuerpos pobres y de piel oscura en un lenguaje racial más codificado y neoliberal, similar al

<sup>14</sup> En “Perto da magia, longe da politica”, Reginaldo Prandi (1996) atribuye el alejamiento del catolicismo por parte de las clases bajas a la tendencia a la secularización de la iglesia y la exclusión de los marginados de los proyectos de modernidad de Brasil.

multiculturalismo estadounidense. Aquí rastreo esta transformación mediante un análisis de la “repugnancia” en la historia del parto de Bruna. No me enfoco en la intencionalidad, en el resultado que los individuos podrían esperar de su cultivo del mundo interior, sino en las consecuencias de sus prácticas, intencionales o no, y lo que las élites perpetúan al orientarse hacia el yo.

De los efectos negativos, el desprecio es un indicador extremadamente popular de la interfaz entre lo personal y lo social; al igual que la repugnancia que a veces acarrea, parece personal y visceral, e invoca sentimientos colectivos, dado que los individuos con procedencias sociales similares podrían compartir una relación con el objeto de desprecio. Bruna describió el día en que su doctora le dijo que debía hacerse una cesárea de emergencia y que el proceso debería realizarse en el hospital público municipal, en lugar de en un hospital privado, como ella esperaba:

Llegamos al Perinatal [hospital municipal] y había un grupo de negros que tenían un olor muy, muy fuerte [*um grupo de negros que tinha um cheiro super forte, super*]. Y las mujeres embarazadas, tenemos ese olfato poderoso. Miré a mi esposo. “Mauricio, no quiero tener a mi hijo aquí”. Empecé a llorar ahí mismo, en la sala de maternidad. Cuando llegó la doctora, vio que estaba llorando, histérica, con la bata mojada por las lágrimas. “¿Qué sucede?”. “No quiero tener a mi hijo aquí”. “¿Dónde quieres tenerlo?”. “En el Casa de São Jose [hospital privado]”. “¿Por qué?”. “No lo sé. No quiero tener a mi hijo aquí”. Se enojó muchísimo conmigo y me lo dijo después. Trasladó todo el equipo de parto al São Jose, y parecía un funeral, no un nacimiento. En ese momento no pude expresar una razón, el olor, el ruido. En retrospectiva, sé que lo que pasó es que yo quería que mi hijo naciera en un mundo agradable, bello y que oliera bien.

La narrativa visceral de Bruna era una excepción entre las que había escuchado de otros padres de clase alta de Ipanema y El Condaço, cuyo rechazo de las personas negras era mucho más indirecto. La repugnancia depende de la proximidad (Skeggs, 2004); cuando se

desafían las fronteras espaciales o legales entre grupos raciales o sociales, la jerarquía social encuentra otras maneras de expresarse, incluyendo el olor.<sup>15</sup> La clase y la raza pocas veces se invocaban de forma tan explícita en las expresiones de repugnancia como en el caso de Bruna. Esto no solo representaba una relación, marcada por sesgo de clase, con lo estético —similar al “gusto” de Bourdieu—, sino un respaldo autorizado moralmente (y moral) de la blanquitud a través de la crianza. Algo implícito en la declaración de Bruna era un reconocimiento de (y horror ante) la posibilidad de que ella —o, más precisamente, el niño al que estaba por parir— pudiera ser como todos esos cuerpos oscuros que olían mal.

Lo más llamativo, en contraste con otros padres de Ipanema y El Condado, fue la alusión explícita de Bruna a la negritud; mientras que otros padres, bajo presión, abordaban la raza con guantes blancos y narrativas neoliberales de diversidad e inclusión, Bruna quería ahondar en la complejidad del racismo de maneras que eran tan ofensivas como genuinas y sin filtro. Irónicamente, en el caso de Bruna, la falta de un mundo interior que pudiera considerarse refinado según los estándares de la crianza en Ipanema daba lugar a una sinceridad racial poco habitual. Bruna era única en sus expresiones de racismo sin filtro, por lo que la decisión de usar esta viñeta para presentar la sección del capítulo debe ser explicada en función de lo que observé como un objetivo importante, aunque tácito, de la blanquitud en América Latina: a las élites de El Condado e Ipanema, incluyendo la doctora brasileña de Bruna, la horrorizaría su referencia explícita a los cuerpos negros en relación con un *cheiro* (olor feo), o directamente que mencionara a esas personas. Es irónico que, tanto en Puerto Rico como en Brasil, Bruna fuera probablemente la

<sup>15</sup> En “Disgusted Subjects: The Making of Middle-Class Identities”, Stephanie Lawler (2005) expone cómo las expresiones de repugnancia dentro de la clase media son, en realidad, violaciones percibidas del “gusto”. Como muestra Lawler, la repugnancia es una emoción poco explorada; mientras que las dimensiones del gusto que presentan sesgos de clase son objeto de numerosos debates, se presta poca atención a la repugnancia que despiertan aquellos casos en los que se considera que el “buen” gusto fue violado.

única entrevistada, que de hecho interactuaba con la raza, que veía el racismo como algo que no podía ignorar. Bruna, que reflexionaba profundamente acerca de su propio racismo, al punto de aceptar e incluso buscar la incomodidad personal, parecía valorar nuestras entrevistas formales y conversaciones casuales como oportunidades para trabajar sobre algo que le producía un enorme conflicto, y que podía sentir que afectaba la manera en que criaba a su hijo.

Durante una de mis muchas entrevistas grabadas con Bruna, le hice una pregunta general sobre las aspiraciones que tenía para su hijo. En muchos casos, se trataba de una especie de pregunta que hacía “sentir bien” a los padres; les permitía alardear de las distintas cualidades positivas que admiraban, incluyendo “tener un trabajo que los apasione”, “ser un buen ser humano”, “tener la oportunidad de conocer el mundo y viajar”, o alguna variación de esas respuestas. Bruna, en cambio, respondió:

Escúchame, Ana. Yo soy muy racista. Y sufro mucho a causa de eso. No quiero que mi hijo pase por lo mismo. A mi padre no le agradaban los negros. Las mujeres negras bellas, sí [*neguinhas gostosas, sim, né*]. Es muy difícil para mí sacarme de encima la forma en que fui criada. Veo a un tipo negro [*um neguinho*] en la calle y ya [hace un gesto de alejarse, aferrando una cartera]. Es miedo. Es prejuicio. Es comportarse como una persona loca [*uma coisa de louco*]. ¿Cómo me puede agradar algo que me enseñaron a detestar? [llorando]. Te cuento todo esto porque no me juzgas, aunque ya lo había puesto en palabras. Luego de reconocer que soy prejuiciosa, ¿cómo hago para cambiarlo? No quiero cambiarlo. Porque no quiero admitirlo frente a nadie más. Solo quiero mantenerlo oculto dentro mío. No quiero que mi hijo sea así, que tenga esto adentro.

Dada la fluencia de algunos padres de la élite liberal de Ipanema, Bruna se sentía sola en su racismo contra las personas negras y en la crudeza de sus sentimientos. Esta soledad, esta culpa y estos sentimientos racistas ocultos llevaron a Bruna a ubicar el racismo en el ámbito del “yo”, lejos de las instituciones y estructuras colectivas.

Alrededor de un año después de nuestro primer encuentro, Bruna, que se había descripto como “morena”, declaró que era “nieta de negros”.<sup>16</sup> Al advertir mi confusión, explicó: “Mi abuelo era negro y mi abuela tenía raíces coreanas”. Al principio fue difícil entender si Bruna estaba invocando una versión modificada de la mitología de la democracia racial, por la cual la mayoría de los entrevistados se consideraban “mezcla”. Bruna tenía cabello negro lacio y el *bronceado* permanente que compartían casi todos los padres que conocí. En Estados Unidos o Europa, Bruna podría haber sido considerada italiana o griega. Su autopercepción racial conformaba lo que Patricia de Santana Pinho (2009) llama, en un contexto diferente, “blanca, pero no del todo”.

Bruna había logrado una notable movilidad ascendente, como una mujer oriunda de un sector de clase trabajadora que se había casado con alguien de una familia rica de Ipanema (capítulo “La familia extensa”); quizás no temía la complejidad de la raza en parte debido a su propio desplazamiento y emplazamiento. Era una de las pocas residentes de Ipanema capaces de explorar su propio racismo contra las personas negras de una manera más relacionada con la sustancia que con la forma; para ella, no se trataba solo de una estrategia cosmopolita, de la automodelación liberal o de aprender un vocabulario socialmente aceptable, al menos en un principio. Para Bruna, Ipanema era un lugar violento, y su propia blanquitud era inestable y se veía profundamente desafiada en interacciones sociales con padres que tenían niveles más altos de capital social y cultural en el barrio.

<sup>16</sup> “Moreno” es un término que los blancos usan todo el tiempo para describir tanto a los blancos bronceados o de pelo oscuro como a algunas personas no blancas en Ipanema. Elogiado por Gilberto Freyre en relación con una categoría racial intermedia que se encuentra en presunta expansión, el término “moreno” era usado originalmente por los españoles para describir a los moros “trigueños” (Santana Pinho, 2009, p. 46). Mientras que, en otros países de América Latina, como Puerto Rico, “moreno” es un término de clase y raza que a veces se emplea para hacer referencia a negros de clase alta, en Brasil representa una gran variedad de colores de piel, desde el negro más oscuro a morochos de piel clara.

Mis conversaciones con Bruna se volvieron más profundas de cierta forma, pero entre 2015 y 2016, la sinceridad racial se había perdido; abordaba la complejidad de la raza con la misma domesticación de los guantes blancos de otros padres de clase alta en Brasil y Puerto Rico: una perspectiva nueva y más modulada sobre la raza, similar a la que abunda en la crianza de imperios, entró en escena. Al igual que otros padres brasileños en Ipanema, pasó a enfocarse en enseñar la “fluencia racial” a su hijo, algo que podía existir, y muchas veces lo hacía, separado de las prácticas antirracistas, y que se convirtió en un elemento central de la crianza infantil y preocupaciones educativas de Bruna.<sup>17</sup> Instada por su jefe en Petrobras, Bruna había comenzado un *coaching* de vida, y me mostró un meme que había descargado de la página de Facebook de su *coach*: “¿Crisis? Oímos hablar de ella, pero decidimos no participar. ¡Gracias!”.

Le pregunté por qué pensaba que su *coach* de vida había compartido ese meme. “Porque estaba tan abrumada por mis propios prejuicios, como te conté. Pero eso no va a cambiar, así como la situación del país no va a cambiar. Lo único que podemos hacer es elegir a dónde dirigir nuestra energía, en qué nos enfocamos. Quiero enfocarme en crecer como ser humano y comprender mejor mis propios esquemas internos, qué es lo que me impide lograr todas mis metas. Esa es la lección que quiero pasar a mi hijo”. Un énfasis neoliberal sobre la mejora personal eclipsó cualquier gramática de la explotación con el uso del lenguaje de la psicología individual, de forma tal que elementos específicos definidos como horrorosos o repulsivos empezaron a asociarse con poblaciones

<sup>17</sup> La fluencia racial es un término que compara el manejo de símbolos raciales con la manera en que los humanos desarrollan el lenguaje; en el estudio de Hordge-Freeman, este concepto busca responder cómo la socialización enseña a los afro-brasileños (de Bahía) a confrontar su posición dentro de un sistema racializado con estrategias creativas que pueden gestionar, reforzar y refutar su ubicación en el orden racial. Así, la fluencia racial se trata “tanto de las diversas estrategias que usan las personas para identificar y manejar situaciones raciales como de una forma de reflejar las distintas maneras en que las personas se definen a sí mismas y a los demás” (2015, p. 138).

que se entendían de manera similar, pero el lenguaje aplicado para abordar asuntos de repugnancia y desprecio racial cambió.<sup>18</sup>

*Figura 4.1. Meme motivacional compartido por coach de vida brasileño en Facebook. Traducción: ¿Crisis? Oímos hablar de ella, pero decidimos no participar. ¡Gracias!*



<sup>18</sup> En "Person and Pyschologization in Brazil: A Study of Moral Regulation", Luis Fernando Dias Duarte (2000) rastrea cómo el rol moral de la persona requiere comprender el proceso de regulación moral que se da entre los miembros de una élite quienes, muchas veces, son en sí mismos reguladores morales. Las regulaciones morales constituyen uno de los mecanismos políticos más estructuradores en la construcción de fronteras sociales y culturales, y delimitan una zona específica de acción dedicada a la construcción de sujetos humanos, es decir, de una o más variedades de personas que se compartan de una manera que se considera apropiada para los perfiles de los colectivos políticos mayores de los que forman parte (como ciudadanos). Dias Duarte sostiene que, en Brasil, la "psicologización" se propone y debate de forma persistente como uno de los criterios para reconocer la "modernidad", la "racionalización", la "civilización" y la "disciplina" (p. 148). En una reexpresión irónica de lo que el académico brasileño Florestan Fernandes llamaba "escravidão dentro dos homens" (esclavitud dentro de los hombres; 1978, p. 92), la divisa de interioridad permitía que las élites de Condado e Ipanema transformaran su blanquitud en algo quizás no intrascendente, pero definitivamente inmaterial. El lenguaje para expresar cualidades interiores, el desarrollo personal y la espiritualidad era prolífico, contaba con bases científicas y calaba hondo en las vidas centradas en los niños de los individuos; en su mundo no existía una forma equivalente, de igual sofisticación y popularidad, para articular ese privilegio racial.



Los individuos no solo se diagnosticaban a sí mismos, a sus hijos y a otras personas con quienes entraban en contacto, sino que también hablaban de los síntomas que afectaban al barrio, la ciudad y el país: insensibilidad emocional, depresión, ansiedad, agresividad, desapego, neurosis, impaciencia. Sin dudas, había instancias en las que los impulsos terapéuticos se frenaban y los diagnósticos se desafiaban, y no todos los padres de Ipanema y El Condado participaban en este cultivo de la interioridad, o no lo hacían en el mismo nivel; sin embargo, la mayoría de los padres que conocí en estos barrios consideraban que estas formas de cultivo del mundo interior eran parte de una interioridad progresista que caracterizaba al liberalismo, la austeridad y la regulación moral.

En barrios progresistas y de élite en América Latina, que se nutrían cada vez más de proyectos de autorrealización justificados moralmente mediante aspiraciones parentales, la idea de que la felicidad debería diseñarse de adentro hacia afuera, y no al revés, adquirió el estatus de truísmo por defecto, similar a los del Norte Global. Bruna terminó aceptando la manera en que su *coach* de vida enmarcaba la felicidad como viaje de autodescubrimiento más que como el derivado natural de la interacción con el mundo, sobre todo el mundo de Brasil durante la crisis. Se trata de una forma de ser feliz que enfatiza la independencia emocional en lugar de la interdependencia necesaria para examinar perspectivas duraderas acerca de la supremacía blanca y la justicia social, a medida que el foco se coloca sobre la búsqueda de una felicidad significativa mediante la exploración del yo, una inmersión en lo más profundo de nuestra alma, y las complejidades y trampas de nuestra propia personalidad. Haciendo uso de un interés recientemente descubierto por el cultivo personal, en vez de su meta original de explorar la justicia racial, Bruna, como otros padres de Ipanema y El Condado, adoptó una forma de crianza soberana basada en cualidades internas y subjetividades de la austeridad. Al igual que las reivindicaciones territoriales ejercidas a través de los nodos de urbanismo centrados en la infancia, la acumulación de divisas de interioridad era un proyecto deliberado que

buscaba preparar a los niños para el cosmopolitismo neoliberal y la reproducción progresista del privilegio blanco en el continente americano, como se muestra en el capítulo “Educar...”



## Educar la blanquitud

### Amistades adultas, desentvolutura social y el privilegio de elegir la raza

Descubrió con un grande alborozo que los hijos no se quieren por  
ser hijos sino por la amistad de la crianza.

Gabriel García Márquez, *El amor en los tiempos del cólera*

Michelle Forastieri, Maru Ramírez de Arellano, Mónica Amador y Alejandra Rodríguez Emma eran residentes de El Condado cuyos hijos iban a la escuela primaria de la Academia del Perpetuo Socorro, en el barrio adyacente de Miramar, Puerto Rico. Esa tarde en particular, cuando fui a Guaynabo para encontrarme con ellas, las cuatro mujeres acababan de terminar un entrenamiento de vóley en el Caparra Country Club. Exceptuando unas pocas interrupciones debido a complicaciones durante el embarazo, períodos de estudio en universidades o posgrados de élite en Estados Unidos, o viajes por vacaciones, estas mujeres jugaban al vóley juntas desde la secundaria. Sus maridos también se habían conocido en la adolescencia o a través de amigos en común durante aquella época.

“¿Sabes cuál es la primera pregunta que los puertorriqueños se hacen unos a otros cuando recién se conocen?” me preguntó el marido de Michelle Forastieri, Guillermo Dávila, cuando se enteró de que estaba entrevistando a algunos padres en la escuela de sus hijos. Sabía la respuesta, por más extraño que parezca, pero aun así él procedió: “[Es] ‘¿A dónde fuiste a la escuela?’. Puedes cruzarte con otros puertorriqueños en Miami, Madrid o China, y eso es lo primero que te preguntan [...] *para ubicarte*. ¿Y sabes qué es lo raro? Con el tiempo, descubres la conexión”. Maru, Mónica, Michelle y Alejandra socializaban con frecuencia; celebraban cumpleaños, graduaciones y aniversarios en las casas de las demás, y cada tanto Mónica y su marido, Jaime Carvajal, las llevaban en yate a la isla-municipio de Culebra, donde la pareja había construido una mansión de fin de semana de tres pisos. Entre los ocho, estos maridos y esposas representaban un puñado de escuelas de élite de Puerto Rico; dos de estas secundarias, la Academia del Perpetuo Socorro y St. John’s School, se encontraban en los barrios de Miramar y El Condado, mientras que el resto —el Colegio San Ignacio y el Colegio Puertorriqueño de Niñas— estaban situados en zonas de clase media-alta de Guaynabo.<sup>1</sup> En todas las conversaciones que tuve con padres de El Condado acerca de las escuelas —a qué secundaria habían ido—, la persona entrevistada siempre quedaba insertada en una maraña de conexiones personales (amistades, mejores amigos, primos, amantes, exparejas) con un universo más amplio de gente a la que yo había conocido, de la que había escuchado hablar, o que había entrevistado.

Si bien los padres de Ipanema también se preocupaban mucho por las escuelas a las que asistían sus hijos, sus propias redes adultas no consistían principalmente en amistades que se remontaban a la escuela secundaria. De hecho, ninguno de los padres que conocí en

<sup>1</sup> A pesar de ser duradero, el estatus de élite de estas escuelas no es estático. A lo largo de las últimas dos décadas, surgieron nuevas escuelas de élite, en particular escuelas internacionales en Brasil y establecimientos privados más seculares en Puerto Rico. Aun así, mientras que el estatus de estas escuelas nuevas debe probarse constantemente, el de las escuelas de élite tradicionales está bien establecido.

Ipanema había ido a las escuelas que eligieron para sus hijos, aunque hubieran crecido en ese barrio en los años 70 y 80. Allí, los padres se conocían “de la playa”, “de la guardería”, “de la academia [gimnasio]” o “de la escuela [a la que iban sus hijos]”; el barrio, en Ipanema, era un denso espacio de rutinas entrecruzadas que no necesariamente estaban mediadas por las escuelas privadas de élite, la mayoría de las cuales ni siquiera se ubicaba dentro de las fronteras oficiales del barrio. Siguiendo el análisis que hace John Scott de las redes sociales, esto significaba que las redes de Ipanema se caracterizaban por la “multiplejidad”—es decir, dependían de la cantidad de roles diferentes por los cuales los individuos se conocían unos a otros—, mientras que las redes de El Condado se definían tanto por la multiplejidad como por la “densidad”, cuántos individuos en una red conocían a todos los demás, y las escuelas conservaban un cierto valor a través de las generaciones.<sup>2</sup>

Aunque las amistades y las escuelas se cruzaban de distintas formas en El Condado y en Ipanema, en ambos barrios las escuelas consolidaban las vidas de los padres y les proporcionaban una rutina, además de una sensación de intimidad y familiaridad, cohesión y solidaridades internas (cf. Elias, 1997). En El Condado, la propia experiencia en la escuela secundaria de los padres continuaba moldeando sus amistades adultas, mientras que en Ipanema, los padres veían a las escuelas de sus *hijos*, que muchas veces no eran las mismas a las que ellos habían ido, como lugares donde podrían interactuar y conocer posibles amigos.

Las escuelas son importantes agentes institucionales en la formación de sujetos nacionales y coloniales en el Sur Global; distintos académicos desarrollaron interesantes análisis acerca del papel de

<sup>2</sup> La identificación de redes sociales y su importancia política y económica están bien documentadas. Lo que no es tan conocido es la manera en que estas redes varían cuando se basan más en amistades que en otros tipos de relaciones (Pahl, 2002, p. 420). Como sostiene Pahl, las relaciones de tipo amistoso tienen más probabilidades que otras redes de proporcionar la base de una confianza duradera y, por lo tanto, es imperativo ver la amistad como una poderosa forma de pagamento social.

los planes de estudios, la cultura estudiantil, las políticas educativas y el liderazgo escolar en el proceso de elaboración de subjetividades coloniales y nacionales (por ejemplo, Dávila, 2003; cf. Maxwell y Aggleton, 2016). Sin embargo, si concebimos la crianza en las élites como una formación imperial estadounidense en el continente americano, es imprescindible desentrañar la manera en que los padres de clase alta se vuelven omnipresentes en el funcionamiento diario, los objetivos pedagógicos y la reconfiguración ideológica de la educación y sus consecuencias.

De forma similar a las clases medias y altas de otras partes del mundo, la elección de escuela en Ipanema y El Condado indicaba inclinaciones políticas, aspiraciones, y afiliaciones nacionales y transnacionales que revelaban divisiones y heterogeneidad dentro de las élites. Esta elección importaba no solo por los beneficios cruciales de las posiciones de clase particulares que podían conferir las escuelas, sino porque las distinciones de clase se enredaban con distinciones morales acerca del valor relativo de las personas, de forma explícita en términos de clase e implícita en términos de raza, y las definiciones enfrentadas de una buena vida que podrían forjarse y preservarse. Las marcas de distinción nunca eran estáticas, ni tampoco pertenecían exclusivamente a una élite; por lo tanto, se gastaba un nivel considerable de energía configurando y reconfigurando el capital cultural y simbólico, muchas veces de maneras que podían ser contradictorias (cf. Bourdieu, 1977).

Las amistades adultas tenían un rol importante en el proceso mediante el cual los padres de Ipanema y El Condado elegían las escuelas para sus hijos y se relacionaban con recuerdos de su propia educación. Las escuelas eran prácticas de reconocimiento dentro de redes de parentesco que abordaban determinadas escuelas privadas de élite como ambientes conocidos y familiares, y espacios de (re) socialización para niños y adultos. Mientras que la mayoría de la bibliografía sobre el desarrollo en el campo de la psicología y la cultura popular (y los modelos de vida) se enfocan en la adolescencia como el período más veloz y activo de desarrollo identitario, en la adultez se

produce una inversión igual de poderosa en la identidad —una “identidad adulta”— en torno a ideas sobre la crianza (cf. Grusec, 2011). En definitiva, la elección de escuela señalaba la ambivalencia inherente que la clase media-alta de Ipanema y El Condado albergaba respecto de la desigualdad, y una valoración global relativamente nueva, aunque muchas veces retórica, de la “diversidad” y la “inclusión”.

Las escuelas permitían un registro profundamente moralizante que enfatizaba tanto la biografía individual como las historias colectivas. Sin importar cuál fuera el impulso detrás de la elección de escuela, en última instancia los padres de ambos barrios consideraban que estas instituciones representaban uno de los principales sitios de construcción de un sujeto moral soberano; valoración del lenguaje y la cultura de la nación; reposicionamiento de la raza fuera del ámbito de la economía política y la desigualdad social y dentro de la esfera de lo estético y la visibilidad selectiva; y promoción de un *habitus* de privilegio legítimo en sus hijos.

En la primera sección de este capítulo, examino el funcionamiento de las escuelas como espacios eminentes del imperio de la crianza y la gobernanza cotidiana. En relación con la elección escolar, los debates sobre la cultura religiosa contra la secular, la educación en la lengua nativa contra la instrucción realizada predominantemente en inglés, y las representaciones de la riqueza contribuían a forjar versiones contemporáneas de *noblesse oblige*. En la segunda sección, considero los enfoques de la diversidad y la inclusión que los padres de Ipanema y El Condado adoptaban, con ambivalencia, vacilación e incomodidad emocional, para asociar su riqueza a la moralidad y el cosmopolitismo, y para iniciar los proyectos de divisas de interioridad de sus propios hijos. Pongo el foco en las estrategias empleadas por los padres para introducir a sus hijos a contextos socialmente diversos, y en la contradictoria “envidia social” que generaban esas estrategias. En la tercera sección del capítulo, considero cómo la asignación de una cualidad moral y altruista a la riqueza se cruzaba con una estética y una identificación errónea de la raza, en muchos casos desarrolladas a partir de los recuerdos escolares de los padres. Estos recuerdos de



su propia educación —y los objetos que los sostenían, como los anuarios— consolidaban el privilegio blanco al insistir en una blanquitud latinoamericana que se basaba en la estética, la identificación errónea deliberada de la raza, y formas globales de supremacía blanca.

## **Naciones de la crianza: las ideologías, los lenguajes y las redes sociales de la educación de élite**

Había un pequeño conjunto de escuelas que los padres de Ipanema y El Condado consideraban adecuadas para sus hijos. El proceso de elegir una no solo generaba ansiedad, sino que evidenciaba las disposiciones y subjetividades heterogéneas existentes dentro de la clase alta, los desacuerdos y jerarquías, y las distintas orientaciones hacia la soberanía, los valores, lo global y lo nacional. Para aquellos individuos cuya riqueza estaba menos consolidada, hacer que su hijo o hija fuera a una de un puñado de escuelas privadas en El Condado o Ipanema significaba, en general, un paso importante hacia la pertenencia. Incluso entre los padres que se sentían bastante seguros respecto de su posición social, cuya educación era parte de un proyecto intergeneracional y más amplio de clase, y que junto con sus hijos representaban “legados” en ciertas escuelas de élite, la elección acarreaba aspectos subjetivos considerables. Los padres iban más allá de un análisis racional del ingreso universitario, la oferta educativa y el tamaño de los cursos, y consideraban la sensación del lugar, la familiaridad, la afinidad con la comunidad escolar y la similitud de valores percibida. Las familias que ocupaban la misma posición socioeconómica hacían elecciones muy diferentes de acuerdo con una constelación de valores y una serie de elementos subjetivos que reflejaban las posiciones, mayoritariamente culturales e idiosincráticas, de estos padres.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> El papel que desempeñan las escuelas en procesos económicos y simbólicos de reproducción social es una preocupación central de la teoría sociológica. Ver Gaztambi-de-Fernández (2009) y Khan (2012a), por ejemplo.

En el campo de la sociología, la bibliografía sobre la educación de élite identifica una orientación dominante hacia la ciudadanía global e internacional en las declaraciones de objetivos, filosofías y planes de estudio de escuelas privadas de élite en Estados Unidos y Europa (por ejemplo, Gaztambide-Fernández, 2009; Gaztambide-Fernández y Howard, 2012; Khan, 2012a). Esta orientación global en la educación de las élites europeas y norteamericanas se condice con una visión del nacionalismo como orientación ideológica de las clases trabajadoras blancas y conservadoras de zonas suburbanas y rurales (cf. Hochschild, 2016). Sin embargo, el abordaje de la educación de élite era considerablemente distinto entre los padres de clase alta de Ipanema y El Condado; a pesar de gestos globales y multiculturales en los planes de estudios de las escuelas de élites, para los padres, el nacionalismo cultural puertorriqueño y brasileño era un elemento intrínseco a la crianza de imperios, mientras que la educación privada representaba sitios importantes de crítica anticolonial y antiimperialista.

Los criterios que se tomaban en cuenta a la hora de elegir una escuela resaltaban la forma en que los proyectos de Estado nación se narraban en El Condado e Ipanema como una función de la afiliación escolar. Estos barrios compartían tres criterios de selección: las ideologías morales y pedagógicas (por ejemplo, religiosa contra laica, progresista contra tradicional), el lenguaje de la instrucción y las amistades adultas posibilitadas por la comunidad escolar.

***“Espiritual, pero no religiosa”: la alteración de los tropos religiosos en la elección escolar de las élites latinoamericanas***

En Ipanema, Silvana Villela Mattos formaba parte de una élite cultural y social cuya riqueza material se volvía descifrable a través de una serie de metas presuntamente altruistas que se establecían para los niños; ella quería que a su hijo le importara la justicia social y fuera un agente de cambio global, que dependiera de “sus propios méritos y esfuerzos” y desarrollara estrategias personales y educativas que lo condujeran a la felicidad, la satisfacción y el éxito. Al igual

que otros padres del barrio, Silvana hablaba acerca de su decisión de no enviar a su hijo a la “elitista” Escola Britânica:

¿Podríamos haber costeado la Escola Britânica? Sí. Pero no queríamos criar a la clase de niño que siente que tiene derecho a ir a esquiar tres veces por año, y que habla de los hoteles en Aspen y el equipamiento de esquí con mucha familiaridad. Y, además, en esos viajes la gente va a un hotel con otros brasileños, no entra en contacto con el entorno local. Es un cosmopolitismo muy provincial. En definitiva, la pregunta es: ¿A quiénes quieres tener como amigos?

Los padres eran conscientes, de manera intuitiva o explícita, de que el elitismo excesivo o el establecimiento de límites sociales rígidos alrededor de sí mismos debilitarían las formas de capital simbólico y cultural mediante las cuales daban un significado moral a su riqueza. Silvana también explicó que la religión había sido un factor importante en su decisión. Como su marido, César Schumer, era judío, habían decidido desde un principio que no les interesaba ninguna de las escuelas católicas aceptables cerca de Ipanema. Podrían haber elegido Corcovado, una escuela alemana laica, pero entre la identidad judía de César y las raíces polacas de Silvana, el factor alemán les había parecido una alocada broma. Después de descartar esas escuelas, la única aceptable era Escola Parque, que tenía una orientación constructivista y laica, a diferencia de las escuelas católicas de élite más tradicionales, como Colégio Santo Agostino en el barrio cercano de Leblon.

Tener una mirada crítica respecto de la Iglesia católica y el catolicismo en general se consideraba una señal de cosmopolitismo y de una visión expansiva del mundo, como demuestra la siguiente conversación con Liliana González Padín y su marido, Raúl Bustillo, residentes de El Condado cuyos hijos iban a St. John’s, una escuela privada laica de lugar. Una observación habitual entre los padres del barrio, como Liliana y Raúl, era que Puerto Rico tendía a ser un país étnicamente homogéneo, y que habían podido experimentar una “verdadera diversidad” en los años que pasaron viviendo o estudiando en Estados Unidos:

Liliana: Teníamos amigos de todo el mundo, de India, China, otras partes de Estados Unidos. Conocimos judíos, hindúes, budistas.

Raúl: St. John's, al ser una escuela laica, atrae a los padres que son más cosmopolitas, más globales. Están los típicos estadounidenses expatriados, pero también a generaciones nacidas en Puerto Rico de hindúes, chinos; joyeros, dueños de restaurantes de comida china, de heladerías. Y hay una gran comunidad judía. Es un Puerto Rico que no sabrías que existe si fueras a una escuela católica normal. Es el Puerto Rico multicultural, multiétnico. Tampoco se vuelven 100 por ciento puertorriqueños, porque eso no es lo que se fomenta en St. John's. Es más genérico. No tienes nacionalidad. También hay más puertorriqueños sofisticados, que no quieren tratar con monjas.

La elección de St. John's, una escuela laica, no solo era una manera de desafiar las asociaciones históricas entre las élites puertorriqueñas y la educación católica, sino también de enmarcar el estatus de élite propio dentro de un orden global y cosmopolita que no implicaba relacionarse a través de fronteras étnicas, sino existir en círculos que endémicamente se consideraban exóticos, en un sentido orientalista (capítulo 4).

Sin embargo, más allá de cuán anticlericales fueran las élites de Brasil y Puerto Rico, y de la admiración que mostraran por las filosofías orientales, una parte considerable de las familias liberales de clase alta que conocí en Ipanema y El Condado no se oponían a la Iglesia católica ni al catolicismo. En este sentido, tendían a parecerse a la mayoría de las élites latinoamericanas del resto del continente, incluso las más comprometidas con proyectos modernizadores. Al igual que las élites argentinas estudiadas por Victoria Gassaghi (2010), a las élites políticas de Brasil y Puerto Rico nunca les pareció necesario eliminar la unión entre la Iglesia y el Estado. El catolicismo, y las escuelas católicas, remarcaban la contradicción entre el dinero y los valores, y el foco católico en la gratitud parecía ser una de las maneras habituales en que los padres abordaban ese conflicto. Presuntamente, Dios o el destino daban mucho a algunas personas

y nada a otras, y aquellas que tenían mucho tenían que estar agradecidas y hacer su aporte brindando servicios para la comunidad o siendo conscientes y apreciativas (Howard, 2013).

Fernando Coutinho Leite y Gabriela Braga Vellozo, pareja de Ipanema y padres de una estudiante de Santo Agostino, una escuela católica de élite cerca de la frontera entre Ipanema y Leblon, observaron que,

[...] en Brasil, es muy común ser de izquierda y liberal en cuanto a la política, pero más conservadores en cuanto a la religión. Son contradicciones muy habituales en nuestra sociedad, sobre todo entre las clases altas. Se casan por iglesia, bautizan a los hijos, pero casi nunca van a misa.

Gabriela añadió:

Santo Agostino tiene un fuerte sentido de compromiso social. Tienen una guardería en Jardim de Allah [una comunidad pobre] y siempre están juntando dinero para ayudar a los niños de ese lugar. Los estudiantes más avanzados viajan al Norte de Brasil, donde la escuela también apoya a las comunidades pobres. Un estudiante hasta creó una ONG para construir una escuela en la región del Amazonas. Las escuelas católicas tienen una inclinación política de izquierda y tuvieron un importante papel durante la dictadura militar.

La elección entre instituciones laicas y religiosas (que siempre significaba “católicas” en mis entrevistas, tanto en Ipanema como en El Condado) no se trataba tanto de un enfoque dogmático del catolicismo o un rechazo laicista de la educación religiosa como de perspectivas parentales sobre una forma de catolicismo y un proyecto ético-político del tercer mundo; en cierta forma, esta elección consolidaba el catolicismo como religión nacional. A través de distintas órdenes religiosas, en Puerto Rico, y en menor medida en Brasil, la Iglesia católica se hacía cargo de la educación de los hijos de las clases altas y medias mediante una red de escuelas con niveles de prestigio variados; en estos países, solo las familias más pobres y de las clases trabajadoras más

bajas estudiaban en la escuela pública.<sup>4</sup> El proyecto educativo, secular o religioso, de la clase alta buscaba inculcar valores espirituales a los niños que configuraban de forma tácita el privilegio y la desigualdad en términos de sentimientos de gratitud. Estos valores contribuían aún más al cultivo de divisas de interioridad y, a la vez, concederían a los padres y niños un nivel de responsabilidad social expresada mediante la caridad y la participación comunitaria. Como otras formas de cultivo personal analizadas en el capítulo “La blanquitud desde adentro”, el reclutamiento de instituciones educativas privadas en el proceso de acumulación de divisas de interioridad expone la forma en que la crianza de imperios presentaba el privilegio blanco como algo casi misterioso y basaba la desigualdad social en la suerte y el destino.

***El fin del inglés como fetiche: la crítica antiimperialista de una élite latinoamericana***

Mientras esperábamos nuestros emparedados de falafel en un moderno café de El Condado inspirado en Medio Oriente y ubicado cerca la oficina, al estilo Silicon Valley, de Carlos Varela —director ejecutivo de una organización educativa sin fines de lucro en Puerto Rico—, le pregunté a Carlos cuáles eran las cosas que, como padre, más le gustaría enseñarle a su hijo. Su respuesta me resultó algo inesperada. Al borde de las lágrimas, afirmó: “Para mí lo más importante es que aprenda muy bien el español. Quiero que se sienta muy orgulloso de ser puertorriqueño”. No solo me sorprendió la respuesta, sino también las evidentes emociones que esto despertaba en Carlos, su voz un tanto temblorosa, y su incertidumbre mientras trataba de descifrar si yo entendía todo lo que la lengua española y la identidad puertorriqueña significaban para él.

<sup>4</sup> La excepción eran un puñado de programas para estudiantes “dotados y talentosos” de escuelas públicas; en los años de mi trabajo de campo, la Escuela Secundaria de la Universidad de Puerto Rico y la Escola Pedro II de Brasil eran las únicas que entraban en esta categoría. Un solo padre en Puerto Rico y otro en Brasil habían estudiado en estas escuelas en las décadas de 1980 (cf. Maxwell y Appleton, 2016).

Paula Pelegrino Da Costa, madre de dos estudiantes universitarios y residente de Ipanema, había trabajado en la Escola Britânica de Río de Janeiro, una escuela internacional considerada altamente selectiva, pero que también se asociaba con una nueva élite de orientación estadounidense procedente de Barra da Tijuca. Los hijos de Paula habían estudiado en Escola Parque, y ella también conocía a varias familias de Ipanema que, ante las dificultades para hacer que sus hijos ingresaran a escuelas internacionales, habían terminado transfiriéndolos a Escola Parque o Santo Agostino, donde la enseñanza se llevaba a cabo principalmente en portugués. Paula explicó:

La principal preocupación de los padres de la Zona Sur es preparar a sus hijos para que tengan una cierta presencia en el mundo global. Pero hay otra cara del asunto. Conocí a muchos padres que, al principio, insisten en una educación en lengua extranjera, pero que al darse cuenta de cómo se verá afectado el portugués, cambian de opinión. Terminan buscando una escuela tradicional brasileña donde el portugués sea la lengua principal de instrucción.

Hubo numerosas declaraciones acerca de la importancia que las élites latinoamericanas dan al inglés como principal herramienta de globalización, cosmopolitismo y reproducción social. Mientras que los padres de El Condado e Ipanema esperaban que sus hijos aprendieran una segunda lengua, optando en general por el inglés, a los que entrevisté les preocupaba mucho más que sus hijos aprendieran una versión “apropiada” de su lengua nativa, el español o el portugués. De hecho, muchas veces criticaban el fetichismo en torno al inglés y eran conscientes de la manera en que esta lengua podría funcionar como una herramienta global de control local.

Suzanne Majhanovich (2013) demuestra que el inglés, en cuanto *lingua franca*, se asocia con ciertas estrategias neoliberales de desarrollo impuestas por el FMI y el Banco Mundial. En su investigación sobre los efectos políticos del inglés global, Selma Sonntag (2003) detalla cómo el inglés, transformado por la economía mundial contemporánea, restableció los términos y expresiones del poder en

una escala internacional. Lionel Wee explora el rol que tiene la economía en la formulación del valor lingüístico del inglés mediante lo que él denomina “instrumentalismo lingüístico”, definido como “una visión de lenguaje que justifica su existencia en una comunidad en función de su capacidad de lograr objetivos utilitarios específicos, incluyendo el acceso al desarrollo económico o la movilidad social” (2003, 2014).<sup>5</sup> De manera similar, Ingrid Piller y Jinhyun Cho observan:

El neoliberalismo, con su imperativo de competitividad, es una forma encubierta de política del lenguaje que impone el inglés como medio natural y neutral de excelencia académica. Bajo este disfraz, la reestructuración económica neoliberal logró imponer el inglés en cada vez más dominios de la vida global, disimulando al mismo tiempo su operación. (2013, p. 24)

Entre la mayoría de los padres de Ipanema, la supremacía del inglés se asociaba con una élite empresarial o económica de cuestionables disposiciones intelectuales y capital cultural, y muy distinta de lo que muchos padres brasileños llamaban élite intelectualizada (cf. Windle y Nogueira, 2015). Las élites brasileñas de Ipanema no buscaban posicionarse dentro de un campo global de poder definido por la hegemonía estadounidense, sino más bien confirmar su poder a nivel doméstico, a través de procesos cotidianos que se enfocaban en expresar formas de soberanía y liderazgo cívico. En Brasil, la élite reafirmaba el acceso no democrático al inglés, o a cualquier segunda

<sup>5</sup> No obstante, a pesar de los beneficios económicos prometidos, Ryuko Kubota (2013) descubre (en el caso de Japón) que el instrumentalismo lingüístico no necesariamente garantiza recompensas financieras, sino que podría estar asociado con la creación y el mantenimiento de sistemas de jerarquía. En 1902, en referencia a Puerto Rico, el comisionado de educación de Estados Unidos observó que “la colonización llevada adelante por ejércitos de guerra es extremadamente más costosa que la que realizan los ejércitos de la paz, cuyos puestos fronterizos y guarniciones son las escuelas públicas de la nación que avanza” (citado en Hsu, 2015, p. 134). El fuerte apoyo de la comisión al inglés demostraba el entrelazamiento de la imposición colonial del este idioma, la americanización y las metas de subyugación económica que sirvió para afianzar la conquista estadounidense imperial de Puerto Rico.



lengua —el hecho de que el 80 por ciento de la clase media brasileña solo hablara portugués— estableciendo la enseñanza de inglés casi exclusivamente a través de cursos extracurriculares. No obstante, mantener la soberanía local requería una insistencia en tener hijos que hablaran un portugués “correcto”.<sup>6</sup>

Entre las élites económicas y culturales brasileñas, el prestigio que implicaba saber inglés exigía no solo un conocimiento comunicativo de palabras inglesas o la habilidad de producir frases en esa lengua, sino hablarla con fluidez y con el acento correcto; el inglés con fuerte acento portugués era objeto de ridiculizaciones. Desde la década de 1990, las prácticas de la crianza en Brasil están marcadas por una fuerte inversión en el inglés y en los viajes internacionales a destinos del Norte Global con fines educativos; en esa época también comenzó el establecimiento a gran escala de asociaciones internacionales por parte de las escuelas privadas de élite del país. Para mediados de la primera década de este siglo, empezaron a abrirse escuelas bilingües de élite, al tiempo que se consolidaban los programas de intercambio y aprendizaje de idiomas. Este contexto era diferente a la relación que tenía la élite puertorriqueña con el acento y el manejo fluido del inglés.

<sup>6</sup> Las ventajas educativas asociadas con el capital cultural, incluyendo el manejo fluido del inglés, son mayores para los estudiantes de las familias privilegiadas, cuyos hijos, en consecuencia, asisten a escuelas de alta calidad y, algo de particular importancia en Brasil y Puerto Rico, privadas. En “The Educational Achievement of Brazilian Adolescents: Cultural Capital and the Interaction between Families and Schools”, Leticia Marteleto y Fernando Andrade (2013) observan que la mayoría de los estudios que analizan los efectos del capital cultural familiar sobre los logros educativos se enfocaban en países con una gran clase media y altos niveles de ingresos. En sociedades de elevados grados de desigualdad, como Brasil (y Puerto Rico), Marteleto y Andrade descubren que las brechas académicas asociadas con el capital cultural en realidad están magnificadas. En Brasil, las escuelas median la asociación entre el capital cultural de la familia y el logro educativo; así, la amplia brecha de recursos educativos que caracteriza a los países altamente desiguales y de bajos ingresos produce diferencias aún más grandes en los logros de los estudiantes, algo que se exacerba a partir de las diferencias de calidad entre los sectores educativos públicos y privados. Las escuelas privadas de alta calidad funcionan para profundizar las desigualdades del nivel social, y las investigaciones muestran un fortalecimiento de la desigualdad en el acceso a la educación privada en Brasil (Marteleto y Andrade, 2013).

En Puerto Rico, los migrantes criados en Estados Unidos y aquellos puertorriqueños que regresaban al país —personas que habían vivido en áreas urbanas de clase trabajadora de Estados Unidos— también hablaban inglés de manera fluida, lo que hacía que el manejo del idioma no fuera una marca de estatus efectiva. En última instancia, las élites culturales de Ipanema y El Condado consideraban que el inglés era valioso siempre y cuando se hablara una forma estándar de la lengua que no interfiriera con la habilidad de hablar portugués o español “correctamente”. Por lo tanto, si bien todos valoraban el inglés como segunda lengua, se asignaba el mismo valor, o más, a las lenguas nacionales como símbolos de la élite. En algunos casos, sobre todo entre padres de Ipanema, se hacía énfasis tanto en aprender inglés como en saber cualquier otra lengua además del portugués; varios padres habían considerado escuelas donde se enseñaba alemán, por ejemplo, y muchos otros anotaban a sus hijos en programas de mandarín o francés.

El contexto colonial del inglés global neoliberal es una estructura de poder duradera que sigue estableciendo diferencias jerárquicas a través de la otredad lingüística.<sup>7</sup> Funie Hsu (2015) sostiene que, más que ejemplificar un lenguaje neutral de comunicación internacional, la dominación global del inglés durante la era neoliberal contemporánea sigue un patrón colonial de lenguaje y poder que va más allá del período de los gobiernos coloniales formales. Las políticas coloniales de enseñanza del inglés normalizaron la ocupación colonial y las

<sup>7</sup> El inglés está vinculado al neoliberalismo y, al mismo tiempo, se adjudica una neutralidad global que oculta, en el caso de Puerto Rico y Filipinas, las desigualdades coloniales históricas que crearon las condiciones para su existencia. Hsu ubica el crecimiento global actual del inglés dentro del marco de la “colonialidad” —es decir, “los persistentes patrones de poder que surgieron como resultado del colonialismo, pero que ‘definen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas y la producción del conocimiento mucho más allá de los límites estrictos del régimen colonial’” (Maldonado-Torres, 2010, p. 77)— para resaltar dos relaciones que involucran el neoliberalismo y la segunda lengua: primero, la conexión entre el inglés y el neoliberalismo, enfocándose en la idea del inglés como lengua global y en su instrumentalidad como herramienta necesaria para la viabilidad económica en el mercado global, y, segundo, rastreando el origen del inglés en el contexto neoliberal a su historia como elemento de dominación colonial en el extranjero.

dimensiones desiguales del poder imperial que iniciaron la difusión del inglés por todo el mundo. Las dinámicas coloniales de lenguaje, poder e invisibilidad persisten en el período actual, neutralizando el privilegio neoliberal global del inglés como un simple factor de estar “en el lugar indicado a la hora indicada” (Crystal, 1997, p. 110). Las prácticas neoliberales del inglés global mistifican el hecho de que, para muchas comunidades que a lo largo de la historia sufrieron la estratificación colonial, ningún nivel de fluidez en el manejo de la lengua inglesa puede garantizarles una posición igualitaria en un orden mundial que se afirmaba, y sigue afirmándose, sobre la base de las diferencias jerárquicas de la colonialidad (Hsu, 2015, p. 139). En Puerto Rico, por ejemplo, las políticas en torno al inglés operaban en niveles curriculares y sociales más amplios para justificar la conquista invocando el lenguaje económico político de la salvación tal como se expresaba a través de la campaña de americanización.<sup>8</sup>

Algunos padres blancos de la clase alta de El Condado adherían a perspectivas sobre el “español correcto” que no solo los distinguían del español presuntamente “incorrecto” de las clases más bajas, sino que también les permitían desafiar el fetiche del inglés que asociaban con las élites financieras o corporativas.

Maru Ramírez de Arellano (residente de El Condado): Aunque St. John’s nos queda más cerca, elegimos Perpetuo porque queríamos que nuestros hijos hablaran bien el español. En St. John’s, los niños hablan en inglés, prácticamente son estadounidenses. Perpetuo es una escuela más puertorriqueña, de gente que valora la cultura puertorriqueña. St. John’s es más de la gente de la industria tecnológica, el sector financiero; ricos, pero que nunca tocaron ni un libro de historia de Puerto Rico.

---

<sup>8</sup> El uso del inglés como lengua de enseñanza en el aula reforzaba los lazos con el capitalismo colonial y preparaba a los puertorriqueños para acceder a su nueva relación dependiente bajo la guía paterna de Estados Unidos (Hsu, 2015, p. 135). Después de varios intentos de llevar adelante la educación pública en las escuelas de Puerto Rico exclusivamente en inglés, se produjo un giro crucial en 1949, cuando el español se instituyó como medio de instrucción en todos los niveles (Hsu, 2015, p. 136).

Maribel Seijo (magíster en Administración de Empresas, Miramar, madre y ama de casa): Hoy en día, más allá de la escuela en la que estudien, muchos niños hablan entre ellos en inglés. No lo entiendo, pero también sucede en Perpetuo. Y ni siquiera es que los padres hablen inglés en casa. Creo que parte de eso es que nunca miran televisión en español, porque lo único que pasan esos canales son telenovelas.

Frances Gautier (profesora universitaria, Miramar): Hoy había un grupo de niñas de primaria haciendo un día de spa en el salón de belleza. Se estaban haciendo el cabello, las uñas, el maquillaje, ¡y todas hablaban en inglés! Y no lo soporto. Tuve que decirles que hablaran en español. En primer lugar, ¿qué hacen estas niñas de diez años usando maquillaje? Pero, además, todo ese asunto de hablar en inglés, cuando el español es su primera lengua, ¿por qué?

Estos padres parecían coincidir con la observación de Hsu:

El inglés no apareció de repente en distintos lugares del mundo simplemente gracias a su percibida superioridad como lengua unificadora, ni tampoco fue un atributo especial del idioma lo que inspiró una proliferación voluntaria por el planeta. Más bien, el inglés se difundió mediante procesos particularmente violentos de dominación colonial que servían para mantener la estructura de poder del colonialismo, que privilegiaba los sistemas de conocimiento occidentales, aseguraba la división global del trabajo y establecía jerarquías raciales, sexuales y de género (2015, p. 138).

En 2012, la primacía del inglés en Puerto Rico volvió a instituirse en el sistema escolar, en reconocimiento del mercado neoliberal global del momento, como parte del programa Generación Bilingüe del gobernador republicano Luis Fortuño. Este programa reinstauró el dominio del inglés en las escuelas, en un gesto al mercado neoliberal global, de una manera similar a la campaña de Fortuño para fomentar las inversiones corporativas internacionales en Puerto Rico, dado que muchas multinacionales estadounidenses instaladas en la isla realizaban sus operaciones en inglés (Barreto, 2001, p. 92).

Entre las clases altas y medias-altas puertorriqueñas que aparecen en mi etnografía, el inglés era un símbolo tanto de estatus como de una asimilación indeseable (y colonial) a Estados Unidos.<sup>9</sup> Los individuos pertenecientes a estas clases que entrevisté en Puerto Rico sentían que habían heredado la experiencia de los puertorriqueños racializados por el país norteamericano. Para ellos, enfocarse en el “español correcto” era una forma de luchar contra aquellas imágenes racializadas y basadas en Estados Unidos; así, el español se convertía casi en una práctica de conducta personal ética que les permitía moldear un espacio interior de mismidad reflexiva para sí mismos. Las escuelas, tal vez más que cualquier otro contexto, proporcionaban no solo espacios institucionales de actuación lingüística, sino también ámbitos donde las clases altas forjaban críticas anticoloniales.

### **Pinchar la burbuja: envidias sociales, incomodidad emocional y experiencias de ingresos disímiles**

Una tarde de junio de 2017, mientras esperábamos que comenzaran las clases de natación de nuestros hijos, Maribel Seijo reafirmó algo que ya me había dicho varias veces: la academia nacional de natación que patrocinaba las clases era “diversa”, y ella había mantenido a su hijo en el equipo precisamente porque quería que pudiera relacionarse con “todo tipo de personas”. Esta tarde, pasé un rato con Maribel, cuyos hijos estudiaban en Perpetuo, y con Omar y Carlos, cuyos hijos iban a St. John’s School en El Condado.

<sup>9</sup> En trabajos anteriores realizados entre puertorriqueños de clase trabajadora en Estados Unidos, escribí extensamente acerca de la racialización y criminalización de los puertorriqueños en cuanto sujetos coloniales estadounidenses, y el sinnúmero de prácticas cotidianas de virtud y reforma a través de las cuales la población puertorriqueña en Estados Unidos pensaba transformar de manera colectiva estas “conductas” e “inclinaciones” proyectadas sobre ellos, incluyendo prácticas lingüísticas regionales y con sesgo de clase (cf. Ramos-Zayas, 2003, 2012).

Mientras que, por lo general, los padres “progresistas” en centros urbanos globales de Estados Unidos y Europa buscan escuelas públicas donde sus hijos puedan entrar en contacto con una “buena mezcla” de gente de distintas clases y razas, en El Condado e Ipanema ninguna de las familias consideraba la educación pública como una opción viable para sus hijos.<sup>10</sup> A pesar de la elección unánime de escuelas privadas, tanto católicas como laicas, los padres de esos barrios insistían en que querían que sus hijos aprendieran a “estar cómodos” entre distintos tipos de personas. Las anécdotas acerca de la incomodidad emocional y la torpeza en espacios socialmente variados hacían que los padres se preguntaran cómo ayudar a sus hijos a “lidiar” con esa incomodidad.

Un conflicto previsible que enfrentaban estos padres, así como otros de clases altas urbanas por todo el mundo, tenía que ver con la crianza de niños que no solo fueran versados en cuestiones relacionadas con la desigualdad, la diversidad y el multiculturalismo, sino que también pudieran sentirse cómodos en encuentros con la “diferencia”, manteniendo, al mismo tiempo, espacios lo suficientemente exclusivos para validar su privilegio social y racial.

En su análisis sobre el privilegio entre padres adinerados en Nueva York, la socióloga Rachel Sherman identifica un conjunto de prácticas que los padres empleaban para exigir que sus hijos se

<sup>10</sup> En Ipanema, algunos padres consideraron la posibilidad de enviar a sus hijos a la Escola Pedro II, una institución pública que requería evaluaciones y buena suerte para ingresar, solo después de un incidente que involucró a Escola Parque. Como enfatiza Bridget Byrne en su estudio de los padres de clase media del sur de Londres, la elección de la escuela pública puede verse como un “compromiso ideológico”, al tiempo que se mantiene un compromiso, racializado y con sesgo de clase, con la blanquitud. Durante mi trabajo de campo, en Brasil había dos tendencias, aparentemente contradictorias, en la elección de las escuelas de élite, sobre todo entre las élites de San Pablo: (1) hubo un incremento del número de escuelas privadas internacionales, incluyendo un campus de Avenues, una institución con fines de lucro de la Ciudad de Nueva York, además de un interés por los internados estadounidenses (Maxwell y Aggleton, 2016); y (2) cada vez más miembros de las élites empezaron a optar por la educación pública con la intención explícita de pinchar la burbuja social de sus hijos (Bedinelli y Mendonça, 2017).

comportaran de forma apropiada y trataran a los demás como iguales, que fueran amables y no demandaran tratos especiales. Los padres neoyorquinos del estudio de Sherman enseñaban a sus hijos a ocupar su posición de élite de una forma apropiada y no elitista adoptando dos estrategias complementarias: una “estrategia de la restricción”, la cual establece límites al consumo y el comportamiento, y una “estrategia de la exposición”, la cual expone a los niños a las ventajas que tienen respecto de otras personas. En Ipanema y El Condado, era posible identificar distintas versiones de estas estrategias en la manera en que las clases altas resolvían las tensiones que generaba el ser parte de una élite en barrios donde los niveles extremos de desigualdad y pobreza eran endémicos. En su manifestación externa, la divisa de interioridad en la que se basaba la crianza de imperios requería que los padres cultivaran y reprodujeran la capacidad de atravesar, con un nivel convincente de desenvoltura, espacios de heterogeneidad racial y de clase. Supuestamente, esto se lograba de forma institucional, no solo en las relaciones cotidianas con subordinados (capítulo “Desigualdades...”), sino también participando en la organización de actividades que contribuían a difuminar la intensidad de las ventajas sociales. Las élites de Ipanema y El Condado resolvían posibles tensiones entre el igualitarismo y el elitismo inculcando ideales políticos éticos bastante similares a los que promueve la educación católica. Los padres que conocí en estos barrios se cuidaban de no parecer arrogantes en sus interacciones con el personal de las escuelas; en general, desde una postura paternalista, consideraban que tenían el rol de “educar a los maestros y maestras” acerca de quiénes eran sus hijos como individuos, psicológica, afectiva y emocionalmente. Muchas veces, estos padres lograban que las escuelas a tuvieran en cuenta los métodos, las filosofías y las investigaciones neuropsicológicas/pedagógicas más recientes, y trataran a sus hijos de acuerdo con las visiones de la crianza de imperios respecto de la profundidad emocional, el anti-consumismo, la expresión de género, la diversidad cognitiva y las tendencias globales, como el multiculturalismo.

En ocasiones, presencié gestos hacia lo que Allison Pugh (2009) denomina “privación simbólica”, la estrategia para administrar el consumo de los niños, en función de las ansiedades de los propios padres de clase alta respecto del deseo de criar personas buenas, que trataran bien a los demás, hicieran consumos razonables y se ubicaran de forma apropiada en el espacio social. Estas estrategias se evaluaban principalmente según los resultados del aprendizaje emocional y social y, en algunas ocasiones, los padres describían esto usando el lenguaje psicocientífico estadounidense de “inteligencia emocional” (Mayer et al., 2000). Los padres de Ipanema y El Condado también implementaban otras estrategias, similares a las de “exposición” y “contención” que describe Sherman, como medios para el desarrollo de la autonomía, la confianza, las habilidades emprendedoras, una sensación de desenvoltura, el bienestar emocional y la profundidad psicológica de sus hijos.

En los contextos latinoamericano y caribeño de mi trabajo, habitar el privilegio de forma legítima daba lugar a la siguiente pregunta: ¿Por qué las élites hacían un esfuerzo tan grande para que se las considerara “buenas personas” cuando, en realidad, su bienestar y sustento materiales no dependían de esas poblaciones marginadas a quienes tendían la mano estratégicamente? ¿En qué momento se convirtieron los de “abajo” en los otorgantes de reputación cosmopolita o callejera a aquellos de “arriba”, sobre todo en América Latina y el Caribe, sociedades en las que las disposiciones jerárquicas no cuestionaron a lo largo de la historia? En definitiva, una pregunta a la que conducían los dilemas morales de los ricos era: ¿Por qué estos padres progresistas de clase alta, cuya crianza era una poderosa herramienta de soberanía y vigilancia, se preocupaban por dominar el estrés emocional y la incomodidad psicológica que les causaba la diversidad social?

En teoría, los padres de las élites latinoamericanas y caribeñas que se encuentran en el centro de esta etnografía podrían haber seguido ignorando a las personas pobres y de piel oscura, a los marginales y a los de “abajo”, y continuar con sus vidas en círculos sociales



segregados y homogéneos. Supuestamente, esa homogeneidad seguiría garantizándoles el confort de la familiaridad y la afinidad. Sin embargo, los padres de clase alta de Ipanema y El Condado mencionaban con frecuencia que demostrar indulgencia emocional o sobreprotección hacia sus hijos limitaría no solo la “comprensión del mundo” de los niños, sino también sus propias divisas de interioridad. Podría decirse que, más que cualquier otro rol, el de la crianza se caracterizaba por una tensión entre la búsqueda de experiencias de “diversidad” para los niños y, quizás de forma contradictoria, sentir “envidia social” de ciertos aspectos de la vida de la clase trabajadora.

Mientras esperábamos que nuestros respectivos hijos terminaran las sesiones de natación, Omar, Carlos, Maribel y yo nos sentamos en una de las seis mesas de cemento que están junto a la piscina olímpica en la Universidad del Sagrado Corazón. Omar, Carlos y Maribel señalaron al “niño de Lloréns [complejo de viviendas] que es un increíble nadador” o a uno de Comerío [pequeño pueblo rural] “cuya madre lo llevaba a San Juan seis días por semana para las clases de natación”. Pude identificar a algunos padres de los niños en cuestión cerca de nosotros, a quienes Omar, Carlos y Maribel consideraban parte de “otro Puerto Rico”. “Esto es lo que te decía”, me recordó Omar, “muchos de estos padres ven el deporte como un camino hacia la movilidad para sus hijos”. Nunca confirmé cómo experimentaban los padres de clase trabajadora este nodo particular de urbanismo centrado en la infancia; después de todo, se sabe que la distancia física no tiene que coincidir con la distancia social. Con el tiempo, solo vi interacciones mínimas, aparte de los intercambios de cortesía y charlas sobre la logística relacionada con el equipo de natación.

Aun así, en los casos excepcionales en que los padres desarrollaban relaciones más íntimas que traspasaban fronteras de clase, tales relaciones se veían condicionadas, en general, por “envidias sociales” (Hughes, 2007). La direccionalidad de estas envidias, sin embargo, podría ser diferente a la esperada; no se generaba en los padres más pobres respecto de los más ricos, sino a la inversa. Christina Hughes (2007) postula que la envidia es un sitio donde se articulan

preocupaciones por la desigualdad y la explotación, de forma tal que ciertos sentimientos de envidia surgen, con bastante legitimidad, como respuesta a inequidades distributivas. Mediante el marco conceptual de “envidias sociales”, Hughes supone que, en la estructura de clase, la envidia debe manifestarse necesariamente desde los individuos que están “abajo” hacia aquellos que están “arriba”. Sin embargo, lo que observé es que en contextos de crianza cada vez más competitivos, había muchas ocasiones, sobre todo en El Condado, en las que la mirada envidiosa iba en dirección opuesta: desde los ricos hacia las clases bajas.<sup>11</sup>

### ***Los celos de los ricos y la envidia social en experiencias de ingresos disímiles***

Alejandra Rodríguez Emma, una residente de El Condado cuyos hijos estudiaban en Perpetuo, se enorgullecía de su habilidad de hacerse amigos, y no solo conocer personas, de todo tipo de barrios y contextos sociales. A partir de esas relaciones, había desarrollado sus propias teorías sociopsicológicas acerca del choque entre la manera en que los pobres se presentaban a sí mismos y cómo sus amigos más adinerados interpretaban a esas poblaciones. Haciendo referencia a la madre de clase trabajadora de una compañera de su hijo en Perpetuo, Alejandra resaltó el contraste entre la imagen que esta madre daba a los demás padres y la vida real de la mujer:

A veces las personas más pretenciosas son las que tienen menos razones para serlo. Hay una madre en Perpetuo, Marisela Pabón, a quienes los demás padres consideran una *arrimá* [trepadora social] y

<sup>11</sup> La mayoría de los análisis de la “envidia social” se enfocan en pobres que envidian a ricos. Muchos consideran que la envidia que surge de lo que se percibe como desigualdades injustas respecto de las oportunidades educativas representa una instancia paradigmática en la que el sentimiento de envidia podría, en cierto sentido, ser legítimo (Ahier y Beck, 2003, p. 323). Por lo tanto, la envidia podría proporcionar un marco potencial para el desarrollo de concepciones acerca del surgimiento de nuevas formas de malestar social (Hughes, 2007).

*comemierda* [esnob], pero yo sé de dónde viene. Sé que su marido estuvo desempleado durante tres años y ahora trabaja en el correo, y que ella trabaja como vendedora en [una tienda de cosméticos], lo que es... ya sabes. Viven en Barrio Obrero. Todo su salario se destina al pago de la matrícula de Perpetuo y las clases de natación de la hija. La niña es muy inteligente, responsable, motivada, una nadadora de nivel. El otro día, llamé a la casa de esta mujer porque mi hijo se había olvidado la tarea de inglés, y quería que la niña me la pasara. Ella estaba durmiendo, y la mamá trató de leerme la tarea de inglés. No pude entender ni una palabra. ¿A quién querría Harvard? ¿A un niño como mi hijo, con padres que tienen estudios universitarios y de posgrado y que se olvida la tarea? ¿O a esta niña que va a la misma escuela, pero viene de estas otras circunstancias y tuvo que superar obstáculos?

Hay algo que vale la pena observar aquí: Alejandra no estaba haciendo una declaración en contra de la acción afirmativa similar a las de los sectores conservadores de Estados Unidos. No estaba dando a entender que su hijo y su compañera de clase trabajadora merecían la misma oportunidad de conseguir un lugar en la Ivy League. Todo lo contrario. En el caso de Alejandra, la envidia social tenía que ver con que era perfectamente lógico que Harvard eligiera a la niña antes que a su hijo. Al igual que otros padres de clase alta, sobre todo en El Condado, Alejandra se veía atraída por las historias de superación de otras personas, algo que no podía reproducir para sus propios hijos. Cuando se trataba de contextos educativos presuntamente más democráticos, como la universidad, la envidia social moldeaba complicadas narrativas afectivas.

La dinámica de las relaciones entre personas de distintos estatus tiene implicancias más amplias para procesos de segregación social y la reproducción (o intensificación) de la desigualdad social. Al gestionar estas amistades, las personas tratan de resolver contradicciones estructurales en un nivel micro, cotidiano, y por lo tanto, llegan a soluciones limitadas. Incluso si son conscientes de las causas estructurales e injustas de la desigualdad, es imposible resolver estas injusticias dentro del contexto de una amistad, que por definición

se basa en principios de reciprocidad e igualdad.<sup>12</sup> En contextos de amistades y relaciones cercanas entre personas de ingresos disímiles, los padres de Ipanema y El Condado descubrían y gestionaban no solo desigualdades económicas, sino conflictos morales en torno al merecimiento, el aspecto atractivo de la superación de obstáculos, y las consecuencias de haber criado niños protegidos y privilegiados. Lo que es más importante, las técnicas prácticas de gestión en este tipo de amistades proporcionaban un sitio único para comprender cuáles eran y qué hacían los discursos diarios sobre la desigualdad. Gestionar tales relaciones significaba desarrollar habilidades para comprender qué cosas podrían producir (o prevenir) la erosión de estas amistades en un nivel micro, además de la forma en que determinados repertorios históricamente situados de concepciones no formales sobre la desigualdad generaban prácticas que profundizaban la segregación de grupos sociales. La envidia social entre los ricos de Ipanema y El Condado se concretizaba a través de perspectivas sobre la competitividad global en el contexto de la educación superior, sobre todo en las instituciones de la Ivy League, con Harvard como principal representante. Sin embargo, la cuestión del acceso institucional era solo una faceta del cuadro de la envidia social. A todos los padres que hacían referencia a Harvard también les preocupaba que sus hijos carecieran de impulso, resiliencia y motivación. Temían que los niños privilegiados tuvieran deficiencias en algún aspecto

<sup>12</sup> Inspirándose en Adam Smith, Andrew Sayer usa el término “sentimientos morales” para referirse a aquellos juicios evaluativos, manifestados en respuestas emocionales particulares, que se basan “en nuestra vulnerabilidad y nuestra dependencia física, psicológica y emocional de otras personas” (2005, p. 162). La simpatía, la benevolencia, la compasión, la envidia, un sentido de la justicia (o ecuanimidad), la indiferencia mutua, la vergüenza y la humillación son los sentimientos morales que influyen en las relaciones con personas de otras clases, así como los sentimientos “inmorales” del desprecio de clase y la “otredad”. Hughes (2007), a su vez, se centra en la relación entre estos sentimientos populares y los principios abstractos de la justicia distributiva. Enfocándose en la envidia, sugiere que la expresión de malestar frente a la desigualdad en forma de furia (legítima) o de envidia (inmoral) depende en gran medida de otros discursos que pasan a estar disponibles gracias a determinadas ubicaciones sociales con sesgo de clase y género.

de la “inteligencia emocional”, la cual supuestamente abundaba entre aquellos que habían tenido que luchar y ser más independientes, maduros y autosuficientes.

Para estos padres, el trabajo comunitario representaba un conjunto de sucesos transformativos que moldeaban la riqueza que sus hijos habían heredado para ajustarla a requisitos morales específicos, aun si, en realidad, este “servicio a la comunidad” suponía un nivel mínimo o nulo de contacto con “los necesitados”. Además, querían escuelas que los ayudaran, en cierto sentido, a convertirse en un tipo moderno de *noblesse oblige*, individuos que tenían una responsabilidad social y orientación cosmopolita y cuyos hijos desarrollaban “éticas” y “ethos” acerca del papel que desempeñarían más adelante en sus comunidades, sus naciones y el mundo. Así, una interacción casi inevitable con prácticas relacionadas con la raza y la racialización, que durante tanto tiempo las élites blancas de Brasil y Puerto Rico habían evitado, subestimado, desestimado y, directamente, invalidado, llegaban a adquirir una predominancia nominal e incluso estratégica en la intersección entre las culturas de la crianza y las formas cotidianas de soberanía.

### **“Aquí no hay nadie feo”: la elección de la raza como proyecto estético de las élites**

“¡Dios mío, yo tenía el pelo bien grifo!”, exclamó Maru Ramírez de Arellano, en el mismo tono que usaríamos para lamentar un error de la juventud, como salir con el chico equivocado. “Sí, esa fue tu etapa de pelo malo”, bromeó Mónica Amador, mientras seguía pasando las hojas del anuario de secundaria, de casi treinta años atrás. Obviamente, la mayoría de las personas cambian, a veces de forma drástica, desde las fotografías de su anuario hasta su apariencia adulta; las fluctuaciones de peso, la moda de la época, los peinados, la textura de la piel y hasta la tecnología fotográfica contribuyen a esos cambios. Sin embargo, aun tomando en cuenta esos cambios relacionados con

la edad, algunos de los padres que conocí en El Condado presentaban diferencias físicas no solo *radicales*, sino *raciales*. No es que antes “parecían negros” y ahora “se ven blancos”. Más bien, parecen “más blancos” ahora que en aquel momento. En muchos contextos de Brasil y Puerto Rico, la blanquitud solo se consideraba una fuente de privilegio cuando se la asociaba con orígenes europeos demostrables, como apellidos o historias de parientes que habían emigrado de Europa hacia el continente americano a finales del siglo XIX y durante el siglo XX (capítulo 6). No obstante, entre los interlocutores de Ipanema y El Condado, la categoría social de blanquitud no solo se basaba en estas raíces europeas, sino que también requería redes y códigos culturales, sociales y estéticos inscritos en relaciones de clase (cf. Piza, 2000).

Estas apariencias raciales eran un tema frecuente de conversación, filtrado en gran parte mediante recuerdos de experiencias vividas en la escuela secundaria y en relación con cambios de vida y estética personal. Las amistades se convertían en un espejo que reflejaba elecciones de vida, incluyendo elecciones raciales. Para las élites blancas latinoamericanas de esta etnografía, las amistades forjadas en torno a la educación erigían la raza como un aspecto maleable, casi cosmético, de la corporización y el afecto personal; en algunos casos, los padres consideraban que habían “superado” distintos identificadores raciales entre la adolescencia y el presente.

La crianza de imperios en El Condado e Ipanema estaban enmarcados por una aparente contradicción: como sucedía en Estados Unidos y Europa, los padres de las élites de Brasil y Puerto Rico comprendían que tenían que dominar el lenguaje liberal del multiculturalismo, de forma tal que pudieran preparar a sus hijos para asumir su privilegio con responsabilidad y de acuerdo a una perspectiva cosmopolita y global. Desde este punto de vista, a las élites de Ipanema y El Condado les interesaba “hablar sobre la raza” (Sheriff, 2001) en términos intelectuales e incluso personales, y muchas veces desarrollaban la habilidad de hacerlo, y criticaban la “democracia racial”, aunque esas perspectivas se asociaban históricamente con

las élites de Brasil y Puerto Rico (cf. Ramos-Zayas, 2012).<sup>13</sup> De forma abrumadora, los individuos que conocí en Ipanema y El Condado reconocían que había racismo contra las personas negras en sus respectivos países y, cuando se ahondaba en el tema, podían proporcionar ejemplos. Aun así, las élites de Ipanema y El Condado, quizás a diferencia de las estadounidenses o europeas, no siempre daban por sentado su blanquitud o la de sus hijos. Parecían preocuparse de forma consistente por producir las condiciones relacionales, sociales y estructurales que les permitieran configurar su propia blanquitud como elección racial y estética maleable. Estos esfuerzos son validados por el hecho de que la blanquitud latinoamericana y caribeña siempre haya sido invisibilizada, dado que diferentes tropos de “mezcla racial” siguen siendo las formas tradicionales de representar las relaciones raciales por las que se conoce globalmente al Caribe y América Latina (Wade, 2004).

“Ser blanco” no era suficiente; estas élites tenían que crear un espectro de elecciones sobre la forma en que se era blanco y lo que eso significaba para el privilegio racial a través de varias escalas, incluyendo el barrio, la región del país, la nación, y referentes transnacionales o globales. Las conversaciones espontáneas sobre el racismo contra las personas negras no abundaban entre los padres blancos de las élites, a menos que se las indujera en el contexto de

<sup>13</sup> La élite blanca brasileña, inmediatamente después del fin de la esclavitud, declaró que el país poseía una igualdad única. El primer censo posterior a la esclavitud, llevado a cabo en 1890, no indagaba acerca de la raza, sino del color, y en los años siguientes, la identidad racial se fue reemplazando continuamente con consideraciones sobre el color. En 1976, una encuesta del Instituto Nacional de Estadísticas produjo una lista de 136 categorías de color. Aunque para algunos se trataba de una ideología progresista, ya que permitía la existencia de sutilezas en lugar de indicadores claros de pureza racial, había una jerarquía ineludible de lo que se consideraba rasgos raciales; cuanto más blanca era una persona, más de estas “valiosas” características (europeas) poseía. La élite blanca, al igual que los individuos que conocí en Ipanema, fue en última instancia la constructora de las mitologías de una *democracia racial*. Tal como sucedió en Brasil, una serie de investigaciones tempranas caracterizaban a Puerto Rico como una “democracia racial” (Babín, 1958; Barbosa, 1937), y a lo largo de la historia se citaron distintas causas económicas como factores condicionantes de un continuo racial (Hoetink, 1967).

una entrevista. Las relaciones cotidianas entre individuos no cercanos mostraban una tendencia a evitar las referencias explícitas al color de una persona, sin importar cuál fuera, pero sobre todo si la persona era considerada negra. Esto se correspondía con los hallazgos de Robin Sheriff (2001) del silencio como convención cultural compartida mediante la cual todos los brasileños lidiaban con el racismo; una forma de censura cultural, de silencio en torno al racismo y el color también adquiere distintos significados según la posición social del individuo que la produzca: podría expresar una forma de resistencia a la discriminación o, por el contrario, un medio para preservar el privilegio social (cf. Morrison, 1992). Además, como sostiene Valeria Ribeiro Corossacz (2015), el silencio, en cuanto acto comunicativo, también implica un reconocimiento de que el sistema de clasificación por color no es neutral, sino que está imbuido de significados racistas, la diferencia de valor entre blanco y negro.

Más allá de estas visiones sobre el silencio racial, las conversaciones acerca de las perspectivas personales en torno a la estética racial propia y las redes de parentesco eran frecuentes y comunes (cf. Godreau, 2015) en Ipanema y El Condado, y revelaban mucha información sobre aquellas instancias en que las identidades trascendían paradigmas convencionales de interseccionalidad y pasaban a imaginarse como privilegiadas, de forma completa o parcial (Bonilla Silva, 2013, 2015; Nash, 2008; Sovik, 2010). Los símbolos y los discursos de la raza, dentro y fuera de contextos coloniales, resisten a cualquier evidencia contraria; logran prosperar, petulantes, sin ser cuestionados por afirmaciones empíricas, y terminan dependiendo, en gran medida, de “una impresión”, “una corazonada”, “una sensación”. Para hacer una reevaluación de lo que creemos saber acerca del imperio —sus especificidades históricas, sus secuelas y durabilidad—, primero debemos reevaluar qué es lo que cuenta como evidencia de pertenencia racial y el privilegio de la elección de raza. Los efectos imperiales están íntimamente vinculados con lo que estemos preguntando, a quién y dónde.



En lugar de ver la raza como algo que identificaban de manera exclusiva en otros de piel más oscura, las personas de clase alta que conocí en El Condado, y en menor medida las de Ipanema, evaluaban, gestionaban y debatían todo el tiempo sus propios niveles de blanquitud y negritud, los de sus grupos de amigos, sus familias extensas, y en relación con sus hijos. No se trataba de una desnaturalización de una blanquitud neutral, como muchos importantes académicos de los estudios de la blanquitud observaron en el caso de las personas blancas en Estados Unidos. Más bien, esta era la forma en que las élites blancas latinoamericanas expresaban el privilegio de raza como *el privilegio de la elección y la maleabilidad racial*, no necesariamente una pretensión de que la raza no importaba. No era una versión de la “escotilla de escape de los mulatos” (Skidmore, 1974) o una reelaboración de las mitologías nacionales de la “democracia racial” (cf. Freyre, 1933), sino una neoliberalización de la blanquitud consistente con la propia neoliberalización del yo de las élites; de acuerdo con esta lógica, cada aspecto de uno mismo se puede “trabajar”, “mejorar” o “transformar”. La elección y la maleabilidad se asociaban con una estética activa y una producción discursiva de fenotipos entre los blancos. No se trataba exclusivamente de un “alejamiento” de la negritud, sino de una interacción estratégica con el oscurecimiento y el poder de decidir cómo querían que se los considerara, en términos raciales. Desde su adolescencia hasta los cuarenta y tantos, Maru atravesó una transformación bastante extrema que era evidente en las fotos, incluso en las del anuario de la secundaria. Aunque yo no había sido amiga de Maru en esa época, nos veíamos con frecuencia en los eventos de la Sociedad Nacional de Honor en los que participaban escuelas privadas y públicas de todo Puerto Rico. Por lo tanto, además de las fotos del anuario, yo tenía mis propios recuerdos de Maru durante la secundaria. Sus allegados más cercanos sabían que Maru se había operado la nariz, y que tenía implantes en el mentón y los pómulos que hacían que su cara se viera más larga y angosta, además de implantes mamarios que resaltaban una cierta reducción de peso. Estas operaciones no eran ni un íntimo secreto

ni una fuente de rumores; solo representaban una parte de la vida de Maru durante las décadas posteriores a la secundaria. También se había alisado y aclarado el cabello, que antes era rizado y oscuro. Maru no era una persona de piel marrón que buscaba una estética blanca, sino una persona blanca que deseaba una estética todavía más blanca. Según la mayoría de los estándares latinoamericanos, e incluso algunos europeos o norteamericanos, nunca se consideraría negros ni marrones a individuos como Maru. Aun así, no había dudas de que se habían acercado a un ideal blanco europeo o estadounidense durante los años que siguieron a la adolescencia.

En cierta forma, la autopercepción racial de Maru y su automodelación racial activa, la manera en que ejercía el privilegio blanco mediante proyectos estéticos, podría entenderse en el contexto más amplio de su familia extensa, incluyendo sus padres y hermanas, a quienes llegué a conocer de cerca. Con el correr de los años, observé la circulación de preferencias y apegos afectivos dentro de la familia extensa de Maru. Aunque me sería imposible atribuir favoritismos definidos a las diferencias de raza o color de cada miembro de la familia, sabía que Maru sentía que sus hermanas eran las hijas preferidas de sus padres. Después de atravesar esos procedimientos cosméticos, en verdad se parecía más a sus hermanas. Maru no era el único ejemplo, ni el más dramático, de la ejecución de estas estéticas raciales. Entre la élite de El Condado, el suyo era uno de varios casos que adquirieron importancia en el análisis de la intersección entre las expectativas de belleza con sesgo de género, la presentación del privilegio no como blanquitud sino como elección racial, y los aspectos afectivos de la raza en general, y de la blanquitud en particular.

En su estudio de la socialización del afecto racial que ocurre en familias de afrobrasileños en Salvador, Elizabeth Hordge-Freeman (2015) demuestra las significativas implicancias que estas distinciones raciales tienen en el desarrollo, advirtiéndolo que “la distribución desigual de los recursos afectivos en las familias lleva a experiencias diferenciales de apoyo, amor y estímulo, lo que tiene un impacto duradero en las oportunidades de vida de las personas. Las jerarquías

raciales dentro de las familias llevan a la distribución desigual de recursos emocionales e interacciones familiares diferenciales que afectan las percepciones de apoyo, amor, aptitud y pertenencia” (Hordge-Freeman, 2015, p. 131). Para Maru, las consecuencias estructurales o materiales de la elección racial no eran equivalentes a las de los afrobrasileños que describe Hordge-Freeman, pero el énfasis en la raza como punto de vista desde el cual ella participaba en perspectivas sobre la pertenencia afectiva y familiar era parecido. Las experiencias raciales de socialización, cargadas de un componente emocional, son cruciales no solo porque nos ayudan a entender cómo las familias construyen la raza y participan en la racialización, sino porque el trato diferencial produce un acceso desigual al capital afectivo. Como observa John Burdick en su análisis de la relación entre raza, color y familia, “es precisamente por la fuerza de la emoción presente en las familias, de las altas expectativas de amor, aceptación incondicional y afecto dentro de ellas, [...] que las experiencias de trato diferencial en su interior crean profundas heridas psíquicas” (1998, p. 43).

Los padres de Ipanema y El Condado tendían a circunscribir la blanquitud a las personas que “podían pasar” por estadounidenses y europeos, no solo en América Latina y el Caribe, sino en cualquier parte del mundo. Es así que, aunque yo sentía que cada uno de los padres que conocí sería considerado blanco según ese estándar generado a nivel local, solo un puñado de padres en Ipanema y ninguno en El Condado sentían que calificaban como blancos. La mayoría de estos individuos, tanto en Brasil como en Puerto Rico, tendían a coincidir en la identificación de personas como “puertorriqueños negros” o un “brasileños negros”, aun cuando mostraban una ambivalencia considerable respecto de identificar “oscuridad” en aquellos que no eran “evidentemente negros”. Enfocándose en la difícil situación de los brasileños que eran “blancos, pero no del todo”, Patricia de Santana Pinho examina la forma en que la ambigüedad racial se proyecta sobre la cara, el cabello y el cuerpo de las personas, lo que transforma su blanquitud en una posición intermediaria móvil que

“a veces asciende y a veces desciende en la estratificación racial de la pigmentocracia de Brasil” (2009, p. 40).

Zaire Dinzey-Flores presenta un “modelo situacional dinámico de binarismos raciales” como marco para enfatizar que, en Puerto Rico, la implementación de binarismos en encuentros sociales cotidianos es consistente con la idea del continuo.<sup>14</sup> Dinzey-Flores observa que “la inclusión y la exclusión se basan en la capacidad de la persona particular para posicionarse a sí misma o ser posicionada por otros en cualquier lado del binarismo” (2006, p. 10). En el interesante análisis de Dinzey-Flores, estos conceptos son “distinciones binarias espontáneas con una única línea de color”; en este sentido, puede que una “estructura pancrónica de la raza en Puerto Rico sea continua, pero los elementos sincrónicos se constituyen a través de binarismos” (p. 11; cf. Cerón-Anaya, 2018). Los puertorriqueños blancos tienden a pasar la suma de sus experiencias “binarias” del lado no negro sin encontrar dificultades o desafíos. En Puerto Rico, la blanquitud podría construirse desde un punto de vista diferente, en el que la blanquitud deba afirmarse, practicarse y reafirmarse, como sucede con la categoría consciente de negro en Estados Unidos. La trayectoria de vida de Maru se caracterizaba por una estética racial de la clase alta, el privilegio de la maleabilidad racial y una dinámica de la “racialización de la clase” (Cerón Anaya, 2018). Los recuerdos que tenían los padres de sus propia educación, y los objetos que sostenían

<sup>14</sup> Isar Godreau (2000) se refiere a esto como “la semántica fugitiva de la raza” para demostrar etnográficamente la aceptabilidad cotidiana del continuo racial, en oposición al binarismo racial, en Puerto Rico. El continuo sigue ganando terreno, aunque ya desde la década de 1960 algunos académicos, como Eduardo Seda Bonilla (1968) y Rogler (1944), probaron que los puertorriqueños negros tenían niveles socioeconómicos más bajos y un menor acceso a las instituciones políticas, se los percibía como personas poco atractivas, residían en viviendas segregadas y sufrían discriminación en la vida diaria. Renzo Sereno (1947) señaló la tendencia de los puertorriqueños a afirmar su blanquitud en el contexto del miedo a ser considerados negros. Más recientemente, una nueva generación de académicos de América Latina y el Caribe, en particular de Brasil, adoptaron modelos de binarismo racial en el censo para abordar la desigualdad (por ejemplo, Costa Vargas, 2004; Telles, 2004). Ver también la teorización de “la racialización de la clase” de Cerón-Anaya (2018).

esos recuerdos, incluyendo los anuarios, consolidaban el privilegio blanco al insistir en una blanquitud latinoamericana basada en la estética, el reconocimiento erróneo deliberado de la raza, y una comprensión racial descifrable para los individuos que pertenecen a la misma clase que uno y en relación con formas globales de supremacía blanca.

Maru Ramírez de Arellano sentía una incomodidad genuina respecto de que su hijo pudiera ser el niño de piel más oscura de su curso en Perpetuo. Ser “el más oscuro”, en el contexto de esta escuela privada en particular, significaba ser el niño “menos blanco”. El hecho de que su hijo no tuviera muchas probabilidades de sufrir discriminación o racismo por su apariencia quizás explicaba por qué el aspecto del niño solo generaba incomodidad, una sensación muy alejada de la preocupación genuina que enfrentan los padres de niños negros. Entonces, ¿cuál es la razón de enfocarse en lo que, para ella, es la blanquitud limitada de su hijo? Declaraciones como “aquí no hay nadie feo”, un comentario que hizo Maru en referencia a su observación de que todas las familias en un evento de Perpetuo eran de piel blanca, ejemplificaba momentos en los que lo “atractivo”, o una estética alternativa percibida, alimentaba y ofuscaba las visiones de la élite sobre la naturaleza de la raza y el racismo.

Al igual que otros padres de Ipanema, Vera Ferreira de Oliveira asociaba la negritud con una cierta belleza femenina, considerada exótica y sexualmente subordinada, que se había vuelto popular. Haciendo alusión a esta supuesta época “posracial”, y empleando una narrativa convencional según la cual la clase supera a la raza, Vera remarcó: “En Brasil, se cree [que] ‘la gente que vive en el morro lo hace porque es pobre, no porque es negra’”. Además, afirmó que, en Ipanema, desconfiar de los cuerpos de piel oscura era “algo del pasado”:

Si caminas por la calle, ves que los [turistas] alemanes adoran a las mujeres negras. Antes uno pensaría: “Uf, ¿qué ve ese alemán en ella?”. Ahora es como, “¡Claro!”. Un alemán nunca ve ese color [en

Alemania]. Esto es algo exuberante, único para él. Es una especie de trofeo. “Nadie tiene una mujer como la mía”. [...] Quizás las redes sociales también tengan algo que ver con ese cambio. La gente ya no hace lo que quiere. Si una persona es racista, se la juzga. Una vez escuché decir a alguien: “¿Por qué voy a dar mi opinión, si la corte de Facebook ya decidió?”.

A diferencia de otros padres de Ipanema que explicaban la antinegritud en Brasil valiéndose de narrativas intelectuales circunscriptas a la historia de la esclavitud en la nación, Vera atribuía un cambio en el lenguaje público sobre la raza a la intensificación de los controles sociales (por ejemplo, Facebook) y a una preocupación generalizada por ser considerado *antiquado* (anticuado o pasado de moda). El comentario sobre el turista alemán, como emblema de un sujeto proveniente de un país al que la mayoría de los brasileños consideraba la antítesis de la disfuncionalidad de Brasil, enfatizaba aún más la asociación de la estética negra con la modernidad.

Si bien, por lo general, las cuestiones en torno a la estética y la estima en Brasil se discutían respecto de su relación con las mujeres, dada la manera en que la belleza se utilizó a lo largo de la historia para vincular el valor de las mujeres a su apariencia física, en Puerto Rico los hombres también ocupaban un lugar central en tales discusiones. Los debates explícitos sobre la estética racial entre los padres que conocí de la clase alta puertorriqueña recurrían a recuerdos y experiencias de la escuela secundaria.

Carlos Varela (miembro de una organización educativa sin fines de lucro, residente de El Condado): Cuando mi esposa estudiaba en St. John’s, su mejor amigo era el único niño becado del grado. Se lo podía considerar pobre, porque vivía en Carolina, el padre era un doctor de pueblo para una comunidad religiosa. La madre era negra. Muy, muy negra, negra como Big Mamma o Aunt Jemima. El padre es blanco. El amigo de mi esposa es un tipo atractivo. Se dedica al modelaje, hace sesiones de fotos en Nueva York. Tiene ese estilo elegante, urbano.

Omar Tartak (presidente de una institución educativa con fines de lucro): Tenía un amigo en la secundaria que era *negrito* y ni siquiera él hablaba de [la raza]. Ese tipo era... y disculpa la expresión, pero te estoy hablando *con confianza*. [...] Es un *negro lindo*. [¿A qué te refieres con eso?] Es *perfilado* [insinúa que tiene una nariz angosta]. Es más bien un *trigueño* oscuro, sabes. *El pelo no lo tenía mal, el pelo lo tenía bien*. Las personas [negras] de la secundaria que pudieron triunfar eran las que eran lindas y accesibles, las bonitas, ¿sabes?

María Eugenia Tirado (ama de casa y magíster en Administración de Empresas, hijos en Perpetuo): Cuando íbamos a la secundaria, estar, aunque sea un poco, bronceado [*quemaíto*] era algo malo. Ahora es lo contrario. Mi hijo una vez volvió del jardín de infantes llorando. “¿Qué sucede?”. “Quiero ser más oscuro, como Félix”. Su mejor amigo. Mi hijo es tan pálido que los otros niños se burlaban de él, *pote ‘e leche*. En ese sentido, en Puerto Rico hemos progresado. [¿Félix es negro o más bien moreno?] Félix tiene piel oscura. En Estados Unidos, sería negro. Ahora, cuanto más *quemaíta* [bronceada] estés, más bonita eres. Ser *jincho* [de piel pálida] no se considera atractivo, ni para los niños ni para las niñas. [¿Podría ser que el bronceado se asocia a la cultura de la playa o el atletismo?] Tal vez, pero, además, ahora se está de moda tener trasero. Me alegro por mi sobrina, que tiene trasero, porque yo me pasé los años de secundaria tratando de ocultar el mío.

Como se observa en las citas de Carlos y Omar, había una idea de que el racismo contra las personas negras podía ser modulado por el capital cultural del individuo negro, por ejemplo, al ser “accesible” o “elegante”. Carlos y Omar no veían ninguna contradicción entre sus propios comentarios racistas (por ejemplo, tener el pelo “mal / bien”, “Aunt Jemima”) y su insistencia en que los hombres negros atractivos o distinguidos podían evitar el prejuicio racial. María Eugenia, en la última cita, llevó el debate en una dirección un tanto diferente. Ubicó lo negro, *quemaíto* y bronceado en oposición a un conjunto de atributos indeseables que asociaba con la blanquitud: *jincho*, *pote de leche* y la palidez. En las tres citas, la raza se situaba en la suposición de que la raza tenía una dimensión cultural que, en última

instancia, determinaba el trato recibido por los individuos negros. Estos abordajes estéticos y culturales de la raza, puestos de relieve en la imagen de una masculinidad negra elitizada en Puerto Rico, y de una feminidad moderna exotizada en Brasil, eran centrales para la supremacía blanca latinoamericana y el arraigo de una idea de la raza como elección y en relación con proyectos de interioridad (capítulo “La blanquitud...”).

Es significativo que la blanquitud entre los padres de clase alta de El Condado se asociara, en muchos casos, con experiencias escolares y con un “descubrimiento” del racismo durante los años de estudios universitarios o de posgrado en Estados Unidos. Como observó Omar Tartak: “En la secundaria, nunca se hablaba de la raza o el racismo. Porque aquí en Puerto Rico hay una negación del racismo. Recién empecé a escuchar esos debates en la universidad [en Estados Unidos]”.

En Puerto Rico, el concepto de *estudiar afuera* (en el extranjero) estaba tan arraigado en la cultura de la crianza de las élites, la relación colonial con Estados Unidos y las conversaciones populares que no hacía falta especificar que “afuera” quería decir Estados Unidos.<sup>15</sup> Entre la clase alta de Ipanema, no se asumía de forma automática que los niños realizarían sus estudios universitarios en otro país; de hecho, los padres de Ipanema hablaban con entusiasmo acerca de la excelencia de la educación superior en Brasil y no les importaba

<sup>15</sup> Los padres de Ipanema, e incluso muchos de El Condado, no consideraban estudiar en universidades extranjeras o tener credenciales académicas internacionales como algo indispensable para el logro de las metas y aspiraciones que tenían para sus hijos. En algunos casos, ciertos individuos observaron que hacerlo sería una desventaja. El estudio del derecho, por ejemplo, se veía como algo que debía hacerse en Puerto Rico, en la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico. Esto se debía, en parte, a que la adquisición de experiencia en las particularidades del sistema legal puertorriqueño estaba fuertemente vinculada con el desarrollo de carreras políticas o corporativas en la isla. En Brasil, un caso equivalente era el estudio de la educación o la psicología —la salud mental, por ejemplo, se consideraba un contexto específico—, ya que un título de una universidad europea o estadounidense no proporcionaba el conocimiento requerido para ejercer en Brasil. Estas perspectivas eran más comunes entre las familias que pertenecían a la burguesía local más tradicional, donde los padres y los parientes tenían influencia y arraigo en la política y la economía del país.



demasiado que sus hijos fueran a universidades estadounidenses. Como observó la madre de unos jóvenes graduados de la Escola Parque en Ipanema: “Aquí las familias brindan un gran apoyo. Cobijan a la próxima generación, activan cualquier contacto que tengan para hallar buenos empleos para sus hijos. Y para la mayoría de las familias, los contactos principales están aquí, en Brasil” (capítulo “La familia...”). Para las familias de El Condado, ir a la universidad o buscar oportunidades temporales de empleo en Estados Unidos eran sucesos que pincharían de forma definitiva las burbujas donde vivían sus hijos, quienes se convertirían en “minorías”, pasarían a estar categorizados como “hispanicos” o serían considerados “personas de color”.<sup>16</sup> Estudiar afuera era algo que estaba implicado de forma directa en conversaciones sobre la raza, las epifanías raciales y la blanquitud entre la élite de El Condado.

Un día, Maribel Seijo, que había estudiado en una universidad de Texas en la década de 1990, me dijo: “Soy perfectamente consciente de mi privilegio blanco”. Pero de inmediato agregó que, una vez, en un bar cerca del campus, el barman que le había pedido identificación declaró: “Aquí no aceptamos licencias de México”. Esta era la forma que tenía Maribel de afirmar que “a pesar de ser blanca y de ojos verdes”, había sufrido discriminación. El hecho de que alguien hubiera asumido que su licencia de conducir puertorriqueña era mexicana representaba una prueba adicional de que, en Estados Unidos, todas las personas de apellido español quedarían amontonadas dentro de un mismo grupo.

Al igual que gran parte de los demás padres de El Condado, Omar afirmó: “Fue en la universidad [en Estados Unidos] donde empezamos

---

<sup>16</sup> Mientras que varios padres de El Condado habían pasado parte de sus vidas universitarias en instituciones de Puerto Rico, todos ellos habían estudiado en universidades de Estados Unidos durante al menos un año. Entre aquellos que no habían completado una licenciatura en ese país, un punto común clave era que conservaban y, a veces, fortalecían las redes escolares de élite en Puerto Rico, incluso a la distancia. Estas conexiones entre la mayoría de las universidades de élite, que en los años 80 y 90 tendían a seleccionar estudiantes principalmente de un puñado de escuelas prestigiosas de la isla, eran aún más fuertes y persistentes.

a hablar más acerca del racismo y la desigualdad. Ahí me di cuenta que aquí [en Puerto Rico] hay racismo. Que es una cuestión de raza, no solo de clase”. Omar ubicó estos debates en sus interacciones con puertorriqueños de zonas urbanas y de clase trabajadora de Estados Unidos:

Los puertorriqueños [de clase alta] de la isla dirían: “Bueno, al habernos criado como parte de la cultura convencional, no tenemos el *complejo* que tienen [los puertorriqueños nacidos en Estados Unidos]”. Sentimos que atribuían todo al racismo y no al hecho de que una persona en particular pudiera ser un imbécil. No tenía ni idea de las cosas que debían atravesar, porque mi expectativa, como la de otros puertorriqueños [de la isla], era que representábamos una clase dirigente de élite en formación. Íbamos a regresar aquí. Pero cuando ves cómo te tratan, y no solo los blancos, sino otros latinoamericanos, eso también cambia.

Al igual que otros padres de El Condado que habían estudiado en universidades extranjeras, Omar había tenido contactos frecuentes con otras élites latinoamericanas mientras vivía en Estados Unidos. Contaban historias acerca de la manera en que estas otras élites blancas veían a los puertorriqueños como un grupo aislado en el contexto de América Latina. El español de Puerto Rico, por ejemplo, se había convertido en una versión guetizada de la lengua, desde el punto de vista de los amigos sudamericanos que tenían muchos de estos individuos. El estatus político de Puerto Rico como colonia estadounidense, su limitada autonomía económica en la región geopolítica y las distintas formas en que el prestigio se repartía en el “Caribe” en oposición a la “América Latina” continental también moldearon la experiencia de Omar. Estos padres de la élite, tanto en Ipanema como en El Condado, reconocían la desigualdad entre las razas siempre y cuando pudieran adjudicarse un imaginario privilegiado de maleabilidad racial.

Un elemento que se pierde en la transcripción de estas charlas, así como en muchas otras en El Condado, es que los padres esperaban un cierto nivel de reciprocidad y complicidad de mi parte en la evaluación que hacían de su propia blanquitud o la de sus hijos. Querían

recibir distintos tipos de certezas, pero sobre todo respecto de la raza de sus hijos. Solo cuando participaba en tal complicidad, permitida por mi propia blanquitud, estas conversaciones se alejaban de las narrativas convencionales y guionizadas para pasar a ser más genuinas. Esto representaba una característica de los padres de El Condado que no era tan habitual entre las élites de Ipanema, cuyos ejemplos de raza y discriminación muchas veces se basaban en especulaciones y situaciones hipotéticas, y no en experiencias vividas. De hecho, los padres que entrevisté “me mostraban”, en lugar de rotular, su color; como Omar, decían “*así, como yo*” mientras se señalaban la piel del antebrazo, insinuando que yo estaría de acuerdo con su evaluación.

Cuando finalmente accedí a darle a Omar la devolución que sentí que esperaba y le dije que no lo veía como una persona de piel oscura, que él y yo éramos casi del mismo color, pareció aliviado. “Supongo que somos casi iguales, ¿no?”, comentó. Sin embargo, pude advertir, a partir de varias referencias que hizo al “aspecto rubión” de su hijo que no provocaron una confirmación de mi parte, que le preocupaba cómo podría racializarse el “aspecto” de su hijo. Para muchos padres, esta ansiedad se reflejaba en un número de narrativas improbables acerca de algunos niños que ahora eran oscuros, pero que en realidad “habían sido rubios” al nacer. Otro dato revelador era que se consideraban oscurecidos por el hecho de ver a sus hijos como más claros de piel, blancos y rubios, aunque sus hijos, para mí, tenían casi el mismo color que ellos. Es interesante observar que, mientras que en Brasil alguien como Omar, cuyos padres habían migrado de Palestina a Puerto Rico en los años 40, habría enfatizado esta historia familiar en referencia a la propia identificación racial o adjudicación de *morenidade*, tuve que insistir para saber más acerca de la procedencia de su familia (capítulo 6). Las expectativas y los aspectos aspiracionales de la crianza misma exacerbaban la inestabilidad del concepto y la percepción racial que estos individuos de clase alta tenían de sí mismos; a veces, estas autopercepciones raciales proporcionaban un lente a través del cual la ambigüedad y maleabilidad racial se representaban en términos de estética.

## **Conclusión: cuando las redes sociales y escolares colapsan y no sucede nada**

Un número relativamente pequeño de escuelas de élite producían, transformaban y traducían, en formas contradictorias y diversas, historias familiares, automodelación racial y conexiones sociales. Las escuelas privadas corroboraban los valores, los comportamientos y las costumbres que dotaban de moral a la riqueza o la volvían sospechosa. Estos procesos dependían de un complicado foco que se ubicaba en el posicionamiento del privilegio racial de las élites dentro de un contexto de opciones raciales, y no necesariamente en una creencia en la democracia racial y sus principios. Los padres de las clases altas de El Condado e Ipanema reconocían que la diversidad y el multiculturalismo representaban un lenguaje neoliberal que era cada vez más importante dominar en el escenario global. Sabían que se esperaba que fueran capaces de tratar cuestiones de raza (*essas questões de raça*), formas desconocidas incluso para la generación anterior (capítulo “La familia...”).

La crianza de imperios cultivaba formas cotidianas de soberanía como implicaciones afectivas y sociabilidades locales. A diferencia de la soberanía autoritaria, las formas de soberanía involucradas en la crianza de imperios se basaban en la imagen de una persona moral, ética y compasiva; implicaban intenciones fundamentalmente buenas. Sin embargo, el problema de enfocarse en la intencionalidad es que coloca la evaluación de la moralidad en el impulso, sin importar cuál sea el resultado. Las economías morales del privilegio tienen una conexión inherente, en especial, con la raza. Más precisamente, son la base misma de la blanquitud, sus valores, amplitud, extensión. Mediante la crianza, la soberanía y el imperio adquieren un arraigo institucional en las escuelas, donde los padres ejercían una influencia sustancial no solo sobre el tratamiento que recibían sus hijos, y cómo los docentes y el personal se relacionaban con ellos, sino también sobre la manera en que ciertos detalles de la apariencia de los niños —una combinación de modales, aspecto y exhibición de

capital cultural— eran evaluados por otros padres, docentes y compañeros. Las amistades adultas, mediadas por el contexto escolar, también eran fundamentales en la promoción y difusión de tendencias de crianza pedagógicas y cosmopolitas más amplias. Enfocarse en las amistades adultas, y el papel que desempeñaban las escuelas al mediar en ellas, permite un análisis de cómo la economía moral de la riqueza —con su inclinación anticonsumista, antimaterial, conservacionista y minimalista— también estaba disponible solo como proyecto de supremacía blanca.

En este capítulo, mostré que la elección de escuelas específicas y el establecimiento de relaciones con las instituciones, el desarrollo de redes de amistades adultas que eran extensiones de la experiencia educativa, y la visión de las escuelas de élite como vehículos que permitían desarrollar la “desenvoltura” intersocial y a aprender a hablar de la raza eran aspectos centrales de la reafirmación de formas cotidianas de la crianza de imperios. Eran emblemas de los cambios que habían sufrido las sociedades brasileña y puertorriqueña en cuanto al rol del color en la definición de identidades, relaciones sociales y aspiraciones cosmopolitas, en parte debido a que la opinión pública llegó a involucrar extensivos y acalorados debates sobre el racismo y las herramientas institucionales encargadas de combatirlo (Steil, 2006).<sup>17</sup> La crianza, más que tropos tradicionales como “la familia”, “la iglesia” o “el ciudadano”, se convirtió en la modalidad dominante mediante la cual las élites de El Condado e Ipanema hacían que su riqueza se volviera “moral”, y su blanquitud, “opcional” o “maleable”. Las escuelas privadas eran importantes incubadoras de relaciones adultas en Río de Janeiro y una base de la identidad de clase y redes sociales duraderas en San Juan; así, otorgaban fundamentos institucionales a estrategias de reproducción social que cambiaban de forma constante en las élites latinoamericanas y caribeñas.

<sup>17</sup> Una de las consecuencias más evidentes de este debate en Brasil era, por ejemplo, el número creciente de brasileños que se identificaban a sí mismos como negros y *pardos* (50,7 por ciento), excediendo el porcentaje de los que se identificaban como blancos en el censo más reciente (47,7 por ciento; IBGE, 2011).

En 2017, un grupo de padres de Escola Parque, entre los que se encontraban Silvana Villela Mattos, César Schumer, Beatriz Pissollo Itamar y Bruna Alves Teixeira, leyeron en el periódico *Valor Econômico* que un 5 por ciento de la escuela se había vendido a Bahema Educação, un fondo de cobertura que contaría, durante los tres años siguientes, con la opción de comprar el 95 por ciento restante de la escuela. Los padres abordaron la llegada de Bahema desde una variedad de perspectivas, incluyendo, en el caso de Silvana y Bruna, un cierto optimismo respecto del futuro de la institución. Después de todo, a Bruna le preocupaba que Parque fuera “la clase de escuela donde a los docentes les parecía aceptable que niños de cinco años todavía no supieran leer ni escribir”; quizás, ahora eso cambiaría. Un número menor de padres, como Beatriz Pissollo Itamar, estaban horrorizados. Organizaron reuniones y un grupo de WhatsApp, firmaron cartas oponiéndose a la iniciativa, exigieron explicaciones por parte de los directivos de la escuela y consideraron cambiar a sus hijos a otra institución. “Parque ya pertenecía a Bahema, incluso antes de la compra”, observó un padre en el grupo de WhatsApp, enfatizando la traición ideológica que sentía.<sup>18</sup>

Bahema Educação y Escola Parque en verdad formaban una alianza inesperada. Bahema surgió en la década de 1950 como una empresa de maquinaria agrícola y llevaba a cabo actividades del sector agropecuario en Bahía. Sus principales accionistas eran la familia Afonso Ferreira, con casi el 58 por ciento de la propiedad, y el fondo de pensiones de trabajadores de la Caixa Econômica Federal [FUNCEF], con el 20 por ciento. En 2016, el conglomerado creó un grupo educativo, Bahema Educação, que se dedicaba a la inversión

---

<sup>18</sup> Beatriz mencionó una escuela laica privada en el barrio artístico-bohemio de Santa Teresa. Varios padres hasta se refirieron a Dom Pedro II, una escuela pública que exige un examen de ingreso y sorteo para admitir estudiantes, como opción posible. Los estudiantes de Dom Pedro II, de hecho, habían ocupado la escuela para protestar contra los recortes del gasto público, que estipulaban que no habría ningún gasto público en Brasil por veinte años, a pesar de que la Constitución de 1988 establece que el Estado debe asignar el 18 por ciento de sus ingresos a la educación, dado el déficit histórico en esta área.

en escuelas de educación primaria en Brasil. Un día después de que Bahema anunciara la compra de Escola Parque y otras dos instituciones, el 14 de febrero de 2017, las acciones del fondo de cobertura cerraron con un incremento del 23,33 por ciento, la tercera cifra más alta del Bovespa y la más elevada desde junio de 2015. Fundada durante la época del régimen militar en Brasil, Escola Parque había tenido una filosofía educativa experimental y constructivista desde su concepción; valores como la autonomía estudiantil, el respeto, la cooperación y el pensamiento crítico siempre acompañaban descripciones financieras de la escuela y eran algunos de los aspectos que los padres mencionaban como razones para elegir esta escuela antes que otras instituciones de élite más tradicionales.

El principal accionista de Bahema, Guilherme Afonso Ferreira, colaborador de uno de los grupos conservadores que coordinaron la destitución de Dilma Rousseff, remarcó que estaba a favor de que el Estado brindara educación universal, pero que no necesariamente debía dirigir todas las escuelas.<sup>19</sup> Al estilo neoliberal clásico, la educación de calidad que era fundamental para la conformación de una sociedad democrática y estable se pagaría con dinero del Estado, pero aun así podría ejecutarse y diseñarse por iniciativas privadas. Así el grupo financiero Bahema logró beneficiarse del momento catastrófico que atravesaba la educación pública brasileña, como primera víctima de las draconianas medidas estatales de austeridad iniciadas por el nuevo gobierno conservador en 2016. Muchos de los padres de estudiantes de Escola Parque no tardaron en justificar la llegada de Bahema como evidencia de que el plan de estudios constructivista de la escuela estaba listo para empaquetarse e introducirse a establecimientos privados y públicos por todo Brasil, la razón que se daba para explicar el interés de Bahema por la institución.

---

<sup>19</sup> De manera similar, uno de los directores de otra fundación similar, la Fundação Estudar de Jorge Paulo Lemann, estaba involucrado con Vem Pra Rua, otro grupo detrás de las manifestaciones en contra de Dilma.

Michelle Forastieri, una de las madres de El Condado que pertenecía al histórico grupo de vóley desde la adolescencia, describió su divorcio de Guillermo Dávila como doloroso pero inevitable. Expresó esa ya conocida idea de que “estos son los momentos en los que descubres quiénes son tus amigos, y en los que aprecio a mis hermanos, mis padres, el hecho de que mi padre me haya criado para ser una mujer autosuficiente e independiente”. Aparte de un discreto cambio de estado civil en su perfil de Facebook, de “casada con Guillermo Dávila” a “soltera”, era difícil advertir que el matrimonio había finalizado.

Salí a almorzar con Michelle en junio de 2017, y si bien se la veía más delgada, lucía tan elegante y llena de energía como siempre. Michelle, que trabajaba como médica en un consultorio privado, se había convertido en mentora de una estudiante del curso introductorio a la carrera de medicina de la Universidad Brown durante la pasantía de verano de la joven. La pasante, una muchacha blanca de raíces cubanas y puertorriqueñas, graduada de la escuela de élite para mujeres a la que había asistido Michelle en Guaynabo, y estudiante de la misma universidad de la Ivy League donde se habían formado los padres de Michelle, ya estaba activando las redes sociales de su familia. “¡Me da esperanzas sobre lo que puede lograr esta generación de mujeres puertorriqueñas!”, la elogió Michelle, y luego bromeó que la joven era ella en miniatura. Esta consistencia era lo que me resultaba extraordinario de los individuos que mantenían conexiones profundas con la secundaria en Puerto Rico, como si en el mundo no hubiera accidentes o desvíos, como si los divorcios, los problemas de salud o las tragedias personales no afectaran de ninguna manera a algunas personas. De hecho, mientras escribía el epílogo de este libro, Michelle y Guillermo “se estaban viendo” otra vez. En Ipanema y El Condado, las amistades que surgían o se cultivaban a raíz de las escuelas —la escuela propia o la de los hijos— revelaban importantes momentos de formación de alianzas y fragmentación entre las clases altas latinoamericanas y caribeñas. Estos modos de relacionarse, rutinas e ideales éticos construidos en torno a la elección escolar



ayudaban a dar forma institucional a la comprensión de la interioridad propia por parte de los padres, no solo en función de objetivos psicológicos, sino también de la desventura social en contextos de desigualdad; alcanzar un cierto nivel de aptitud en el lenguaje de la raza y atravesar la incomodidad de espacios socialmente desiguales servían como representantes de la inteligencia emocional. Lo que es más significativo, en la medida en que las escuelas colaboraban con metas e intereses relacionados con la crianza, también creaban un marco para los enfoques neoliberales de la educación y la diferencia social, incluyendo el apoyo del privilegio blanco implicado en la elección y maleabilidad racial, y la revelación de envidias sociales.

El caso de Escola Parque era emblemático del proceso mediante el cual los padres progresistas de Ipanema terminaron apoyando la corporatización del sistema educativo privado, y posiblemente el público, bajo las medidas de austeridad en Brasil, mientras que, en Puerto Rico, la relativa estabilidad de la vida de Michelle y Guillermo después del divorcio señalaba la permanencia de las redes sociales y las identidades forjadas a través de la educación de élite. Los últimos dos capítulos de esta etnografía se enfocan más explícitamente en la manera en que la crianza de imperios traducía y dotaba de aceptabilidad afectiva a proyectos nacionales y hemisféricos, incluyendo las medidas neoliberales de austeridad y la concepción de la corrupción como rasgo exclusivo de los gobiernos latinoamericanos y caribeños. Más allá de los conflictos morales relacionados con el privilegio de raza y clase, los padres de Ipanema y El Condado se enorgullecían del legado de sus familias extensas y de la fortuna heredada; sus visiones contradictorias de la riqueza y el “mérito” producían subjetividades de la austeridad que se alineaban con políticas nacionales neoliberales, como se explica en el capítulo “La familia...”

# La familia extensa

## Jerarquías íntimas e imaginarios ancestrales

Mis padres tuvieron mucha ayuda durante mi infancia. Pasábamos las vacaciones en la *fazenda* de mis abuelos en Minas. Teníamos ese concepto de familia extensa que es parte de la cultura brasileña. Mi abuelo estaba muy involucrado en la política estatal, por lo que siempre tenían visitas, charlas alrededor de la mesa. Esas son experiencias que mis hijos no van a tener. Mi madre siempre manda regalos caros para mis hijos, y me pregunto: “¿Está tratando de compensar el tiempo que no pasa con ellos?”. Le digo una y otra vez: “No mandes juguetes, iPads, juegos. No confundas el amor con el consumo”.  
Cleide de Moraes, más de cuarenta años, nativa de Ipanema, se mudó a San Pablo en 2015

Sé que a Cleide le gustaría que estuviera allí con ellos, pero no puedo imaginar hacer algo así. Tengo mi vida aquí en Río. Si ella me necesita, “Mãe, vem”, subo al avión y voy de inmediato. Si no puedo ir, envío a Tereza [una de sus *empregadas* desde hace muchos años]. [¿Ella no tiene niñera?] ¡Ahora tiene tres! Una por cada niño, y la *folguista* [niñera de fin de semana]. Cree que, si voy a San Pablo, tendrá otro miembro de la familia allí, supervisando, dirigiendo a las *empregadas*, con los niños. No tienen un grupo de familias alrededor, como teníamos nosotros cuando ella era pequeña aquí en Ipanema. Otávia Camargo Correa, poco más de ochenta años, residente de Ipanema

Otávia Camargo Correa vivía con dos *empregadas* y su hermano más joven, Moacyr, que tenía más de setenta años, en el *penthouse* de una exclusiva torre de Ipanema. Durante el transcurso de mi trabajo de campo, visité muchos apartamentos tan espectaculares como el de Otávia. La decoración y el diseño de tales residencias me permitían visualizar aspectos de vidas privadas que nunca vi en persona. Podía imaginar, por ejemplo, a Otávia y Moacyr tomando el café por la mañana o admirando el atardecer de Ipanema desde cómodas sillas en su enorme terraza. Podía imaginarlos contemplando reflexivamente la Zona Sur desde la playa Arpoador hacia la entrada de São Conrado, donde la favela de Vidigal se convertía en la colorida escena eufemística de las postales de Río. También podía imaginar a Cleide, la única hija de Otávia, durante su adolescencia en los años 80, preparándose para jugar al vóley playa con sus amigos de la escuela alemana de élite donde estudiaba. Aparte de representar mis primeros encuentros cercanos con inmuebles que parecían salidos de una película, mis visitas a Otávia y Cleide arrojaron luz sobre el papel que desempeñaban las familias extensas y las relaciones intergeneracionales en las vidas de las élites latinoamericanas contemporáneas. Estas visitas, y las que hice a otros abuelos en Ipanema y El Condado, me permitieron observar expectativas incumplidas, resentimientos, el temor a las pérdidas y complicadas dinámicas entre padres, hijos y abuelos. Estas intimidades enfatizaban los aportes de las familias a la nación, poniendo de relieve privilegiados orígenes étnicos y procedencias regionales, y en última instancia, apoyando reivindicaciones familiares del barrio, la ciudad y el Estado.

Los desacuerdos intergeneracionales respecto de las prácticas de crianza —y el resentimiento, el dolor y los malentendidos a los que daban lugar— no eran nada nuevo. Lo que sigue siendo interesante en los casos de Ipanema y El Condado es cómo la familia extensa se convirtió en un sitio central a partir del cual los padres de clase alta participaban en una crítica del consumo y el materialismo y forjaban subjetividades de austeridad. Dentro de la familia extensa, se suponía que la materialidad se convertía en “inmaterial”; el linaje, los aportes

a la nación y las sagas étnicas ancestrales se dramatizaban; y las acusaciones en contra de los “abuelos distantes”, “padres neuróticos” y los que “compran el amor con regalos” construían una economía moral de la riqueza en las clases altas del Caribe y América Latina.

La familia extensa muchas veces se emplea como un tropo cultural tradicionalmente latinoamericano y, en algunos casos, de la comunidad latina de Estados Unidos. Hay una suposición de que, en contraposición al foco en la familia nuclear del país norteamericano, en América Latina las familias se conciben en términos colaborativos e intergeneracionales que trascienden el hogar autónomo nuclear. Podría decirse que la distinción entre la orientación hacia la familia extensa o la nuclear es uno de los estereotipos principales y más populares que se asignan a la “cultura latina” para distinguirla de la anglosajona.<sup>1</sup> A pesar de las visiones perdurables de la familia extensa como fenómeno cultural latinoamericano (cf. Keefe et al., 1979), el número de investigaciones que examinan la naturaleza de las relaciones emocionales a través del continuo conyugal, intergeneracional o filial en la región es sorprendentemente bajo. Incluso dentro del vínculo parental, el foco sigue poniéndose más que nada en formas tangibles y materiales de apoyo y cuidado, con poco análisis de la experiencia emocional, los anhelos o la expresión más allá de esas transacciones financieras.

Aunque por lo general se la consideraba una categoría social natural, la familia extensa era el producto de interacciones cotidianas

<sup>1</sup> Históricamente, en Brasil y Puerto Rico las familias se caracterizaban por incluir una variedad de individuos: padres, niños, abuelos, hijos, hijas, tíos, parientes políticos, miembros relacionados con la religión, sirvientes y amigos cercanos (Buarque de Holanda, 1941; Freyre 1933). Se creía que la solidaridad de la familia y las conexiones personales eran más importantes que los intereses de clase (Frank, 2001); que la familia o las familias aliadas de la clase dominante aparecen como redes formadas no solo por parientes de sangre, sino por padrinos y madrinas, ahijados y ahijadas, así como simpaticizantes y amigos. La lógica afectiva y la dinámica del favor que unían estos parentescos ficticios permearon las relaciones sociales en América Latina y el Caribe desde sus inicios y hasta el presente. De hecho, como sostiene La Rosa (2013), que la corrupción parezca tener una amplia aceptación en Brasil se relaciona con la distribución desigual del poder y el estatus social cultivados a través de la membresía familiar.

arduas, planificadas y que requerían una práctica emocional. Las culturas e ideologías contemporáneas de la crianza afectan no solo a la familia nuclear, sino también a la extensa. Las relaciones entre los padres de mi etnografía y sus propios padres, hermanos y otros parientes, incluyendo los políticos, tenían un rol fundamental en la manera en que la familia extensa forjaba sus tradiciones, trayectorias financieras y laborales, tensiones, códigos morales y privilegio blanco.<sup>2</sup> También proporcionaban espacios e imaginarios mediante los cuales las políticas neoliberales de austeridad implementadas por el Estado adquirirían una resonancia en la vida cotidiana bajo los procesos de la crianza de imperios.

La familia extensa funcionaba como el principal vehículo afectivo que utilizaban los padres de Ipanema y El Condado para, por un lado, explorar el resentimiento, la gratitud, el trauma, las inseguridades en la adultez y la ambivalencia respecto de decisiones de vida, y por otro, para asegurar el privilegio racial y de clase mediante la conexión con los linajes y recursos financieros de la familia. Los residentes de clase alta de El Condado e Ipanema muchas veces empleaban el concepto de familia extensa para distinguir entre prácticas sociales legítimas e ilegítimas, y para reivindicar la manera en que las relaciones sociales íntimas evocaban un repertorio moral para todo tipo de intercambios y transferencias financieras.

Como una serie de relaciones afectivas, financieras y simbólicas, la familia extensa adquirió prominencia en un momento en el que la riqueza se estaba volviendo sospechosa y se la asociaba cada vez más

<sup>2</sup> Inspirada por el concepto de Margaret Nelson de “hacer familia” (2006), considero el rol de los abuelos como un arsenal activo de prácticas que se construyen sobre el trabajo interactivo y actividades que preservan los lazos familiares, definen los límites de la familia y establecen comportamientos apropiados para miembros específicos. Esta perspectiva proporciona una resignificación del trabajo del “cuidado” y la crianza, además de un desafío a las visiones románticas sobre el apoyo y los atributos positivos, al considerar el conflicto en el contexto de la familia. Por lo tanto, en lugar de ver la familia como una unidad autocontenida, enfatizo la relevancia de los procesos sociales, la especificidad regional, y las fuerzas nacionales y globales que condicionan las relaciones interpersonales y afectivas en Ipanema y El Condado.

con la corrupción política y aquellos responsables (y beneficiarios) de las crisis políticas y financieras de los Estados nación. En muchos casos, la familia extensa sentaba los parámetros de lo que constituía la “riqueza moral”, o las formas legítimas de obtener y usar dinero y rechazar, selectivamente, la materialidad.

En este capítulo, me enfoco en la vida de las familias extensas y lo que revelan acerca de las creencias de las clases altas en torno a la justicia, la ecuanimidad y la responsabilidad adulta. Examino estos procesos respecto de la intersección entre crianza e imperio, centrándome en la construcción de una economía moral de la riqueza por parte de las familias extensas en las élites de Ipanema y El Condado. Además, considero cómo los miembros interpretaban las distintas formas de desigualdad que surgían en el seno de las familias extensas. La segunda mitad del capítulo gira en torno a la intersección de las familias extensas con dos de los principales discursos nacionales que son centrales para el marco de la crianza de imperios desarrollado en esta etnografía: la adjudicación de mayores niveles de participación política y patriotismo por parte de la clase alta, y sagas de migración de grupos étnicos modelo, a saber, cubanos en Puerto Rico (incluyendo judíos cubanos) y distintas nacionalidades de Medio Oriente en Brasil. Demuestro que estos discursos nacionales se convirtieron en un componente endémico de la supremacía blanca y la desigualdad racial en América Latina y el Caribe, y así produjeron un contexto en el que la pureza blanca no se valorizaba, pero en el que la blanquitud seguía constituyendo un valor social y una forma de estatus cuyo poder se invisibilizaba efectivamente.

### **“Los abuelos no son lo que eran antes”: la adultez ambivalente y los valores de la familia extensa**

Los padres de Maru, Violeta y Pepe Ramírez de Arellano, eran algunos de los abuelos que conocí mientras realizaba el trabajo de campo. Violeta y Pepe acababan de celebrar su aniversario número

cincuenta cuando los entrevisté formalmente en su espaciosa casa de baldosas españolas en El Condado. Era la misma casa donde habían criado a sus cuatro hijos, incluida Maru. A lo largo de los últimos diez años, el jardín se había convertido en el paraíso de los niños, con una casita del árbol que asomaba entre la frondosa vegetación, una piscina con tobogán y hasta una tirolesa, para el disfrute de los siete nietos. Al igual que algunas de las otras abuelas que entrevisté en Puerto Rico, Violeta se había desempeñado profesionalmente, en su caso como trabajadora social, antes de convertirse en madre y ama de casa una vez que nació su primer hijo. Violeta, de más de setenta años, compartía con otras abuelas que conocí en Ipanema y El Condado una dedicación a su apariencia física. Había celebrado su cumpleaños número sesenta con un estiramiento facial y seguía prestando atención al maquillaje y los peinados, lucía atuendos de moda y discretas joyas heredadas de la familia, y todas las semanas visitaba a los mismos peluqueros y manicuristas con quienes se venía atendiendo desde hacía varias décadas.

Violeta y Pepe, al igual que muchos miembros de las familias extensas que conocí en Puerto Rico, y algunos de las de Brasil, habían aparecido en revistas de la sociedad local, como *Imagen* y *Caras*. Estas publicaciones los habían retratado por su estilo y la decoración de su hogar, sus logros laborales y legados, sus contribuciones filantrópicas y celebraciones de festividades y tradiciones familiares; elementos que constituían imágenes públicas de cohesión familiar, influencia política y crianzas exitosas. En estas revistas, la familia de clase alta se contextualizaba en genealogías más amplias de reconocimiento, mostrando, por ejemplo, que padres e hijos compartían el talento para los negocios o la medicina, o que una madre y una hija tenían el mismo interés por la moda, el diseño de interiores o el coleccionismo de arte. Estas representaciones unificaban a la clase alta y la desigualdad racializada en un lenguaje común del éxito, el talento y el logro representado a través de una narrativa genealógica que se basaba en la biología, las disposiciones heredadas y la crianza.

Las relaciones entre los padres y abuelos que conocí en El Condado tendían a caracterizarse tanto por la admiración como por el resentimiento mutuos, así como por una dependencia considerable de los abuelos por parte de los padres en lo relacionado con formas de apoyo financiero y de otros tipos. Cuando le pregunté a Violeta si las expectativas de sus hijos respecto de ella como abuela se correspondían con los deseos que ella tenía para sí misma en ese rol, explicó: “Bueno, tuve que poner límites. Al principio, mis hijas esperaban que cuidara a los niños mucho más de lo que estaba dispuesta a cuidarlos. Quiero dedicarme tiempo a mí misma, y a ellas les cuesta entenderlo. Todas tienen niñeras. También tienen maridos muy activos. Pepe [su marido, el abuelo] nunca se involucraba. Así que ahora, claro, es el mejor abuelo. Creen que es un mejor abuelo que yo. Pero no entienden que, para él, esto del cuidado de los niños es algo nuevo. No se pasó la vida criando cuatro niños”. Incluso entre las madres profesionales en El Condado, las expectativas tradicionales de género aparecían, de forma bastante contundente, en relación con sus propias madres; así como resentían los límites que sus madres imponían al cuidado de los niños, elogiaban la participación activa de sus padres en la vida de los nietos. También había una expectativa más fuerte de que la abuela del lado materno tuviera un mayor involucramiento que la del lado paterno.

En Ipanema, pocas veces, o casi nunca, se esperaba que las abuelas se ocuparan de los nietos por su cuenta, sin la ayuda de trabajadoras domésticas o niñeras remuneradas (capítulo “Desigualdades...”). En Puerto Rico, sin embargo, madres como Maru Ramírez de Arellano y Mariblanca Giusti habían crecido esperando que, una vez que tuvieran hijos, sus propios padres —o, lo que es más significativo, sus madres— se encargaran del cuidado de los niños cuando se lo pidieran. Si esas fantasías no se cumplían, se producía una fricción considerable en la familia extensa.

Maru: Una semana antes de que nos fuéramos a Vietnam [a donde ella y su esposo tenían pensado pasar las vacaciones], mi madre me



dice: “No puedo quedarme con Diego [el hijo]”. Tuvimos una fuerte pelea. Sentí un dolor agudo, físico, justo aquí [se señala el pecho]. Para mí esto era un rechazo de mi hijo y la forma en que lo criamos. Puede que ella no lo diga, pero sé que siente que mis hijos son salvajes, indisciplinados. Hablé con mi terapeuta y me dijo: “Tus hijos son tu responsabilidad, no la de tu madre. Si tu madre los cuida, lo hace como un favor, no porque tenga que hacerlo”. Lo entiendo, pero solo digo que las reglas cambiaron. A mis hermanos y a mí prácticamente nos criaron nuestros abuelos. Ahora, los abuelos pagan las cosas, la matrícula escolar, computadoras, el viaje de esquí a Vail con la familia. Preferirían pagar una niñera o actividades después de la escuela antes que cuidar a sus propios nietos. Los abuelos no son lo que eran antes.

Mariblanca: A mi hijo acababan de diagnosticarle problemas de atención, y mi madre lo lleva a Burger King. Me enfurecí. Mientras yo trato de cambiar su alimentación, de ver cómo lidiar con esta situación de una manera saludable y más holística, ella lo lleva a comer basura. Mi hijo nunca había puesto ni un pie en Burger King, incluso antes del diagnóstico. La confronté y ella se molestó, me dijo que era lo único que estaba abierto [esto fue unos días después de que el huracán María azotara Puerto Rico], y que, si iba a presionarla de esta manera, preferiría no cuidar a mi hijo. ¡Mis propios abuelos nunca habrían amenazado así a mi madre!

Desde un punto de vista simbólico, afectivo y pragmático, las familias extensas adquirirían aceptabilidad mediante la crianza, cuando los individuos se preocupaban más por la reproducción social en relación con tradiciones, expectativas, redes de parentesco y proyectos colectivos de familia más amplios.<sup>3</sup> Las familias extensas exigían que

<sup>3</sup> A pesar de los cambios que se produjeron en la estructura y el carácter de la élite peruana a lo largo de los años, Liuba Kogan (2009) observa que las relaciones de género se habían transformado a un ritmo mucho más lento. Mientras que las mujeres de la élite de Perú, como las del estudio de Kogan, en general no se preocupaban por los costos económicos y personales de tener muchos hijos, de todas formas, eran sometidas a ideales de femineidad y presiones sociales inculcadas, en parte, por las escuelas católicas tradicionales a las que habían asistido. La combinación de recursos materiales e ideales tradicionales producía conceptos como *sentirse bien* (sobre uno

los padres manejaran las expectativas respecto de lo que los abuelos deberían hacer frente a la realidad de los roles que los abuelos estaban dispuestos a asumir. Estas expectativas influían en una economía moral de la familia latinoamericana extensa en la clase alta, sobre todo cuando se trataba de relaciones conflictivas con la materialidad y el materialismo.

Un domingo, cuando llegué a la casa de Pepe y Violeta para almorzar con toda la familia, pude advertir que había una cierta tensión entre Violeta y una de sus hijas, Annette. Aparentemente de la nada, y con tono muy irónico, Violeta remarcó: “Supongo que ahora ni siquiera puedes corregir la forma de hablar de los niños, porque es malo para su autoestima. ¿Pero cómo aprenderán que no se dice ‘tigurón’ [en vez de tiburón] si no los corriges?”. Annette puso los ojos en blanco y afirmó: “Está yendo a sesiones de fonoaudiología. ¡Dejemos el tema!”. En respuesta, como si no le hablara a nadie en particular, Pepe, el padre de Annette, acotó: “¡Hay terapia para todo hoy en día! Yo no aprendí a decir la letra be hasta los cuatro años y a nadie se le ocurrió llevarme a terapia”. Las familias extensas de El Condado se preocupaban por asegurar la continuidad y la sociabilidad “apropiada” de los niños, incluyendo un foco en las genealogías,

---

mismo), que transformaban al cuerpo en una de las principales fuentes de autoestima. Los hombres de estas familias “creían que el deber de un padre era aconsejar, guiar y ‘moldear’ a sus hijos”. El hallazgo de Kogan acerca de la falta general de afecto, comunicación limitada y distancia emocional entre padres e hijos de la clase alta de Lima no se relacionaba con lo que descubrí en las élites de Ipanema y El Condado, aunque la conexión entre la crianza y las prácticas cotidianas de “bienestar” sí. Como observa Kogan, “Las mujeres [de la élite peruana] dedican una cantidad significativa de tiempo a ocuparse de su apariencia física: tenían que pasar al menos ‘un mínimo indispensable’ [dedicándose a esto]. Para algunas de ellas, el salón de belleza es un lugar de “relajación y entretenimiento”, mientras [...] participan de distintos procedimientos para ‘mantenerse bien’. No tener sobrepeso se presentaba como el requisito básico para ‘sentirse bien con una misma’” (2009, p. 66).

Estas perspectivas con sesgo de género podían observarse, en particular, en las expectativas en torno al rol de los abuelos que las madres de Ipanema y El Condado tenían de sus propias madres, pero no de sus padres.

las tradiciones escolares, el paso por exclusivos espacios nacionales e internacionales y la dicción correcta.<sup>4</sup>

En otra conversación con Annette y su marido, Carlos Andrés Pagan, Annette observó que, cuando ella y sus hermanos eran pequeños, su padre siempre les decía que no tenían dinero. Pocas veces les daba gustos. Annette añadió que

[...] en retrospectiva, es obvio que no éramos pobres, pero esa estrategia, de decir que no teníamos dinero, funcionaba. Ahora mis padres no nos permiten que hagamos lo mismo con nuestros hijos. Y en especial mi madre, que quiere comprar su amor con regalos, en lugar de pasar tiempo con ellos.

Carlos Andrés agregó:

No quiero que mis hijos piensen que pueden tener cualquier cosa que quieran, incluso si pudiéramos... ya sabes... podemos costearlo. No podemos decirle “no tenemos el dinero para eso”, cuando es evidente que sí. Y si nosotros no les compramos algo, se lo compran los abuelos. En la casa de los abuelos, le dicen a la criada que les lleve un plato de comida al piso de arriba y cosas así. Nosotros nunca lo permitiríamos.

Al igual, posiblemente, que abuelos de otras partes del mundo, los que conocí en estos barrios solían desconfiar de las prácticas de crianza de sus hijos y el surgimiento continuo de tendencias de crianza. Los valores morales absolutos que caracterizaban a las culturas de crianza contemporáneas —desde lo simple, como qué alimentos ofrecer a los niños, o la cantidad y calidad del tiempo que pasaban con ellos, hasta cuestiones más complejas, como la manera

<sup>4</sup> Muchas veces, los conflictos en las familias de clase alta repercutían de manera directa sobre la reproducción de capital material y simbólico, como sostiene S. J. Yanagisako (2002). En Italia, la traición y la desconfianza son sentimientos necesarios para la fragmentación de la economía doméstica y la expansión y diversificación del capital. En lugar de considerar la confianza y la traición como acciones o compromisos morales opuestos, para Yanagisako ambos sentimientos son aspectos integrales del proceso continuo de generación y regeneración en los proyectos económicos familiares de la élite.

de inculcar la motivación y la gratitud— muchas veces creaban tensiones entre padres y abuelos.<sup>5</sup> Estas tensiones entre las prácticas culturales tradicionales que reunían a parientes no nucleares y los nuevos métodos de cuidado que los alejaban contribuían a enmarcar las conexiones y desconexiones dentro de las familias de una forma determinada. Con frecuencia, los lazos familiares se definían en términos de resentimiento, ansiedad, ambivalencia, gratitud y neurosis. A los padres que conocí les preocupaba que los abuelos no tuvieran tanta participación como la que habían tenido los suyos, o que no se involucraran de formas que fueran consistentes con sus propias rutinas, ideologías y aspiraciones centradas en los niños. En estos casos, se representaba a los miembros de la familia extensa como una amenaza a la normalidad de la familia nuclear, dado que no estaban al día con prácticas más modernas, científicas o guiadas por expertos, o que se enfocaban demasiado en expresar la cercanía mediante los regalos y el consumo.

Cleide, la madre de Ipanema que cité en los epígrafes de este capítulo, reconocía estas variaciones intergeneracionales en la crianza, y hasta se refería a la generación de su hijo con el nombre “Geração Peito de Frango” (“Generación pechuga de pollo”), porque “en la generación de mis padres, el padre se sentaba en la cabecera de la mesa y recibía la mejor parte del pollo. Ahora son los niños, no los padres, los que reciben la pechuga del pollo, ¿lo ves?”. A medida que

<sup>5</sup> La bibliografía sobre la cultura de la crianza en Europa y Estados Unidos identificó de manera convincente una serie de prácticas que pasaron a estar politizadas; entre las más destacadas se encuentran los debates sobre la leche materna contra las fórmulas alimentarias (otras incluyen el colecho, el entrenamiento del sueño, opciones de parto, etcétera). Salí al campo esperando que estas cuestiones también fueran importantes para las élites progresistas de Brasil y Puerto Rico. Aunque había comentarios ocasionales de mujeres que se sentían presionadas a amamantar o a utilizar mamaderas, no eran ni demasiado prominentes ni la causa de emociones fuertes entre las madres y sus familias. Las personas mencionaban a las “mujeres que se manifestaban por su derecho a sacar la *teta* en cualquier lugar”, y también recordaban a los profesionales de la salud y la enfermería que insistían “demasiado” en el amamantamiento. Además, hablaban de las abuelas a quienes las desconcertaba que sus hijas insistieran en amamantar a sus hijos con tanta firmeza.

la adaptabilidad y la resiliencia pasaban a identificarse globalmente como habilidades clave para el éxito académico y profesional, los padres de las élites dudaban de su capacidad para socializar a sus hijos de maneras que fomentaran la motivación y el impulso propios, cuando su privilegio familiar hacía que las cosas fueran demasiado fáciles.

Hay una convergencia entre la cultura del riesgo y la crianza; los padres son considerados la fuente de una amplia variedad de cuestiones sociales y, a la vez, su solución. En El Condado e Ipanema, esta cultura del riesgo y los desafíos —desde obstáculos financieros hasta dificultades de aprendizaje y divorcios— se amortiguaban gracias a las formas materiales, afectivas y sociales de capital que las familias extensas podían proveer en momentos críticos de la vida de un padre. Muchos padres mencionaban que, sin la ayuda de sus familias, no habrían sido capaces de seguir el camino que habían elegido para sí mismos, como comprar propiedades, organizar vacaciones costosas o mandar a sus hijos a escuelas privadas. Estas conversaciones adquirirían prominencia en parejas cuyos miembros tenían diferentes niveles de ingresos y procedencias sociales, un rasgo bastante común entre los padres que conocí en Ipanema. En este tipo de parejas, los miembros de clases más bajas eran clave para la producción de narrativas sobre la riqueza “hecha desde abajo” frente a la “heredada”, y eran los primeros en criticar cómo la generación anterior, la de los abuelos, había contribuido a criar *adultos infantilizados*.

### ***Matrimonios entre personas de ingresos disímiles y jerarquías íntimas de valor y trabajo***

Mientras que la mayoría de los padres de El Condado provenían de familias bien establecidas, incluso con fortunas heredadas, y seguían siendo endogámicos en cuanto a la clase y, casi por defecto, la raza, ese no siempre era el caso en Ipanema, donde encontré varios casos en donde uno de los miembros de las parejas casadas había tenido una considerable movilidad ascendente. En mi muestra, esta persona en general era la mujer.

Paula Rios y yo quedamos en encontrarnos frente a la guardería a la que asistían nuestros hijos en Ipanema. La tarde anterior, Paula me había advertido por teléfono que recién estaba volviendo a acostumbrarse a su rutina en Río, después de haber pasado dos meses con su hijo de tres años en el sur de Francia. Influida por esta referencia al país europeo, imaginé a Paula como una *dondoca* o *perua* brasileña, una imagen caricaturesca popular de una integrante de la alta sociedad carioca o una “dama que sale a almorzar”, algo que en realidad nunca se materializó durante el período de mi trabajo de campo.<sup>6</sup> Tal vez Paula sería la primera, pensé. Luciendo un equipo de gimnasia a la moda, cabello negro, largo hasta los hombros y bien peinado, y una cartera marca Coach, Paula me saludó y sugirió que camináramos hasta el apartamento donde vivía con su marido, Mauricio Carvalho Cardoso, y su hijo, Rogelio. El apartamento de tres habitaciones, luminoso y con escasa decoración, estaba ubicado en el octavo piso de un pequeño condominio con portero que se encontraba más cerca del área de la *lagoa* de Ipanema que de la zona más pudiente de Avenida Vieira, frente a la playa. Me sorprendió, en primer lugar, que Paula aceptara hablar conmigo tan rápidamente y, en segundo lugar, que me invitara a su casa. Aunque, para ese momento, ya había conocido a muchos padres en los patios de juegos de la playa, todavía ninguno me había invitado a su hogar; de hecho, este tipo de invitación, más que para el festejo de algún cumpleaños en especial o una actividad organizada, fue poco habitual durante los primeros meses del trabajo de campo en Ipanema. De muchas formas, Paula era un ejemplo extremo de movilidad ascendente. Su caso fue un aviso de que, en los barrios de élite de América Latina, las representaciones de clase, más allá de lo bien ejecutadas que estén, deben examinarse cuidadosamente.

<sup>6</sup> Después de varios meses de trabajo de campo, todavía no había conocido a nadie que se acercara a esa imagen, ni a algún equivalente puertorriqueño de ese fenómeno, representado de manera tan ingeniosa en el programa de YouTube y la obra teatral *Las Housewives of Miramar*.

Más o menos en la mitad de nuestra primera entrevista grabada, cuando le pregunté qué pensaba de Ipanema, Paula no pudo contener las lágrimas. Algo que hasta algunos de sus amigos más íntimos desconocían es que Ipanema era un mundo extraño para ella. Su historia trataba acerca del dolor del Río de Janeiro rural, la pobreza extrema y una extraordinaria movilidad ascendente a través del matrimonio; de sentirse tanto marginada en Ipanema como agradecida por la oportunidad de vivir en un barrio que todavía la maravillaba. Entre lágrimas y pedidos de disculpas, Paula continuó: “Ana, incluso nueve años después, sigo sin poder creerlo”. Extendió los brazos como tratando de mostrarme su elegante hogar y, a la vez, abrazar el entorno:

Psicológicamente, todavía vivo con un temor a la pérdida. Fue la familia [extensa] de mi esposo, no mi esposo, quien compró el apartamento, justo antes de nos casáramos. Él me dijo que iba a comprarlo y le dije: “OK”. Eso fue todo lo que pude decir, “OK”, porque en realidad era el dinero de su familia.

En Ipanema, los bienes raíces constituían una de las principales conexiones materiales entre los padres que conocí y la familia extensa. Aun así, estas compras se planteaban en términos no tanto de valor material, sino de apoyo emocional y psicológico. Casi la mitad de los padres que entrevisté en Ipanema eran propietarios de apartamentos, comparados con cada uno de los padres de El Condado, que en muchos casos eran dueños de más de una propiedad, incluyendo inmuebles en Estados Unidos y Europa. En los dos barrios, de todas las personas que eran propietarias, más de la mitad había heredado los apartamentos de otros familiares —en general, sus padres— o recibido una considerable ayuda financiera de sus parientes para poder comprar la propiedad.

Paula y Mauricio llevaban nueve años de casados cuando los conocí en 2012, aunque se conocían desde hacía más de una década. A los diecinueve, durante una visita con amigos al área de los ala delta en São Conrado, Paula conoció a Mauricio, un nativo de Ipanema adinerado y diez años mayor que ella. Paula recordó decirles a sus

amigos: “Él es rico, yo soy pobre. No creo que esto vaya a funcionar”. Los amigos la animaron a darle una oportunidad, diciendo que incluso si la relación no prosperaba en el largo plazo, podría ser “una experiencia para adquirir cultura y una chance de crecer”. Paula tenía muchas anécdotas de los primeros días que pasó en Ipanema, incluyendo que la única persona con la que desarrolló una conexión resultó ser una prostituta a la que conoció haciendo fila en Bradesco; que su nombre no estaba en el apartamento que era propiedad de su marido; que no se sentía lo suficientemente adecuada, intelectual, emocional y físicamente, para pertenecer por completo, incluso en los grupos de padres.

Una tarde, salí a beber jugo de coco y acerola en un *boteco*, ubicado en una esquina de Visconde de Pirajá, con Paula y su pequeño hijo Rogelio. En un momento, el niño pidió ir a la casa de sus abuelos, que quedaba a unos edificios de distancia de donde vivían Paula y Mauricio. Mientras Paula ayudaba a una de las criadas sin retiro a bañar a Rogelio, la suegra de Paula, doña Dirce, me invitó una copa de vino en la terraza. Mientras la conversación se desarrollaba, con el Corcovado iluminado de fondo, doña Dirce remarcó que Paula “resultó ser una buena madre, después de todo”. Había tenido algunas dudas respecto de la mujer cuando Mauricio la presentó ante la familia:

Sabía que los padres de Paula estaban separados y que ella prácticamente se había criado a sí misma. No estaba segura de cómo encararía ese *perfil* con la crianza que había tenido mi hijo. Él creció en un hogar con una madre, un padre, hermanos, y una sólida familia extensa, algo muy típico aquí en Brasil, ¿no?

Durante el tiempo que estuve en contacto con ellas, Paula y doña Dirce experimentaron tensiones intermitentes, en general dependiendo de si Paula tenía un empleo (menos tensión) o no (más tensión). La tensión se relacionaba con las expectativas y el compromiso de cada mujer respecto del mundo del trabajo. Doña Dirce cada tanto trabajaba en la cadena de hoteles de su marido. Aunque Paula había trabajado desde la niñez, después del nacimiento de su hijo el trabajo



se convirtió en un sitio de incomodidad y confusión. A diferencia de otras madres que habían crecido en hogares de clase alta, Paula enfrentaba fuertes presiones por parte de su marido y su familia política para que buscara un empleo remunerado. Sin embargo, como residente de Ipanema e integrante de la familia Carvalho Cardoso, Paula sentía que no podía realizar algunos de los trabajos que había tenido en su juventud y primeros años de adultez, y que carecía de las destrezas y las credenciales necesarias para ir tras empleos más adecuados. En un momento, de una forma deliberada y peculiar, Paula decidió que se “convertiría en ama de casa”, como había hecho una amiga suya después de mudarse a Miami, y despidió a su *empregada*. En Ipanema, donde a veces incluso las clases medias tenían empleadas domésticas, la expectativa de la familia extensa de que Paula trabajara (a cambio de un salario) o despidiera a la *empregada* era muy inusual. Cuando Paula describió los debates de la familia extensa acerca de su futuro profesional, no pude evitar preguntarme si doña Dirce, que con frecuencia sentía que los demás —criadas, recepcionistas, porteros y, de manera más abstracta, el “gobierno del PT” en los años previos al 2015— “se aprovechaban de ella”, sentía que Paula se estaba “aprovechando” de la familia. Esto era extraordinario, considerando que Mauricio no había tenido muchos empleos estables y se mantenía con la riqueza de su familia.

En Ipanema, Vera Ferreira de Oliveira era un ejemplo de que, en un principio, el arduo trabajo de las clases medias y bajas se presentaba como una crítica a los ricos desmotivados, pero aun así no funcionaba del todo para elaborar una crítica social más amplia de la profunda brecha de oportunidades que había entre los grupos pudientes y el resto de la sociedad brasileña. Vera, que durante la mayor parte de su infancia había visto a su madre trabajar como niñera en el barrio de clase trabajadora de Niteroi, observaba que su marido, Thiago da Silva, “carecía de motivación” respecto de cuestiones relacionadas con la planificación del futuro financiero de la pareja y, al mismo tiempo, era “demasiado inflexible” en cuanto a la crianza de su hijo, Felipe. Vera comentó:

Mi suegra me dice: “Vera, tú y Thiago deben conectarse mejor como pareja. Olvídate de esa conversación sobre la compra conjunta de una propiedad. Enfócate en el matrimonio”. Pero, Ana, a veces me siento muy frustrada porque a Thiago no le importa en absoluto el dinero. Muy en el fondo, sigue creyendo que, si comete un error, su familia lo rescatará. A él le preocupa que Felipe arroje una migaja de pan al piso. A mí me preocupa que Felipe no sea capaz de desarrollar su potencial aquí en Brasil. Siempre le digo a Felipe: “Lo que tienes hoy en día es porque tu mamá estudió y trabajó mucho”. Thiago no le puede decir eso, porque a él le dieron todo. El día que Felipe hizo una pregunta acerca de una persona sintecho que vio en la calle, le dije: “Felipe, las cosas se pasan dentro de las familias. Así que, quizás [la mujer de la calle] viene de una familia que no le dio estructura. ¿Viste cómo Vovó Lala [la madre de Vera] vivía en una granja y su madre tuvo que trabajar para darle una vida mejor? ¿Y luego ella trabajó para darme una vida mejor a mí? Allí hay una continuidad”.

Mientras que, para Vera, lo que ella veía como una falta de motivación o apatía general por parte de Thiago respecto del desarrollo de un *patrimônio* (patrimonio) marital —en pocas palabras, un arsenal de bienes tangibles y propiedades que podrían dejarle como herencia a Felipe— representaba una importante causa de tensión en la pareja, Thiago le aseguraba constantemente que no debían enfocarse en esas *questões materiais* (cuestiones materiales). Su objetivo era criar a Felipe como “el tipo de persona que se siente cómoda entre distintas culturas” (capítulo 5). Para Thiago, que confiaba en la seguridad financiera de su familia y seguía teniendo esa confianza a pesar de la incertidumbre por la que estaba pasando Brasil, las oportunidades se medían en función de formas neoliberales de flexibilidad, aptitud cultural, decoro, modales y desenvoltura.

Las familias extensas, y, en particular, los parientes políticos, en los casos de Vera y Paula, desempeñaban papeles importantes en la representación de las preocupaciones por la estabilidad marital como problemas de pareja que debían abordarse desde la terapia. Tanto los suegros de Vera como los de Paula habían señalado, en

algún momento, el “nivel de ansiedad por el dinero” que tenían sus nueras, algo que veían como una causa de inestabilidad matrimonial o incluso de tensiones dentro de la familia extensa. Los miembros de esa familia muchas veces seguían diferentes trayectorias de clase; ciertos parientes que formaban parte de una misma familia de clase alta tenían distintos niveles de acceso a los recursos económicos, como sucedía con Vera y Paula. Las clases altas de Ipanema y El Condado seguían dependiendo de una totalidad de estrategias familiares, incluyendo la participación financiera significativa de los abuelos y, en algunas ocasiones, hasta fondos fiduciarios ancestrales, para asegurar la movilidad ascendente o, al menos, la preservación de su estatus. A veces, esta participación financiera de los abuelos permitía que algunos padres de clase media-alta se orientaran hacia la conservación de formas no económicas de capital social, simbólico y emocional, y la inculcación a sus hijos de habilidades y experiencias asociadas con las maneras en que imaginaban los futuros mercados laborales. Sin embargo, lo más habitual era que la realidad de los dramas de la familia extensa entrara en conflicto con la crianza de imperios, en tanto que vigorosos desacuerdos en torno al dinero, las herencias y las decisiones de gasto se oponían a las expectativas afectivas y subjetividades de austeridad que tenían los padres de las élites.

La distinción entre “hacerse desde abajo” como proyecto individual contra el producto de un linaje familiar colectivo funcionaba de maneras diferentes en Brasil y Puerto Rico. Por ejemplo, Zulema Nader, directora ejecutiva de una ONG y residente de Ipanema, tenía una sobrina que, luego de realizar sus estudios de posgrado en una universidad en Estados Unidos, había terminado casándose con un estadounidense blanco y se había asentado en Leblon en 2010. Una vez, Zulema y su madre, doña Matilde, comentaron que el marido de la sobrina había dicho varias veces que era “el primero de su familia en haber ido a la universidad”. Doña Matilde estaba confundida, no tanto por la declaración, sino por el hecho de que fuera una fuente de orgullo para el marido estadounidense de su sobrina nieta. En sus propias palabras:

Me enorgullece que mi madre, incluso en su época, fuera una mujer instruida. Todos mis hermanos estudiaron. Eso es algo que da orgullo, venir de ese linaje de una familia extensa instruida. Pero ese no era su caso. ¡El dijo que nadie más en su familia había estudiado!

En El Condado, enorgullecerse de “ser el primero de la familia en ir a la universidad”, algo que supuestamente representaba un logro individual basado en el esfuerzo personal, se habría entendido con facilidad. De hecho, esa fue la forma en que muchos de mis interlocutores reaccionaron al caso de uno de mis amigos cercanos de la infancia que había asistido al mismo programa de posgrado en Estados Unidos que algunos de ellos. Este amigo —que, como ellos sabían, era como un hermano para mí, y me había puesto en contacto con uno de mis primeros interlocutores— se había criado en una zona de clase trabajadora de Puerto Rico. Luego, había tenido varios empleos con salarios bajos mientras realizaba sus estudios universitarios y de posgrado, y eventualmente había llegado a ocupar un prestigioso cargo en el gobierno de Obama. Sin lugar a dudas, mi amigo se había hecho desde abajo; en la mayoría de los casos, era el único conocido de los padres de El Condado que había tenido este tipo de trayectoria social. Pero también representaba algo más: algunos interlocutores lo veían como un recordatorio de que no podían criar a sus hijos para que dependieran exclusivamente de formas heredadas de capital, sino que debían proveerles habilidades académicas, personales y sociales que tuvieran un cierto valor en un mundo cosmopolita altamente competitivo.

Los entramados afectivos y financieros proporcionaban el contexto relacional cotidiano mediante el cual las familias extensas confirmaban, ante los padres, que la riqueza material era, en realidad, inmaterial. Las sagas de movilidad familiar y las experiencias de conformación de matrimonios entre personas de ingresos disímiles circulaban entre los padres de la élite como evidencia de que los recursos financieros, en última instancia, no podían competir con los valores, las luchas personales y la determinación. Era a través de la

familia extensa que una política de la austeridad, de la vida minimalista y “sin deudas”, se convertía en una subjetividad moral.

***La austeridad como subjetividad de la élite: la vida sin deudas y la reformulación de las disfuncionalidades familiares***

Por lo general, las familias de clase alta de Ipanema y El Condado no entendían las actividades económicas en un sentido económico estrecho; más bien, las consideraban transacciones dentro de la familia extensa relacionadas con imperativos morales más amplios y “lecciones” intergeneracionales, no desconectadas de la lógica neoliberal de la austeridad que caracterizó a Brasil y Puerto Rico durante mi trabajo de campo. Las familias extensas reivindicaban una economía moral de la riqueza en torno a valores como la responsabilidad fiscal y la vida sin deudas; perspectivas sobre la “gratitud” influenciadas por el catolicismo del Tercer Mundo y un distanciamiento de los populares patrones de consumo estadounidenses; y una reformulación de las disfuncionalidades familiares. En esta economía moral de la familia extensa, la austeridad producía una importante forma de subjetividad neoliberal.

Omar Tartak, un residente de El Condado de más de cuarenta años, es sociable, perspicaz y simpático, algo que en cierta forma delataba lo que él describía como una infancia disfuncional. El día que nos encontramos en una tienda de yogur helado cerca de la torre donde vivía junto a Evelyn, su esposa, Omar me explicó que estaba tratando de mantener un “estilo de vida decente” a pesar de los nuevos gastos que tenía previstos como consecuencia del nacimiento del tercer hijo de la pareja. En un principio, había tratado de convencer a su reticente esposa de regresar al trabajo, en lugar de convertirse en ama de casa, que era lo que ella quería hacer. “Eso le generó mucho resentimiento”, recordó Omar. En lugar de presionar sobre el asunto, él consiguió un empleo de medio tiempo como administrador de la cadena de insumos médicos de su madre, una empresa muy lucrativa, mientras conservaba su puesto como director ejecutivo de una organización educativa con fines de lucro. Omar explicó:

Desearía que mi madre se decidiera a jubilarse. No quiero tener que estar discutiendo con ella todo el tiempo sobre tomar el control de la empresa. Mi madre nos ayuda con lo económico. Nos da un estipendio mensual a cada uno de los cuatro [hermanos]. Indirectamente, está pagando la matrícula de St. John's, la escuela más cara de Puerto Rico.

Omar era uno de muchos padres de El Condado que atribuían gran parte de los males y las consecuencias sociales a la “mala crianza”. Respecto de los estudiantes con los que entró en contacto a través de su trabajo, una vez dijo:

Muchos niños becados no completan los estudios universitarios después de la secundaria. No quiero generalizar, pero incluso si algunas personas reciben becas, hay un componente que tiene que ver con la falta de una unidad familiar sólida. Padres que quizás no ven la educación como prioridad, que no inculcan la responsabilidad fiscal, en parte porque no pueden, pero por otro lado también porque no hay estabilidad en el hogar.

Me sorprendió bastante el comentario de Omar, dado que su vida era probablemente el epítome de la inestabilidad. Sus padres no se habían ocupado de él, al punto de que se había ido a vivir solo a los dieciséis años; su padre había abandonado y regresado a la familia varias veces, mientras que su madre alternaba sin cesar entre distintos novios maltratadores y el pentecostalismo fundamentalista; Omar había cambiado de escuela, y de hogar, casi cada dos años. No pude evitar indagar sobre este punto, dado lo cándido y detallado que había sido al hablar de lo que consideraba su infancia disfuncional. Sin embargo, dio marcha atrás e insistió:

En mi caso, mis padres eran muy instruidos y ambos se empeñaron en que tuviera la mejor educación. Pero algo que me parece clave es que nos enseñaron el valor de los ahorros, de no vivir por encima de nuestras posibilidades, de no dejarnos seducir por el consumo.

Cuando Omar empezó a trabajar para su madre y a depender más de ella económicamente, reformuló la visión que tenía de la mujer:

En lo económico, siempre fue extremadamente independiente y adinerada, pero en lo emocional es muy frágil. Se pasó la vida buscando esos espacios espirituales. Es una mujer muy interesante. A fin de cuentas, debo decir que los valores espirituales, pentecostales, de mi madre, los valores positivos que inculca la religión, de aceptar y perdonar, permanecen en mí. Porque recuerdo que hubo épocas en las que me juntaba con *maleantes*. En retrospectiva, veo que había una tendencia entre los jóvenes de clase media-alta a hacerse amigos en los complejos de viviendas [*caseríos*]. Eran los muchachos rebeldes, violentos, rudos de escuelas de élite como Perpetuo, Marista, San Ignacio. Les gustaba pelearse a golpes. En esa época, no llevaban armas, ¡gracias a Dios!

Estas contradicciones —entre las disfuncionalidades de las familias de la élite y las de las familias pobres— eran comunes. Había una manera de dar vuelta lo que, en el caso de los pobres, podría verse como “cultural” para transformarlo en algo “moral” cuando se lo relacionaba con los ricos.

Entre las familias extensas, presentarse como alguien “sin deudas” era un valor familiar y servía para ilustrar la capacidad que tenía una familia de juntar recursos. Por ejemplo, Roxana Valdejuli, maestra de St. John’s y residente de El Condado, enfatizaba que “no vivir por encima de tus posibilidades” o “no tener deudas” era un “valor” importante que sus padres le habían inculcado. Tal como explicó,

Cuando me casé, mi suegro nos dio una suma muy holgada, y el apartamento en El Condado, que había pertenecido a la familia durante varias generaciones. Para ellos era importante que comenzáramos nuestra vida sin endeudarnos. Sin hipotecas.

Cuando su padre vendió su empresa, los hermanos de Roxana empezaron a recibir un porcentaje de las regalías. Aun así, la lección principal que ella asimiló fue que “la deuda es un enorme problema

en Puerto Rico. Por eso estamos en la situación que estamos. ¡Aquí las personas viven endeudadas [*se embrollan*] y nunca pueden salir adelante [*no sacan los pies del plato!*]”. Estas subjetividades neoliberales se posaban de manera precaria en la mirada de sus pares aún más adinerados, así como en la de sus subordinados (capítulo “Desigualdades...”).

Un factor importante, aunque ausente, en la visión que tenía Roxana de la vida sin deudas en cuanto valor familiar y parte de la economía moral de las familias extensas tenía que ver con esa misma riqueza de la que ella y su esposo dependían para poder vivir sin endeudarse. De hecho, durante la mayor parte de mi investigación, el marido de Roxana no había ganado “casi nada” como corredor de bolsa, y aun así a la familia le estaba yendo “mejor que nunca”, incluso después del 2015, gracias a los fondos personales y otras inversiones. En un punto, Roxana reconoció que “las personas a las que les va mal son aquellas que generaron el dinero por sí mismas, o lo colocaron en bonos del gobierno de Puerto Rico. Hasta los médicos tienen problemas. A menos que hayan heredado, la gente tiene muchos problemas aquí”. Y, aun así, la “deuda personal” se concebía a través de una narrativa más amplia de la crisis y la corrupción en Puerto Rico (capítulo 3, epílogo). Las crisis nacionales en Brasil y Puerto Rico contribuían a una “doctrina del *shock* en la crianza” que intensificaba la dependencia financiera intergeneracional, al tiempo que ampliaba la brecha generacional en términos de las prácticas de crianza; el incremento de la dependencia de la familia se producía junto con una disminución de la confianza entre distintas generaciones y una inhabilidad percibida de cumplir nuevas expectativas culturales en torno a la crianza.

El papel que desempeñaba la familia extensa para posibilitar esta vida sin deudas se consideraba un valor familiar y evidencia de la cercanía entre los miembros de una familia. Gran parte de la culpa por el endeudamiento se achacaba directamente a aquellos Otros “financieramente irresponsables”, entre los que se destacaban los consumidores ostentosos que ayudaban a llenar la playa de estacionamiento



del centro comercial Plaza Las Américas en San Juan, o en el caso de Río de Janeiro, los individuos a los que les importaban las marcas. Durante una de mis entrevistas formales con Roxana, mencionó que sus padres se habían divorciado cuando ella y su hermana eran adolescentes. “Imagino que tu vida debe haber dado un giro en aquel momento”, dije, en referencia a su descripción de la época como un período difícil. Para mi sorpresa, respondió que aunque había sufrido algunas adversidades emocionales, apenas notó la diferencia en cuanto a su estilo de vida: sus abuelos habían preparado uno de los apartamentos que tenían en Miramar para que su hija divorciada y sus nietas pudieran vivir allí. Habían seguido pagando los gastos de la escuela privada y la membresía al Caparra Country Club. Roxana declaró: “Nuestra familia extensa tiene una relación muy, muy cercana. Tenemos esos valores, ¿sabes?”. Esto era un elemento recurrente de la historia: lo que podría haber catapultado a la familia hacia la movilidad descendente se había evitado gracias a la intervención de abuelos o tías, tíos e incluso hermanos, que habían acudido al rescate. Se trataba de una historia de transferencia de riqueza que amortiguaba la desigualdad social en términos de valores morales y familiares. En las propias palabras de Roxana: “Nuestra familia reúne recursos. No lo vemos como ‘tu dinero’ o ‘mi dinero’. Y esto es parte de lo que aprendimos de nuestros padres, o incluso nuestros abuelos, y lo que también queremos enseñar a nuestros hijos. En este sentido, podríamos considerarlo un legado. Es una visión del dinero que es consistente con la valoración de nuestra familia, de no deber nada o ser demasiado susceptible a cuestiones incontrolables, como la economía, la deuda nacional, todo eso”. Estas dimensiones morales de la desigualdad social operaban mediante una modelación de las familias de clase alta como “austeras”, “modestas”, y de actitudes anticonsumistas y políticamente iluminadas, en contraposición a los sectores de la población (en general, más pobres, de piel más oscura o menor estatus) que se enfocaban en el consumo.

A partir de datos cuantitativos tomados de Estados Unidos y observaciones personales, Elizabeth Currid-Halkett sostiene que una

“clase aspiracional” estadounidense (y europea), surgida recientemente, se ve “motivada por valores de confianza personal y elige de manera activa su forma de vida, mediante un proceso extensivo de recolección de información y formación de opiniones y valores, algunos de los cuales involucran el dinero, pero que en su mayoría se basan, en cambio, en el capital cultural” (2017, p. 19). Estas clases altas exhiben su estatus a través de ciertos comportamientos y bienes que no son ni caros ni ostentosos, pero que de todas formas indican una posición de clase a quienes tengan el conocimiento necesario para evaluarlos. La principal moneda de cambio, por así decirlo, de la clase aspiracional es su autopercepción como personas más (o mejor) informadas acerca de la salud, la crianza y el medioambiente, sobre todo, y su participación en prácticas de consumo que reflejan sus valores y capital cultural. Así, sus elecciones de consumo, en cierto sentido, no son inherentemente más caras que las alternativas (por ejemplo, la leche de almendras contra la leche de vaca), y a veces incluso podrían ser más baratas (por ejemplo, la lactancia materna contra el uso de fórmulas lácteas), pero se considera que están mejor fundadas y, con el tiempo, se convierten en marcas de estatus. Los debates actuales en torno al rechazo del “consumo ostentoso” (Veblen, 1899) y su reemplazo por otras formas más aceptables de “consumo no ostentoso” (Currid-Halkett, 2017) proporcionan un marco importante para lo que, de otra manera, parecería un desacuerdo típico sobre la crianza entre abuelos consentidores y los padres que aparecen en esta etnografía.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> En la *Teoría de la clase ociosa* (1899), Thorstein Veblen acuñó el término “consumo ostentoso” para expresar la relación entre bienes materiales y estatus como punto máximo de la Edad Dorada estadounidense y luego de la Revolución Industrial, cuando el lugar de los individuos en la sociedad pasó a estar determinado por sus patrones de consumo, habilidad y la manera en que los demás percibían esos hábitos observables. Sin embargo, hacia mediados del siglo XX, una cantidad mucho mayor de personas podía costear los bienes de lujo que antes solo estaban disponibles para los individuos más ricos. Como observa John Kenneth Galbraith en *La sociedad opulenta* (1958), cuando los bienes de lujo dejaron de ser una marca de distinción, la exhibición de la riqueza empezó a considerarse algo “pasado de moda”, al punto de que el consumo ostentoso ya no se asociaba con los ultrarricos, sino con el resto de la sociedad. En *La*

La historia de las fortunas, la herencia y las trayectorias de vida en las familias extensas, sobre todo aquellas relacionadas con proyectos económicos nacionales y formas de influencia social y política, se construían en oposición a fortunas nuevas y menos restringidas, cuyas fuentes son imposibles de rastrear o no están vinculadas a contribuciones nacionales y sociales. En lugar de ver las prácticas de consumo exclusivamente como estrategias de pertenencia, para los padres de Ipanema, la reducción (o la reformulación) del consumo era un imperativo y una cruzada moral en el contexto del endeudamiento nacional.

## **Producciones nacionales, étnicas y temperamentales de la blanquitud**

En Estados Unidos, el estatus o la riqueza que se heredan no son tan legítimos como los que se basan en logros meritocráticos alcanzados gracias al trabajo duro y la apertura cultural a un mundo diverso (Sherman, 2017b, p. 12). Esto es muy distinto a lo que sucede en América Latina, principalmente debido al fetichismo cultural en torno a la familia extensa. La manera de crear riqueza moral se relacionaba con tratar de anclar los recursos de la familia extensa en una historia nacional o local que se identificara, política y afectivamente, con un sentido del bien común. Las clases altas de Ipanema y El Condado producían perspectivas sobre el capital moral que condensaban el

---

*élite del poder* (1956), C. Wright Mills observó que, ante la ausencia de una aristocracia estadounidense, tener dinero aumentó el acceso de forma tal que la verdadera élite se vio forzada a buscar marcadores más implícitos de estatus que la riqueza y los hábitos de consumo. *La distinción* (1984), de Pierre Bourdieu, es una obra trascendental sobre el origen, el cultivo y la reproducción de estas marcas más implícitas de estatus, o lo que el sociólogo francés denominaba “capital cultural”. Currid-Halkett concluye que la clase aspiracional puede ser incluso más perniciosa que los ultrarricos, ya que, aunque sus elecciones de gasto, comportamiento y valor son más sutiles y se consideran más benévolas, aun así, sirven para apoyar la posición sociocultural (y muchas veces económica) de privilegio que los distingue a ellos y a sus hijos, dejando fuera al resto de la sociedad.

anhelo afectivo y un sentido histórico, nacionalista e incluso transnacional de su poder y prestigio. Inspiradas, en ocasiones, por genealogías que se remontaban a las historias nacionales del Puerto Rico de mediados de siglo XX y del Brasil de comienzos de ese siglo, las familias extensas que conocí en Ipanema y El Condado producían y reproducían el privilegio racial mediante apegos a otras regiones del mundo, a través de sagas de migración familiar y de contribuciones a los desarrollos políticos nacionales.

### ***Perspectivas sobre la construcción nacional y excentricidad de las élites***

Manolo Lastra y Nereida Carrión, residentes de El Condado, explicaban su ascendencia familiar en términos del papel “ilustre” que sus padres y abuelos habían desempeñado en la nación: el abuelo de uno de ellos había sido la mano derecha del primer gobernador elegido de Puerto Rico; la madre del otro era pariente de un exalcalde de San Juan, y el padre estaba vinculado a un miembro de la dirigencia partidaria de la estatidad durante los años de mi trabajo de campo. La mayoría de los abuelos que conocí en Ipanema y El Condado habían nacido en las décadas de 1940 y 1950, insertando de forma sentimental sus propias historias, y las de sus familias extensas, en un periodo nacional de veloces cambios económicos, culturales y políticos en Puerto Rico y Brasil. En Puerto Rico, la generación de los abuelos había pasado a la adultez durante una época de migración masiva, patrocinada por el Estado, de poblaciones pobres y de clase trabajadora hacia granjas y zonas marginales de Estados Unidos, lo que había dado lugar a la formación de una clase media (mayoritariamente blanca) en la isla (capítulo 3). Dos élites locales surgieron como resultado de este proyecto colonial estadounidense: los criollos, una élite que mantuvo su lealtad a los colonizadores españoles previos, y que seguía ubicándose del lado más autónomo de los proyectos de rápida industrialización y urbanización fomentados por la nueva constitución, el ELA; y una nueva élite afiliada al imperialismo estadounidense que buscaba una relación más estrecha con

el país norteamericano, quizás incluso la condición de Estado, y que acumuló riqueza y poder gracias a su alianza militar y política con Estados Unidos.<sup>8</sup> Estas élites puertorriqueñas cumplieron una función integral en la colonización de Puerto Rico a través de sus deseos de soberanía, políticas burguesas y construcción nacional moderna. Como sucedía en el resto de América Latina, los criollos eran parte de un sistema de castas que los posicionaba por encima de los mestizos, los descendientes de africanos y los pueblos indígenas, pero debajo de los *peninsulares*, aquellas personas nacidas en España y Portugal (Donghi, 1993).

Algunos individuos, como Manolo Lastra y Nereida Carrión, podían señalar sus parientes en los libros escolares de historia y hasta tenían árboles genealógicos, libros y biografías de familiares en sus bibliotecas personales. Con frecuencia hablaban de la presión que significaba el tener que estar a la altura de los legados de sus familias y declaraban que sentían la vocación [*un llamado*] de hacer algo por Puerto Rico. También subrayaban los desafíos que implicaba la realización de esa visión o vocación. Como explicó Manolo, “El problema que tenemos en Puerto Rico es que crecimos pensando que somos incapaces de hacer cosas sin Estados Unidos,

<sup>8</sup> Como resultado de la colonización estadounidense, los miembros de una élite blanca local se proyectaron a sí mismos como líderes ilustres de una democracia racial y terminaron esencializando la *puertorriqueñidad* como una fusión de mezclas indígenas, españolas y africanas para demostrar la capacidad que tenía Puerto Rico de renegociar su relación con Estados Unidos en condiciones de igualdad (Rodríguez-Silva, 2004). Dado que los planes de la élite en torno a la industrialización requerían estabilidad política y la conformidad de las masas puertorriqueñas, el gobierno utilizó la sobrepoblación de la isla como excusa para exportar mano de obra barata a Estados Unidos (es decir, la migración de cientos de trabajadores de Puerto Rico) y para apoyar una campaña masiva de esterilización (Briggs, 2002). En la década de 1990, la élite puertorriqueña buscó apoyar la guerra contra las drogas en Estados Unidos implementando políticas de control que apuntaban a vigilar y ocupar viviendas públicas y comunidades pobres (Dinzey-Flores, 2013). Durante las protestas políticas de fines del siglo XX y comienzos del XXI, que exigían la expulsión de militares estadounidenses de Vieques, las élites puertorriqueñas también colaboraron con el presidente Clinton para echar de la isla a los activistas y sus campamentos por la fuerza.

*el mantengo* [ser mantenidos]. No tenemos que trabajar o ser emprendedores porque siempre habrá un cheque de asistencia social, ¿sabes?”. La familia extensa de Manolo estaba muy involucrada en el partido que abogaba por la mancomunidad y, en menor medida, en el independentista, y se consideraban buscadores de una mayor autonomía para Puerto Rico respecto de Estados Unidos. Mientras que estas familias de élite asumían que las clases altas eran partidarias de la estadidad, o que eran *más americanos que los americanos*, para las familias que deseaban la estadidad, era al revés; las clases altas que estaban a favor de la integración de Puerto Rico como Estado, algunas de las cuales aportaban económicamente al Partido Republicano estadounidense, consideraban que su propio partido era más pragmático y beneficioso para las clases bajas, y proyectaban el elitismo sobre los partidos independentistas y pro mancomunidad.

Las familias políticas se mantenían unidas por actividades cotidianas enmarcadas en torno a narrativas históricas y morales, así como a una dedicación especial a la transmisión de tales narrativas a sus hijos y nietos. También exhibían, en ocasiones, un sentido aún más literal de linaje. Por ejemplo, las tías paternas de Manolo, que en aquel momento estaban cerca de los setenta años, habían viajado a un pueblo remoto al norte de España después de descubrir una tenue conexión familiar con una familia que compartía su apellido. “Ella va, llama a la puerta de esta gente y dice: ‘Sus abuelos y nuestros abuelos eran primos segundos’, o algo así”, explicó Manolo, con apenas una pizca de humor. “¿Y qué hizo la familia española?”, pregunté. “No sé, pero se sacaron fotos, y compraron obras artesanales del pueblito, que para ellas es nuestro lugar ancestral”.

Nereida declaró que estas familias políticamente influyentes eran incapaces de aceptar la mediocridad individual; para ellas, sus acciones eran políticas y nacionales, y no actos de individuales dentro de familias específicas:

En Puerto Rico operamos con un nivel elevado de ansiedad social constante. Mi primo fue degradado de su cargo en el gobierno, y toda la familia se movilizó, hizo declaraciones públicas, habló sobre la injusticia del asunto. Toda la familia lo toma como una afrenta personal. Porque no puede ser simplemente que este primo sea un holgazán [*un vagonete*]. Tiene que ser que hay una conspiración masiva en contra de la familia, por parte del partido político contrario o de enemigos dentro del mismo partido. Es como si ningún movimiento profesional se tratara nunca de un solo individuo; llevas el linaje familiar contigo a tu trabajo.

Entre los padres de El Condado que eran miembros de élites políticas, el estatus de Puerto Rico en relación con Estados Unidos era un componente central de su identidad y linaje colectivos. Las historias familiares se forjaban y actualizaban según las noticias y condiciones nacionales de cada día, además de pasarse de generación en generación, lo que erigía a los miembros de la familia como sujetos históricos.

Tanto en El Condado como en Ipanema, las familias extensas narraban historias acerca de sus conexiones personales y familiares con figuras políticas históricas, en particular aquellas que habían sido glorificadas en el imaginario nacional, como Luis Muñoz Marín y Luis A. Ferré en Puerto Rico, y Fernando Henrique Cardoso en Brasil. En algunos casos los apellidos aludían a individuos que habían participado en la creación de la nación moderna, cuyos legados seguían siendo, en su mayoría, estimados y comparados positivamente con los políticos contemporáneos, que siempre eran “más corruptos”. Esto se debía, en parte, a la manera en que la élite progresista se distinguía a sí misma tanto de las élites tradicionales como de las nuevas, al conectar su propia riqueza con figuras y proyectos políticos más amplios. Así, las clases altas de Ipanema y El Condado podían definirse a sí mismas no solo según formas heredadas de capital, sino también por mérito, compromiso social y deberes patrióticos.

Había pruebas claras y prolíficas de cómo operaba el nepotismo dentro y alrededor de las familias extensas, sobre todo en Puerto

Rico. Mientras que, por lo general, los entrevistados lo reconocían, muchas veces era algo que quedaba disociado de la trayectoria de cada sujeto. Después de contraer matrimonio, Tony Fortuño Vernet y Mariblanca Giusti se mudaron de Puerto Rico a la Ciudad de Nueva York para realizar sus estudios de posgrado. Regresaron al país después del once de septiembre de 2001, porque Tony ya había conseguido un empleo en las finanzas. “Nos pareció que era mejor ser *cabeza de ratón y no rabo de león*”, explicó Mariblanca. “Necesitábamos regresar a Puerto Rico, no volver a empezar en Estados Unidos, donde nadie te conoce”.

Y, de hecho, el padre de Mariblanca habló con un amigo, y poco después ella consiguió trabajo:

Mi padre habló con [un importante abogado] y resultó que había un puesto vacante en su bufete. Comencé a trabajar allí y, no por nada, era la primera en llegar y la última en irme. Cuando tuve a mi primer hijo, querían que me quedara, así que acordamos que trabajaría menos horas.

Había una sensación de serendipia o de “tener suerte” en estas narrativas sobre el empleo —de casualidad había un puesto vacante, casi de milagro— y algo de orgullo por el hecho de que las conexiones familiares propias tuvieran la fuerza suficiente para poder proporcionar estas oportunidades.

Los padres de El Condado asociaban su riqueza no solo a familias tradicionales y bien establecidas de políticos y banqueros, sino, más frecuentemente, a un linaje de familias comprometidas con “trabajar duro por su país” en el presente. En El Condado, más que en Ipanema, tener una presencia longeva en el país por lo general significaba que los miembros de una familia habían permanecido en la isla, o habían elegido regresar después de conseguir las credenciales apropiadas en el extranjero. Esto evidenciaba el sacrificio por la nación, ya que se suponía que lo más beneficio económicamente habría sido seguir una carrera en Estados Unidos. El *hashtag* #YoNoMeQuito, popular durante el período de mi trabajo de campo, hacía alusión a esto, al hecho de que, sin importar lo difícil que fuera la situación



económica y política de Puerto Rico, uno no migraría. Situarse a uno mismo y a su familia en función de apegos patrióticos y nacionales, descritos en términos de redes emocionales y sociales, era en definitiva un reflejo de posiciones raciales blancas y de clase alta no reconocidas. En Ipanema, los padres de algunos de mis interlocutores, como Otávia en los epígrafes del capítulo, hacían referencia a su ascendencia europea en términos de vínculos con proyectos estatales, nacionales y de migración llevados a cabo en Brasil durante el siglo XIX, y en muchos casos rastreaban su linaje a las clases altas terratenientes del interior de San Pablo, Río de Janeiro o Minas Gerais. Los abuelos, así como otros miembros de mayor edad de las familias extensas que conocí, recordaban el clima de optimismo que se apoderó de Río a finales del siglo XX, mientras la ciudad emergía de su pasado colonial para convertirse en una metrópolis moderna de 2,5 millones de habitantes, con una fuerte identidad cultural internacional basada en sus principales exportaciones artísticas, como la *bossa nova*, el *cinema novo* e imágenes de una felicidad tropical exótica que circulaban por todo el mundo (capítulo “La sensación...”). En el barrio que dio a luz a la legendaria “Garota de Ipanema”, algunos padres mencionaron la participación de su familia extensa en la militancia contra la dictadura y proyectos democráticos posteriores al régimen, a mediados de los años 80.

Además de vincular el merecimiento y la moralidad de la riqueza a contribuciones nacionales, una práctica predominante en el caso de El Condado, algunas familias de Ipanema se enfocaban en similitudes emocionales y psicológicas entre las generaciones para explicar no solo el éxito familiar, sino también las lecciones aprendidas que daban como resultado un mayor nivel de autoridad moral dentro de una familia (cf. Marcus, 1992). El caso de Fabiana Camargo Correa demuestra que, en ciertas instancias, la interioridad de un individuo se consideraba casi un rasgo genético y hasta se reformulaba como un carácter nacional.

Fabiana Camargo Correo, la hermana menor fallecida de Otávia y Moacyr, se había quitado la vida cuando Cleide era apenas una niña.

“El suicidio de Fabiana” se convirtió en un importante símbolo de la continuidad de la familia de élite más allá del linaje nacional o étnico; implicaba una conexión tácita con un psiquismo familiar intergeneracional más profundo. Como comentó Moacyr, el historiador familiar de confianza:

Fabiana era muy sensible al entorno social, a los problemas del mundo. Esto la llevó a la depresión, la ansiedad, una personalidad muy complicada. Exactamente como Cleide. Eso es lo que hace que nuestra familia esté tan unida y sea tan sensible al dolor de los demás.<sup>9</sup>

El suicidio de Fabiana representaba un tipo de lenguaje que aparecía en narrativas sobre la ascendencia y el temperamento entre las familias más ricas que conocí en Ipanema: se trataba de una narrativa de la familia extensa que combinaba la forma en que el dinero y la materialidad —incluyendo los hábitos de consumo, el privilegio, el éxito o el fenotipo propios— perdían importancia frente a preocupaciones por la herencia genética y las condiciones de salud mental.

Además, también eran narrativas sobre el descubrimiento de similitudes de temperamento, personalidad e interioridad a través del linaje familiar. Cuando tuve la oportunidad de preguntarle a Cleide, por ejemplo, acerca del suicidio de Fabiana, explicó:

<sup>9</sup> En *Lives in Trust: The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth-Century America*, George Marcus muestra que las familias ricas recurren con frecuencia a psicoterapias de cualquier variedad, las cuales podrían representar el discurso acondicionador clave que ofrece un conjunto de ideas y conceptos sistemáticos respecto del contenido de las relaciones familiares. Como observa Marcus, la excentricidad, ya sea que se convierta en la narrativa colectiva de orgullo de las familias (adineradas) o que su importancia en cuanto rebelión haya sido magnificada como la cuestión focal de la narrativa dinástica oficial, “constituye el vehículo más sutil, basado en discursos sobre la persona, que invade el psiquismo y los cuerpos, por lo demás independientes y ordenados de forma autónoma, de los descendientes dinásticos contemporáneos. Las historias sobre el carácter con fuertes tonos morales son fáciles de desestimar; para los descendientes, es mucho más difícil alejarse de las historias sobre la excentricidad, alegres y un tanto misteriosas, que siguen construyendo la mismidad en una manera que supone la continuidad del poder de una identidad dinástica colectiva” (1992, p. 165).

Cuando pienso en Fabiana, el impacto [que tuvo el suicidio] en toda la familia, incluso en las generaciones contemporáneas, queda claro que las posesiones materiales no importan. Nuestros padres nunca juzgarían a alguien por lo que tiene o deja de tener. No solo comprenden el sufrimiento, sino que lo han sentido, en lo más íntimo.<sup>10</sup>

En Brasil, donde la influencia de cualquier familia política es más difusa y específica a cada región, la familia extensa proporciona conexiones tanto con la historia de aristocracias terratenientes, y el acceso heredado a tierras y propiedades, como con el temperamento y los estados mentales. A Fabiana se la consideraba una persona brillante cuya condición psicológica se relacionaba con hacerse cargo de los problemas de la nación o el mundo; lo que permanece oculto aquí es que se trataba, abrumadoramente, de europeos blancos que se beneficiaban de su blanquitud en tierras donde la blanquitud se ubica con firmeza en la cima de las jerarquías raciales del continente americano. En cierto sentido, a las familias de origen se las describía como blancas o “mezcla”, ya que los interlocutores de Ipanema y El Condado enfatizaban los orígenes foráneos de sus ancestros (españoles, portugueses, libaneses, italianos). En Ipanema, sobre todo, cuando una familia de origen se describía como *misturada*, el foco en la “mezcla” se proponía en términos de diferentes nacionalidades europeas o de Medio Oriente, pero no incluía la presencia de individuos de ascendencia africana.

<sup>10</sup> A partir de su experiencia de investigación entre familias dinásticas estadounidenses, Marcus descubrió que el control más íntimo y afectivo de las personas se inserta en las ubicuas conversaciones evaluativas que los padres desarrollan en torno a sus hijos, y que se basan en cuán similares o distintas son las personalidades de los niños respecto de integrantes clave de las generaciones de los padres o anteriores. Así, el “reconocimiento gradual entre los descendientes adultos de que sus propias identidades están unidas a, e incluso son repeticiones de, personalidades específicas del pasado familiar es algo bastante habitual y, a la vez, perturbador para [los miembros de las clases altas]” (1992, p. 196).

## Los linajes de migración, la blanquitud y las etnias privilegiadas

Margarita Berrocal y María Eugenia Tirado eran comadres y habían sido damas de honor una de la otra. Margarita, María y Viviana Fernández, otra íntima amiga, se conocían desde la infancia, cuando asistían a bailes de iniciación, participaban en *comparsas* y coronaciones, torneos de vóley, juegos de *squash* y celebraciones familiares durante las fiestas en Casa Cuba, un club social y deportivo ubicado frente a la playa que representaba un importante espacio de socialización y centro cultural para los exiliados cubanos y sus familias en Puerto Rico. Unos meses después del comienzo de mi trabajo de campo, advertí no solo que muchos de mis interlocutores se conocían entre sí, sino que un tercio de ellos eran hijos de al menos una persona de origen cubano que había llegado a Puerto Rico luego de la Revolución Cubana, durante las décadas de 1960 y 1970. Margarita, Eugenia y Viviana pertenecían a familias cubanas que eran dueñas de exitosas agencias de publicidad.<sup>11</sup> Muchas de ellas atribuían a Casa Cuba las amistades y redes duraderas que habían conservado a lo largo de los años. Margarita mencionó que “había un nivel mucho más profundo de apego con los amigos de Casa Cuba que con los de Perpetuo, porque nuestros padres [cubanos] tenían historias en común”.

Para las clases altas de El Condado y el área metropolitana de San Juan, Casa Cuba era un espacio físico y simbólico donde ciertas nociones sobre la familia extensa y sus valores se producían en relación con una política del exilio. Al igual que otros nodos de urbanismo centrados en la infancia, Casa Cuba brindaba la sensación de un lugar íntimamente relacionado con la creciente importancia

<sup>11</sup> Aunque, a lo largo de la historia, la comunidad cubana tuvo una presencia considerable en el área de Isla Verde que rodea Casa Cuba, de los padres que conocí, solo María Eugenia y Margarita se habían criado en Isla Verde. Viviana y los demás padres cubanos habían crecido en El Condado, Miramar, los suburbios de clase alta de Guaynabo, o mudándose entre estos lugares.

de la reproducción, en especial el acceso a la crianza deseada, el anclaje ideológico y los estilos de vida cosmopolitas. Los padres no solo seleccionaban aquellos barrios, como El Condado e Ipanema, que estuvieran más alineados con su sentido de identidad y sus preferencias por determinadas maneras de vivir, sino que también elegían espacios suplementarios, como Casa Cuba, que consolidaran identidades e historias específicas de la “familia extensa”.

Alrededor de una decena de abuelos, de más de sesenta o setenta años, esperaban en la recepción de Casa Cuba una tarde de verano a que sus nietos salieran del Fun Beach Summer Camp. Una serie de fotos de antiguas reinas de carnaval decoraban la pared, y una estatua de la santa patrona de Cuba, la Virgen de la Caridad del Cobre, se posaba en un pequeño altar en una esquina. Los líderes del campamento de verano, cuyas edades iban desde los diecisiete o dieciocho años hasta poco más de veinte, también habían sido campistas y estudiaban en algunas de las escuelas de élite del área metropolitana de San Juan. Aunque yo había ido a una escuela ubicada cerca de la zona de Casa Cuba, nunca había entrado al club, que incluso tenía un cierto aire de misterio para mí, hasta que inscribí a mi hijo en el campamento de verano en 2014. De mis años de secundaria, sabía que en estos clubes se organizaban fiestas, se forjaban relaciones románticas y se llevaban a cabo torneos deportivos. Por lo tanto, cuando fui a visitar el campamento con Margarita y María Eugenia, me sorprendió lo ordinario y normal que era todo, aunque pude detectar la nostalgia persistente del exilio cubano en la decoración y la ambientación. “Aquí todavía se ve esa cultura de las *abuelas* que vienen a buscar a los nietos”, observó Margarita, intentando quizás resaltar lo especial que era el lugar. María Eugenia agregó: “Una característica de los cubanos es que, aunque hayan pasado cincuenta años aquí, la familia extensa sigue siendo muy importante. Esta podría ser una diferencia con las familias estadounidenses... o incluso los puertorriqueños que están más americanizados”.

Al igual que Margarita y María Eugenia, y que la mayoría de los hijos de exiliados cubanos, Viviana Fernández expresaba un gran

apego hacia la saga del exilio de su madre, quien, junto con sus abuelos, había llegado de Cuba sin un centavo. “El poco dinero que llevaban cosido al interior de sus ropas les fue arrebatado”, explicó. Como si ya estuviera acostumbrada a justificar el estereotipo que muchos puertorriqueños tenían de los cubanos, Viviana añadió:

La gente dice que los cubanos son presumidos, arrogantes, pero lo que no entienden es que los cubanos sufrieron un gran daño psicológico. Siempre pienso en eso cuando mi madre o alguna situación familiar me hacen sentir dolida, por la preferencia que tienen por mi hermana. Mi abuela me contaba historias sobre cómo tuvieron que abandonar la casa en La Habana, con las criadas que vivían con ellos y el *shih tzu*, un perro que era como un integrante de la familia. Me decía: “Nunca olvidaré esa última imagen de mi casa”. Siempre estuvieron agradecidos con Puerto Rico. Porque los vecinos les dieron una heladera, un sofá, muebles. La familia [puertorriqueña] de mi papá también resentía a mi madre, porque ella siempre se vestía muy bien. Los cubanos se crían con mucho orgullo, no porque pensemos que somos superiores, pero estoy muy orgullosa de tener sangre cubana y esa cercanía con la familia.

Como sucedía con otros padres, para Viviana la familia extensa no podía separarse de las historias de movilidad individual de sus padres; la dramática historia del exilio de su madre, en particular, erigía a la familia a la luz de la resistencia y el trabajo duro, del dolor y la resiliencia. Tenía una visión de la familia extensa en términos de geografías morales, que se convertían en parte de un circuito de reproducción que ayudaba a codificar la blanquitud, la ansiedad racial y las preocupaciones de clase que eran habituales entre los padres de El Condado.

En general, las élites puertorriqueñas de El Condado y el área linderera de Miramar aseguraban que los cubanos eran los “verdaderos racistas” —que discriminaban sobre todo a los puertorriqueños— y proyectaban distintas nociones de supremacía blanca sobre los exiliados cubanos. Según Margarita Berrocal, una puertorriqueña

blanca que, en Estados Unidos, muchas personas confundían con una estadounidense o europea blanca, y Carlos Andrés Pagán, un puertorriqueño blanco, de cabello oscuro y baja estatura que residía en El Condado,

Margarita: Casa Cuba solía alquilar la piscina a instructores de natación para que dieran clases. Pero el problema era que, en realidad, no podían controlar quién iba a tomar clases. Como iban muchos niños negros, la piscina *se llenó de negros*... Y, eh... Los cubanos pueden ser muy racistas. Así que dejaron de enseñar natación.

Carlos: Nunca les agradé a los padres cubanos de mi exesposa, porque no tenía el perfil racial que ellos querían: cubano, blanco, bonito, de ojos claros, ¿sabes? Nunca me lo dijeron, pero uno sabe estas cosas, intuitivamente. Es muy difícil ser un cubano de esa generación y no ser racista. Eran gente muy amable, de verdad, muy respetuosa, no comemierda [arrogante o presumida]. Pero les costaba aceptarme.

Margarita: En realidad, aquí hay tres tipos de cubanos: los de Miramar, los de Isla Verde-Casa Cuba, y los judíos de El Condado. Los cubanos de Casa Cuba se identifican mucho con Cuba, tienen acentos cubanos muy marcados, como si hubieran llegado ayer. Los cubanos de Miramar también odiaban a Fidel [Castro], pero se integraron más a la sociedad puertorriqueña. Los de Miramar son más comemierda, como el estereotipo cubano. Son de clase más alta y se casan con puertorriqueños. La mayoría de los judíos en Puerto Rico en realidad son cubanos, y la mayor parte va a St. John's, se casan entre ellos. Antes vivían en los suburbios exclusivos de Guaynabo, pero ahora también se los ve en El Condado y Dorado. Fueron los desarrolladores de todos esos edificios en Isla Verde. Son los dueños de Pitusa, Kress, Capri, Caribbean Cinemas.

Entre los padres que conocí en Ipanema, había algunas referencias a migraciones de países europeos, en particular de Italia, Alemania y España; sin embargo, las referencias más frecuentes a la ascendencia familiar se relacionaban con tradiciones judías o libanesas-sirias y contribuciones a Brasil. Zulema Nader, de raíces libanesas-brasileñas, era la directora ejecutiva de una ONG nacional que trabaja de

cerca con escuelas públicas del país. Había vivido en varios apartamentos en Ipanema y Leblon, y su marido, un alto ejecutivo de una corporación internacional, solía viajar a San Pablo por trabajo. Zulema, ingeniera de profesión y madre de tres hijos, explicó que la riqueza de su familia extensa provenía de las tierras que poseían por todo Brasil:

Mis abuelos eran libaneses y estaban muy al tanto de la historia de nuestra familia en Brasil. No pensaban en los negocios solo como un proyecto para generar ganancias, sino como un aporte a la nación en la que estaban criando a su familia. Esto es algo radicalmente distinto al capitalismo euro-estadounidense, donde hay que ganar dinero, consumir, para ser feliz. Siento que estoy continuando la tradición de mi familia de ayudar a que Brasil alcance su potencial. Aun si mis hijos son los típicos chicos de la Zona Sur [*garotos da Zona Sul*], tienen ese sentido de la ascendencia y la contribución que mis abuelos, y mis padres, hicieron a Brasil.

Mientras que la identificación de Zulema con el Líbano era más bien simbólica —circunscripta en gran parte a visitar restaurantes específicos, y menos prominente que la forma en que describía la participación de su propio primo en asociaciones culturales sirias-libanesas en San Pablo, por ejemplo— la proveniencia libanesa ganó algo de aceptabilidad en su manera de llevar a cabo la crianza. Zulema reconocía que sus hijos eran los típicos jóvenes privilegiados de clase alta, criados entre Ipanema y Leblon. Aun así, para ella era importante que entendieran la riqueza de su familia extensa en términos de un aporte nacional que era “radicalmente distinto al capitalismo euro-estadounidense”. La fortuna de la familia se desplaza de una narrativa sobre la acumulación de capital y tierras, o de una búsqueda individualista del consumo, hacia una basada en “retribuir” a la nación brasileña.

Entre las familias judías brasileñas que conocí en Ipanema, había una insistencia en comunicar que su judaísmo laico representaba, de hecho, una cualidad agnóstica, o incluso atea, que se consideraba cosmopolita e intelectual. El primer matrimonio de César Schumer



había sido con una mujer judía brasileña, pero su segundo matrimonio fue con Silvana, una de las residentes de Ipanema que más participaba en un círculo de conferencias sobre la crianza en el barrio, y “católica solo de nombre”. César y Silvana afirmaban que el judaísmo no tenía un rol importante en sus vidas diarias, ni siquiera en cuanto a prácticas culturales. No obstante, César parecía estar familiarizado con los espacios específicos asociados al judaísmo en Río. Sabía que la mayoría de la población judía de Río residía en los barrios centrales de Copacabana, Ipanema, Botafogo y Leblon, y que había sinagogas, escuelas hebreas y algunas tiendas *kosher* desparramadas por esas zonas. “Excepto que sean muy ortodoxos, no se los puede distinguir [de la población no judía]”, remarcó César. Cuando les pregunté si su hijo, que en aquel momento recién estaba ingresando a la adolescencia, tenía alguna conexión con esta ascendencia familiar, Silvana respondió: “Lo llevamos un par de veces al Centro Cultural [Midrash], en Leblon, para algunos eventos. Allí ve que los judíos de Brasil son muy exitosos y están integrados por completo, socialmente, culturalmente, en todos los aspectos, a la nación”. Los linajes asociados con las familias extensas ocupaban un lugar privilegiado y acentuaban la blanquitud de los puertorriqueños y brasileños de clase alta de la élite de El Condado e Ipanema. Se trataba de identidades que alimentaban imágenes positivas del mérito, el trabajo duro y las contribuciones nacionales en formas a las que las poblaciones racializadas no tenían acceso, incluso si sus sagas étnicas y migratorias podrían insinuar desafíos y obstáculos aún más difíciles.

Las familias extensas cumplían una función clave en el proceso de aprendizaje y asimilación de la blanquitud personal en América Latina (cf. Karam, 2008). Muchas veces representaban conexiones ancestrales con identidades étnicas desracializadas más prestigiosas o cosmopolitas.<sup>12</sup> Estas relaciones, que se expandían hacia otros países, daban un cierto carácter cosmopolita a las familias, para

<sup>12</sup> Para una historia del exilio cubano hacia Puerto Rico, ver Duany (1995); para la migración desde Medio Oriente hacia Brasil, ver Lesser (1996).

contrarrestar el linaje de las élites nacionales más tradicionales; en Ipanema, donde pocos individuos habían realizado estudios superiores en el extranjero, la relación afectiva y familiar con esta escena internacional proporcionaba ese carácter.

Los linajes familiares étnicos y migratorios desarrollados aquí emergen en contraposición a otras poblaciones que tienen una presencia significativa en Río de Janeiro y San Juan. La evocación por parte de Cleide de la *fazenda* de sus abuelos en el estado brasileño de Minas Gerais sugiere una identificación de su historia personal y la narrativa nacional, específicamente la *fazenda*, con sus relaciones sociales particulares entre grupos de distintas clases, géneros y colores de piel, como un sitio privilegiado para la formación de todo Brasil, tanto el rural como el urbano. Un aspecto de esta nostalgia por la *fazenda*, que salió a la luz en algunas de mis entrevistas en Ipanema, debe ubicarse en una de las características de la violencia racial, que reside precisamente en limitar el acceso de las poblaciones negras a la representación, incluyendo las representaciones de la dominación misma (cf. Mathieu, 1990). De manera similar, en El Condado, los cubanos (y los grupos judíos latinoamericanos), por ejemplo, ocupan escalones más elevados en la jerarquía racial local y nacional, en la que los dominicanos se encuentran en los niveles más bajos; y, mientras que César observaba la integración total de los brasileños judíos, los brasileños de la Región Nordeste seguían estando social, espacial y económicamente marginados, como se analiza en el capítulo 7.

## Conclusión

Las familias extensas, que adquirieron importancia en el contexto de las culturas contemporáneas de la crianza en América Latina y el Caribe, instituyeron una economía moral que se vio socavada por el hecho de que algunos miembros de la familia se mantenían gracias a fideicomisos y fondos, independientemente de su productividad,

mientras que otros seguían siendo marginados, a pesar de haberse “hecho desde abajo”. En el centro de esta economía moral había una tensión entre las expectativas de los padres y los abuelos respecto del valor de los regalos materiales contra pasar tiempo con los nietos como formas de moneda de cambio en sus interacciones con los niños. Muchas veces, los padres de El Condado e Ipanema forzaban a los abuelos a unirse a la tarea de transformar lo material en lo inmaterial, de ver su rol como abuelos en términos exclusivamente (o principalmente) afectivos, aun cuando estas generaciones más jóvenes en realidad dependían de ese mismo dinero al que pretendían restar importancia.

En El Condado e Ipanema, la crianza de imperios se sostenía de generación en generación, dado que los padres de clase alta y media-alta que entrevisté en general conservaban sus estatus y estilos de vida en conexión directa con la riqueza, la posición social y el prestigio de sus propios padres, al tiempo que forjaban nociones alternativas de “merecimiento”, “trabajo duro” y “mérito”. Las familias extensas eran la principal institución mediante la cual el dinero y la desigualdad se purificaban, y el privilegio y la blanquitud se tornaban legítimos. Las perspectivas de los ricos respecto de la familia extensa respondían a las exigencias de un tipo particular de economía moral. Las familias extensas ofrecían el marco íntimo e institucional para una moralidad que implicaba transacciones monetarias a las que, en última instancia, se veía como basadas en la bondad, generosidad y mutualidad. Dicha economía moral, una interacción entre las costumbres culturales y la actividad económica de la clase alta, se construía sobre las culturas políticas, las expectativas, las tradiciones y los sistemas de creencias que introducían las acciones de mercado en el mundo íntimo de la familia.

La dependencia de los abuelos como fuente de apoyo financiero muchas veces venía aparejada de ideas de que “los abuelos no son lo que eran”, que era la manera en que las hijas de Violeta Ramírez de Arellano veían los defectos de esta mujer en cuanto abuela. De forma similar, los padres de Ipanema cuestionaban la efectividad

de sus propios padres a la hora de preservar el capital social al que se habían acostumbrado en la juventud. Como observó Silvana, una madre de Ipanema:

Hasta la generación de mis abuelos, sabíamos dónde vivían las familias y qué estaba haciendo cada integrante. Incluso si no había hablado con un amigo durante mucho tiempo, nuestras familias estaban en contacto y mantenían la relación. No veo que eso suceda ahora.

Aun así, las familias extensas seguían proporcionando los linajes culturales, étnicos y políticos que, en última instancia, explicaban la fortuna en función del servicio a la nación y el compromiso social, en lugar de a través de historias sobre la apropiación de tierras, la herencia y otras formas de acumulación de riquezas que, por lo general, se basaban en proyectos de colonialismo de asentamiento.

“En nuestro caso, mis padres pagan la matrícula de mi sobrina en Cornell”, subrayó Roxana Valdejuli, residente de El Condado, mientras nos dirigíamos a una clase de Pilates. “Aquí las familias extensas piensan en el dinero como un bien colectivo. No es tan formal como los hijos de fondos fiduciarios de Estados Unidos, pero es como una versión informal de eso”. Cuando le pregunté si ella, como otros padres, sentía que las familias extensas desempeñaban un papel menor en el cuidado de los niños, explicó: “Los abuelos no solo se ocupan del niño, sino que básicamente son el *ama de llaves* de sus hijos. Abren la puerta para los empleados que van a trabajar a la casa. Supervisan al jardinero, a los que limpian la piscina, a los camiones de reparto a domicilio”. Sobre este personal doméstico, y en particular sobre las *niñeras* en El Condado y las *babás* (niñeras) en Ipanema, recaen las tareas de la crianza de imperios y el cuidado de los niños. En ellos me enfoco en el siguiente capítulo.



## Desigualdades afectivas

### Trabajadoras del cuidado de los niños y consumos de la negritud por parte de las élites

En julio de 2014, un jueves temprano por la tarde, mientras me sentaba a tomar notas en una mesa afuera de Mil Frutas, una heladería *boutique* de Ipanema, observé a una *babá* delgada y de piel oscura que hablaba por teléfono celular, bastante nerviosa. Estaba acompañando a una brasileña blanca, elegante y de cabello negro, de poco más de cuarenta años. Mientras la niñera resolvía por teléfono lo que parecía ser un desacuerdo con su pareja, la madre y su hija, una niña de cuatro años vestida con un tutú rosa, se sentaron en una mesa cercana. Un par de veces, la madre hizo recomendaciones a la niñera sobre lo que debía decir o preguntar a la persona que estaba al otro lado de la llamada. Esta mujer, que poco después se presentó como Claudia, le insistía a la niñera: “Pide algo, Leandra. ¡Vamos!”. Leandra dijo que no quería nada, pero Claudia persistió, como si estuviera alentando a una amiga que necesita un empujoncito. Más adelante, Claudia también se dirigió al empleado del *valet parking* de un café al aire libre adyacente a Mil Frutas: “Vamos, ¡pide algo!”. En un principio, el *valet*, un hombre alto, fornido y de piel oscura vestido con un traje de tres piezas, rechazó la oferta amablemente. Claudia siguió

insistiendo hasta que él por fin cedió y fue a Mil Frutas a mirar los gustos. “Dele un poco para que pruebe”, ordenó Claudia a uno de los empleados detrás del mostrador, dando a entender que ella estaba invitando al *valet*. “No, no, no necesito probar. Estoy listo para pedir algo”, afirmó el *valet*. “No, no. Primero prueba algo”, y a los empleados de la heladería: “Denle para probar. Es un cliente”.

Al igual que muchos otros residentes de El Condado, Maribel Seijo se lamentó: “Aquí no hay Mary Poppins”. Maribel, una madre puertorriqueña, con estudios y de casi cincuenta años, estaba tratando de organizar un viaje a Boston para encontrarse con sus viejos compañeros de la universidad, pero ni su madre ni su suegra podían quedarse con los niños. Más allá de algunas ocasiones poco habituales en que la criada dominicana se encargaba informalmente de los niños, Maribel solo confiaba el cuidado de sus hijos a miembros de la familia. Tal como ella explicaba, temía que a sus hijos se les “pegaran” los “malos hábitos” y las “limitaciones educativas” de las niñas en Puerto Rico, la mayoría de las cuales, según observó, eran “inmigrantes dominicanas de poca educación”. Mary Poppins habría sido ideal, pero por desgracia, no existía, al menos no en Puerto Rico.

En este capítulo, me enfoco en la imagen que tenían las clases altas y medias-altas de Ipanema y El Condado, en su mayoría personas de piel clara, de su relación con las mujeres migrantes de piel más oscura a quienes contrataban para que cuidaran de sus hijos. En El Condado, estas mujeres por lo general eran inmigrantes de la vecina República Dominicana, mientras que en Ipanema migraban desde la Región Nordeste de Brasil (eran *nordestinas*).<sup>1</sup> Quizás de forma con-

<sup>1</sup> En Río, y quizás en el resto de Brasil, la categoría “nordestina/o” operaba como referente geopolítico y, a la vez, como categoría racializada; esta racialización podía existir de forma independiente a la región de origen o incluso al fenotipo, y hasta podía aplicarse a las *nordestinas* blancas. Sin embargo, cuando los padres de Ipanema usaban “nordestina” para hacer referencia a sus propias *babás*, me daba la sensación de que había pruebas contundentes para concluir que estas trabajadoras provenían, en efecto, de pueblos y ciudades de los estados del noreste, aunque hubieran vivido en Río durante muchos años. Los padres blancos de la clase alta de Ipanema muchas veces expresaban una preferencia por las *babás* que “no eran cariocas” o que no

tradictoria, las relaciones con el personal doméstico, en particular las niñeras, subrayaba el concepto que estos padres tenían de sí mismos como “progresistas” o “liberales”, incluso cuando estas relaciones claramente servían para preservar el privilegio racial y de clase que está en el centro de la crianza de imperios.<sup>2</sup>

Las *nordestinas* en Ipanema y las empleadas dominicanas en El Condado pertenecían a una cadena global de cuidados. Se trataba, en gran parte, de mujeres de regiones geopolíticas más pobres que se ocupaban de los niños, los adultos mayores y los hogares en zonas más ricas, al tiempo que mantenían a sus propios hijos en sus lugares de origen (Ehrenreich y Hochschild, 2003). Estas migrantes internas y transnacionales son esenciales para las prácticas del imperio de la crianza que conectan la vida familiar, el hogar y las tendencias culturales, cívicas y espaciales de los barrios entre las élites liberales. En Ipanema y El Condado, era habitual que los padres pensaran acerca del trabajo doméstico en términos de sus propios lazos afectivos y personales con empleadas específicas, en lugar de en términos sociológicos más amplios. En este capítulo, examino la forma en que los padres latinoamericanos, ricos y blancos justificaban su propio “olvido estructural” (McIntosh, 2013) y decidían selectivamente cuándo y cómo la negritud —sobre todo en los cuerpos de “sus” niñeras— se volvía visible o permanecía invisible. Este fenómeno era facilitado por los profundos niveles de segregación residencial y el hecho de que, en el transcurso de un día promedio, las élites blancas de El Condado e Ipanema solo se cruzaran con personas negras en posiciones subordinadas o directamente desahuciadas. En relación

---

vivían en las “favelas” cercanas al barrio, ya que temían que estas personas “llevaran las favelas a sus casas”. Existen excelentes estudios que se enfocan en las empleadas domésticas de Brasil y América Latina en términos más generales; no obstante, aquí me centro en los empleadores como el lado materialmente poderoso y dominante de estas complejas dinámicas de poder (ver Preuss, 1990). Para contexto sobre la migración dominicana a Puerto Rico, ver Duany (2005).

<sup>2</sup> Lo “progresista” se definía en términos de disposiciones sociales (por ejemplo, la preocupación por el medioambiente), y no necesariamente en relación con afiliaciones a partidos políticos específicos.



con la clase trabajadora y los pobres, las élites puertorriqueñas y brasileñas desarrollaban discursos alrededor de “una tendencia a vivir por encima de [sus] posibilidades”, “la necesidad de que todos los sectores sociales hagan sacrificios” y de “hacer que los costos de los negocios se mantengan bajos para conservar la competitividad”, que se encontraban en el seno de las subjetividades de austeridad.

Aquí contemplo cuatro maneras principales en que los padres de Ipanema y El Condado producían intimidades y diferencias racializadas —un apego afectivo y un desapego sociológico simultáneos— a través del proyecto más amplio del imperio de la crianza. En primer lugar, analizo cómo los padres afrontaban los cambios de la legislación que regulaba el trabajo doméstico en Ipanema, y que intensificaba las expectativas pedagógicas globales en El Condado; sobre todo, considero las intersecciones legales, pedagógicas y raciales que subrayaban la producción de una ambigüedad afectiva respecto de subalternos (Berg y Ramos-Zayas, 2015; Goldstein, 2013). En segundo lugar, analizo la manera en que los padres producían una moral y ética colectivas del cuidado, que se inspiraban en conceptos de la psicología popular como ser “activo”, incluso cuando tercerizaban las tareas cotidianas del cuidado de los niños. Luego, deconstruyo la proyección de autonomía sobre las empleadas domésticas por parte de los padres. En este caso, recorro a diferencias entre Ipanema y El Condado como barrios, y las culturas distintivas del trabajo doméstico en las sociedades brasileñas y puertorriqueñas. Por último, demuestro que, en representaciones públicas del imperio de la crianza dentro de nodos de urbanismo centrados en la infancia, como la heladería Mil Frutas presentada más arriba, los cuerpos de trabajadores pobres y de piel oscura complementaban los cuerpos de empleadores más adinerados y de piel blanca, a través de interacciones coreografiadas que, en algunas ocasiones, eran invisibles, y en otras, se volvían hipervisibles (Costa, 1983; Costa Vargas, 2004). Para concluir, observo cómo la crianza de imperios se construyó sobre complicadas producciones de automodelación liberal entre las élites blancas de Ipanema y

El Condado, y al mismo tiempo, transformaron a las niñeras individuales en figuras sustitutas de la raza, el regionalismo y la migración (dentro de la nación y atravesando el Caribe).

### **Trabajo afectivo, trabajo regulado: las culturas del trabajo doméstico en Brasil y Puerto Rico**

Muchos de los padres que conocí en Ipanema se quejaban de lo difícil que era hallar *empregadas* buenas y confiables, sobre todo niñeras, y a veces atribuían esta dificultad a los cambios en las leyes laborales que el Partido de los Trabajadores había implementado durante sus gobiernos. Hacia el final de la presidencia de Lula da Silva y los inicios de la de Dilma Rousseff, antes de los contratiempos económicos y los escándalos políticos y corporativos en 2015, el faltante de empleadas domésticas llegó a los titulares de los medios brasileños (Greenwald et al., 2016; Pinho y Silva, 2010; Saad Filho, 2016). Gracias a los programas de redistribución de la riqueza de Lula, llevados a cabo principalmente a través de Bolsa Família y Bolsa Escola, casi 40 millones de brasileños abandonaron las clases más bajas y ascendieron hacia las clases medias y medias-bajas (Amorim, 2010). Con frecuencia, las clases altas expresaban reacciones negativas contra las clases trabajadoras, las cuales, por primera vez, habían comenzado a gozar de un cierto poder adquisitivo. Estas formas de asistencia social, sin importar lo modestas que fueran, permitían que miembros de grupos previamente marginados ocuparan espacios a los que, hasta ese momento, no habían podido acceder, como aeropuertos, centros comerciales, universidades, y en un puñado de casos, hasta algunos restaurantes en barrios cercanos a la playa. Lo que algunas élites internalizaban o representaban como un rasgo “progresista” —rechazar el consumismo como práctica superficial y dar importancia a lo “inmaterial”— a veces estaba conectado con la postura conservadora de que los pobres no deberían “salirse de su lugar” mediante el consumo de bienes y espacios que les deberían seguir

resultando inaccesibles. Estos cambios implicaban, entre otras cosas, que los individuos que antes trabajaban como personal doméstico tenían otras opciones de empleo, al menos hasta la llegada al gobierno de Michel Temer en 2016. Aun así, Brasil se destacaba por tener el número más alto de empleadas domésticas del mundo; en 2010, un 17 por ciento de todas las trabajadoras mujeres (6,7 millones) del país eran *empregadas* domésticas (Organización Internacional del Trabajo, 2010).

Para 1872, dieciséis años antes de la abolición oficial de la esclavitud en Brasil, el límite entre el esclavo y el trabajador asalariado había empezado a difuminarse; era común que las familias que antiguamente tenían esclavos alquilaran, en lugar de comprar, esclavos domésticos. Cuando la *Consolidação das Leis Trabalhistas* [CLT], una importante victoria para los derechos laborales de los trabajadores de bajos salarios, se adoptó en Brasil en 1943, el personal doméstico quedó excluido de su cobertura porque el trabajo que realizaba se consideraba “no económico” (Mori et al., 2011; Pinho, 2015). Como observa Pinho,

Al excluir a los trabajadores domésticos de sus beneficios, los legisladores brasileños mantuvieron el *statu quo* de millones de mujeres pobres (y sobre todo negras), lo que contribuyó a naturalizar aún más su posición como ‘menos que’ trabajadoras. (2015, p. 107)

Recién setenta años más tarde, en noviembre de 2013, la entonces presidenta Dilma Rousseff extendió los beneficios legales al personal doméstico, incluyendo las niñeras.<sup>3</sup>

Silvina Villela Mattos, una madre de Ipanema que organizaba charlas frecuentes donde se presentaba a destacados expertos en el campo del desarrollo infantil, y su marido, el abogado César Schummer, demostraban la manera en que otros padres de Ipanema veían las leyes de trabajo doméstico. “Contratar empleadas sin retiro se

<sup>3</sup> Se pueden encontrar detalles sobre las leyes laborales actualizadas en Domingues y Barreiro de Souza (2012).

hizo más costoso y complicado”, me dijo César. Para Silvana, más personas preferirían contratar *diaristas* (trabajadoras que iban todos los días, pero que no pasaban la noche), o dejar a sus hijos en guarderías, en lugar de “forjar relaciones con” empleadas sin retiro. Albergando vestigios del mundo íntimo y patriarcal del hogar feudal, y exhibiendo al mismo tiempo el deseo de una concepción más moderna de la relación empleador-empleado en términos profesionales, César remarcó: “La regulación del empleo formal puede disminuir o incrementar los beneficios, porque hay beneficios informales que se derivan de la relación a largo plazo entre empleador y empleado”.

Evocando una estructura de sentimientos que atribuía y circunscribía estrechamente al período previo a la abolición en Brasil, y enfatizando algunas aspiraciones modernistas, César también observó que “se necesita una cierta regulación, porque no podemos vivir en una sociedad esclavista [*sociedade escravocrata*]. De ahí viene el trabajo doméstico, las *amas de leite*. No hay ningún país desarrollado en el que todos, incluso en las clases medias, tengan una *empregada*”. Las referencias a una historia de esclavitud en relación con las *empregadas* eran comunes en Ipanema, pero no en El Condado. En cuanto estrategia retórica, tales referencias inmovilizaban el tiempo, oscurecían las diferencias con el pasado colonial y, sobre todo, evitaban que las élites blancas de clase alta se vieran a sí mismas como sujetos que continuaban reproduciendo las mismas relaciones sociales que describían; curiosamente, delineaban una estructura social jerárquica y violenta, al tiempo que permanecían desvinculados del papel fundamental que desempeñaban en su reproducción. Al contextualizar las experiencias contemporáneas dentro del marco de un pasado colonial y esclavista, estas élites blancas situaban la opresión racial fuera del tiempo, como algo eterno, ya generado por la historia y, por lo tanto, ajeno a relaciones históricas (Ribeiro Corossacz, 2015, 2018).

La expectativa que los empleadores, como Silvana y César, tenían de las empleadas domésticas, en particular las niñeras, respondía a una descripción más amplia del “trabajo afectivo”, o las cualidades muchas veces invisibles y afectivas del trabajo que no apuntan tanto

a desarrollar tareas específicas o niveles de productividad medibles, sino a producir o modificar las experiencias afectivas de las personas (Hardt, 1999; Hochschild, 1979). Tener una “buena actitud”, ser “agradable y respetuoso” y demostrar “habilidades sociales” se asocian, en general, con ser experto en el trabajo afectivo. En el período de mi trabajo de campo, la relación entre el personal doméstico y el empleador seguía caracterizándose por el intercambio de servicios no estipulados en contratos laborales; las exigencias de complicidad e, incluso, disposiciones afectivas entre empleadas y empleadores, además de las inversiones emocionales entre la empleada y aquellos de quienes se ocupaba. Estas interacciones no eran necesariamente inauténticas, pero su autenticidad estaba muy condicionada por desigualdades y microagresiones extremas.<sup>4</sup>

Los padres de Ipanema y El Condado explicaban las “actitudes retrógradas” de las empleadas domésticas en referencia a las “visiones del mundo”, o cosmologías, de estas clases más bajas: el hecho de que fomentaban “malos hábitos alimenticios”, la “mala higiene” o un “consumo televisivo excesivo” en sus hijos, o que “los abandonaban para que los criaran otras personas”. Más frecuentemente, aludían a su propia visión de la crianza como un proceso de desarrollo personal que les había “enseñado” a ser más “pacientes”, había permitido una mayor autoexpresión por parte de los niños y exigido un cultivo consistente de sus identidades espirituales y psicológicas. El interés de los padres de las élites por los proyectos de autoconciencia no hacía mucho para transformar sus perspectivas personales sobre las

<sup>4</sup> Esto no implica insinuar una equivalencia en los tipos de transacciones no monetarias, y muchas veces violentas, que se espera que involucre el trabajo doméstico. En un estudio de hombres blancos ricos de Río de Janeiro llevado a cabo por Ribeiro Corossacz (2014), la autora observa el uso del concepto “*pregar empregada*” (poseer [sexualmente] a una empleada) para aludir a una práctica habitual de iniciación sexual de un hombre blanco y rico con una empleada doméstica a la que, en general, se clasifica como “negra”, “mulata”, o con el término regional racializado “nordestina”. Ribeiro Corossacz menciona que los hombres blancos de clase alta que entrevistó estaban familiarizados con este fenómeno desde la niñez, y que muchas veces se lo consideraba un estereotipo o característica cultural de la sociedad brasileña, casi como un elemento del folclore.

niñeras, a quienes seguían considerando herederas de patologías parentales y, en ocasiones, hasta visceralmente ofensivas.

La crianza de imperios hacía que las interacciones raciales se sintieran en lo más profundo del ser, incluyendo en términos de repugnancia, por ejemplo: repugnancia hacia los cuerpos, los modales, los lugares de nacimiento o residencia, los acentos lingüísticos y la dicción, y sobre todo, la manera en que los pobres llevaban a cabo la crianza. En efecto, la repugnancia era “un indicador extremadamente poderoso de la interfaz entre lo personal y lo social” (Lawler, 2005). En El Condado, Alejandra Rodríguez Emma, una madre y ama de casa con estudios de posgrado en psicología, tenía “historias de terror” relacionadas con niñeras que, en realidad, eran historias de repugnancia. Una vez había compartido una búsqueda de niñera por internet y “¡lo que vino aquí fue un desastre!”. Además de la cosificación de las potenciales empleadas, indicada por el relativo compuesto “lo que” (*what* en la oración equivalente en inglés), la reacción de Alejandra era lo que se esperaría de algo que provoca náuseas. La repugnancia era visceral en una manera que resaltaba la importancia que tenía el espacio para las formas en que los padres de clase alta en Ipanema y El Condado experimentaban la relación con niñeras y empleadas domésticas. La repugnancia depende de la proximidad; cuando se desafían los límites espaciales o legales entre grupos raciales o sociales, la jerarquía social encuentra otras formas de expresión (Skeggs, 2004). En el contexto de la crianza de imperios, la repugnancia —como un riesgo para la salud de los niños, por ejemplo— era un apoyo moralmente aprobado (y moralista) de la blanquitud mediante la crianza.

Estas formas de blanquitud adquirirían materialidad a través de la crianza y se alimentaban de las concepciones históricas, simbólicas y geográficas de Ipanema y El Condado como sitios de riqueza, lujo, actitudes progresistas y una “sensación” cosmopolita. En el mundo de la crianza de las élites, donde existen pocos espacios que atraviesen fronteras de raza y clase, la trabajadora del cuidado de los niños se convierte en la persona más cercana sobre quien se proyectan determinados sentimientos viscerales. La repugnancia permitía una

comprensión íntima y con escalas múltiples del espacio, y las interacciones afectivas, materiales y sociales cotidianas que lo producen y definen. Las exhibiciones de riqueza en países que, por lo demás, están sumidos en la miseria y la pobreza, como Brasil y Puerto Rico, se volvieron habituales en espacios urbanos de todo el mundo. Es importante destacar que la percepción, más que las medidas objetivas, de la desigualdad tienen profundas consecuencias políticas y una relevancia más directa para el bienestar social (Graham y Felton, 2006). La crianza de imperios hacía que la repugnancia se volviera aceptable, incluso necesaria, lo que subrayaba la manera en que las jerarquías sensoriales y viscerales producían y sustentaban tanto la blanquitud como la desigualdad experiencial, a veces incluso más allá del ambiente construido y la segregación física, en Ipanema y El Condado (Alves, 2014; cf. Dinzey-Flores, 2017).

La cultura del trabajo doméstico goza de una ubicuidad en Brasil, y en gran parte de América Latina, que no tiene en Puerto Rico. La estructura de sentimiento asociada con la institución de la servidumbre se produce a través de la confluencia de condiciones históricas y materiales y de organizaciones sociales predominantes; estas “culturas de la servidumbre” (Qayum y Ray, 2003) se moldean mediante configuraciones específicas de raza, clase, género y desigualdades estructurales espaciales que atraviesan las esferas domésticas y públicas. Durante el período de mi trabajo de campo, Puerto Rico seguía la legislación de Estados Unidos respecto del salario mínimo; en teoría, las trabajadoras domésticas, o al menos aquellas que tenían permisos de trabajo y documentos, tenían el derecho a recibir salarios mínimos por hora en dólares estadounidenses, y pagaban impuestos y la Seguridad Social. Mientras que en Brasil muchas familias de clase media podían costear la contratación de personal doméstico a tiempo completo, en Puerto Rico solo las familias más adineradas empleaban trabajadoras de jornada completa o sin retiro. Si bien la cuestión financiera era uno de los factores que determinaba la contratación de estas empleadas, una consideración aún más importante era el deseo de privacidad; el hecho de la que la mayoría de las

clases altas de Ipanema y El Condado vivieran en edificios de apartamentos, y no en las mansiones autónomas y más espaciosas que habían caracterizado a estos barrios a principios del siglo XX, hacía que las empleadas domésticas se volvieran omnipresentes, incluso cuando gran parte de los apartamentos contaba con una habitación separada para la criada, una entrada de servicio y otras formas de segregación incluidas en la arquitectura.

En Puerto Rico era más habitual contar con una *señora que limpia* un par de veces por semana cuando los niños eran más grandes, y una empleada que se encargaba de las tareas diarias del hogar y, en ocasiones, del cuidado de los niños cuando estos eran pequeños. Por lo general, los padres de El Condado combinaban uno de estos arreglos de cuidados pagos con la ayuda de los abuelos. Como explicó Alejandra, la madre de El Condado que había expresado repugnancia hacia la candidata a niñera, “tener a alguien [una empleada doméstica] es más habitual ahora que hace tan solo diez años. Incluso entre las madres que se quedan en casa y no trabajan, siempre está esa *señora dominicana* que trabaja en la casa”. Añadió:

Puede que se ocupen de los niños, pero en realidad se les paga para que se encarguen de la casa, y el cuidado de los niños es en casos especiales. Cuando yo todavía trabajaba, mi madre me ayudaba a pagarle a una niñera, pero ella iba a casa cuando la niñera estaba allí, para supervisarla.

Hay estudios sobre la relación entre empleadores y empleadas domésticas en América Latina que examinan de manera crítica las narrativas de “como parte de la familia” que las élites emplean de forma habitual.<sup>5</sup> Una conclusión aceptada es que estas relaciones

<sup>5</sup> El número relativamente limitado de estudios académicos sobre el trabajo doméstico en Brasil presenta un marcado contraste con la presencia tan habitual de empleadas domésticas en los hogares brasileños, incluyendo en familias de clase media (Pinho y Silva, 2010, pp. 91-92). Como sostienen Pinho y Silva, esto se debe a lo común que es tener una criada que se ocupe de todo en Brasil, algo que invisibiliza las relaciones de poder entre las criadas y las familias para las que trabajan. Una excepción



son (y siempre permanecen) inherentemente asimétricas, más allá de la forma emotiva o las historias personales que involucren.<sup>6</sup> Y, de hecho, las empleadas domésticas en general son receptoras de la disciplina burguesa, y sus cuerpos se consideran agentes contaminantes en el hogar de clase alta. Lo que complica esta imagen es que las empleadas domésticas también eran parte de un *convívio* cotidiano (vivir, compartir) y se convertían en reflejos de la manera en que las élites de Ipanema y El Condado se moldeaban a sí mismas, social, emotiva e interiormente. En sociedades con historias prolongadas e ininterrumpidas de servidumbre doméstica, como es el caso de Brasil, la institución del trabajo doméstico tiene un rol central en las comprensiones de las identidades dentro de las élites y su evolución autoconsciente. En un estudio etnográfico de la relación de las élites feudales y corporativas de Calcuta con sus sirvientes, Qayum y Ray (2003) sostienen que el cambio en el carácter del trabajo doméstico —de contratos de trabajo fijo y sin retiro a contratos de trabajo por hora— refleja el interés cada vez mayor de las élites por presentarse como modernas. Estas élites estaban atrapadas en la contradicción

---

notable es la etnografía completa de Ribeiro Corossacz (2018) sobre la relación entre el trabajo doméstico y los hombres blancos de clase media en Río de Janeiro.

<sup>6</sup> Como observa Miriam Preuss (1990) en su estudio etnográfico de las *empregadas* brasileñas, ninguna de estas empleadas domésticas se refería a sus *patrões* (empleadoras) como “hermana”, aun cuando tuvieran edades similares. La relación también registra movimientos hacia la proximidad y el desapego; en el estudio de Preuss, las *empregadas* a veces copiaban la forma de hablar y vestirse de sus *patrões*, quienes a su vez resentían esas imitaciones, quizás por temor a perder sus símbolos de distinción (“Quem ela pensa que é para sair por aí usando o mesmo perfume que eu uso?”). Otra característica que se ha examinado es la hostilidad de las empleadoras, basándose en su condición compartida como mujeres, en términos de los hombres en la esfera doméstica. Muchas de las *empregadas* que aparecen en el estudio de Preuss relataban experiencias de acoso sexual por parte de los hombres de la casa, aunque mostraban más indignación respecto de la explotación en otras áreas (salario, horas de trabajo). Las circunstancias que rodeaban al trabajo doméstico están solapadas en poderosas diferencias sociales acentuadas por una brecha cada vez mayor entre la riqueza y la pobreza. Tomando en cuenta este punto, también veo la relación entre empleador-empleada doméstica, en el contexto de la crianza, como una relación que produce poderosas formas didácticas de aprendizaje social a través de límites de raza, clase, etnia e incluso nacionalidad.

de perseguir una identidad moderna, con sus matices democráticos y occidentales, y sostener al mismo tiempo relaciones de servidumbre que se consideraban indispensables para el mantenimiento de los hogares; en el seno de esta contradicción se pueden analizar las transformaciones y continuidades de la institución de la servidumbre en India.

Entre las clases altas blancas de El Condado e Ipanema, que se dedicaban al cultivo personal, la profundidad psicológica y proyectos de interioridad, las subjetividades de clase, raza y región del personal doméstico funcionaban como un laboratorio crítico e inusual donde podían probar sus niveles de aprendizaje racial y cosmopolitismo. Para los padres de El Condado, cuyas vidas se desenvolvían en espacios de extrema segregación social, las empleadas domésticas negras, pobres y migrantes proporcionaban uno de los pocos contextos de interacción continua, cotidiana e íntima con la diferencia social. La reformulación de la relación con las empleadas domésticas y del cuidado de los niños era uno de los elementos más importantes de los complejos proyectos de autoconcepto racial y automodelación moral que se encuentran detrás de la crianza de imperios. Las clases altas blancas de El Condado e Ipanema implementaban narrativas acerca del valor afectivo de estas relaciones; en efecto, dichas narrativas eran necesarias para la reproducción exitosa de la blanquitud entre estas clases. Como observan la mayoría de las investigaciones sobre las empleadas domésticas y las niñeras, aun cuando los niños pasan la mayor parte del tiempo con estas trabajadoras, siguen internalizando la lógica social jerárquica de sus padres (Brites, 2007).<sup>7</sup>

Ni los padres de El Condado ni los de Ipanema querían que sus hijos se comportaran como niños mimados ricos, y las interacciones entre los niños y las empleadas domésticas o las niñeras muchas

<sup>7</sup> Como observa Brites (2007) en su investigación etnográfica, si bien los empleadores podrían no estar vinculados de forma tan íntima con el universo cultural de las empleadas domésticas, los hijos en general pasaban bastante tiempo oyendo las historias de las *emplegadas*, escuchando la misma música que ellas, haciéndoles preguntas personales, etcétera.

veces se consideraban una regla que servía para medir los niveles de divisa de interioridad del niño (capítulo “La blanquitud...”). Mientras que los jóvenes mimados de clase alta podrían haber sido (y siguen siendo) figuras aceptables en las élites tradicionales o conservadoras de América Latina, o en términos más generales, del Sur Global, este no era el caso entre los padres de Ipanema y El Condado, para quienes hasta la elección de barrios, escuelas y amistades evidenciaba su perspectiva social progresista y liberal. En este capítulo, muestro cómo las relaciones de servidumbre, específicamente en el ámbito del cuidado de los niños, fortalecían la producción, por parte de las clases altas de El Condado e Ipanema, de su propia blanquitud como algo inherentemente moral. Aquí, una pregunta unificadora es: ¿Cómo es posible que los efectos positivos, la conexión emocional sentida y la intimidad que algunos padres expresaban respecto de “sus” empleadas domésticas y del cuidado de los niños coexistan con, e incluso refuercen, las profundas y perdurables desigualdades de raza y clase sobre las que se basan las relaciones de servidumbre? En los años de mi trabajo de campo, los debates en torno a la política detrás de la “tercerización” del cuidado de los niños, y las relaciones raciales, regionales y étnicas en las que participaban las familias blancas de la élite mediante este proceso, eran aspectos centrales de la cuestión.

### **Lo “activo” como ética de la crianza de las élites**

Mariblanca Giusti hablaba con entusiasmo acerca de las ventajas de vivir en El Condado, un barrio accesible para peatones, que compartía muchas similitudes físicas, económicas y culturales con Ipanema. Al igual que el barrio brasileño, El Condado tiene una extensa laguna a un lado y el océano Atlántico al otro, una industria turística activa y una historia urbana de mansiones tradicionales que allanaron el camino para las torres de lujo contemporáneas. Valiéndose de una narrativa sobre el “bienestar”, que los padres de El Condado compartían con los de Ipanema, Mariblanca remarcó: “Aquí puedes

fomentar un estilo de vida activo y saludable para tus hijos. Hacemos deportes en la laguna, piragüismo, vóley playa. No se trata de los videojuegos o de estar atascados frente al televisor”. Solo un aspecto de El Condado preocupaba profundamente a Mariblanca, las niñeras: “Por desgracia, aquí a muchos niños los crían las niñeras. Sé que no hay una fórmula perfecta para todas las familias. Pero ¿qué valores tendrán los niños criados por la niñera? La niñera bien podría tener buenos valores, no me malinterpretes. Pero ¿cómo se siente un niño cuando la persona que lo empuja en el columpio no es su madre o su padre, sino alguien que no pertenece a la familia? Me rompe el corazón”. La declaración de Mariblanca llamaba la atención, pero no por su postura respecto de “los niños criados por la niñera”, algo que oí con mucha frecuencia en El Condado y sobre todo en Ipanema, a pesar de la omnipresencia de las niñeras. Más bien, lo notable era que Mariblanca era una de las pocas madres de El Condado que no solo tenía una empleada doméstica de tiempo completo que se encargaba de la cocina, la limpieza, y muchas veces del cuidado de los niños, sino que esta empleada se vestía con uniforme. Mientras que tener empleadas domésticas que vistieran distintivos uniformes blancos fue una fuente de debate público durante el período de mi trabajo de campo en Ipanema, casi nunca escuchaba referencias a las niñeras uniformadas en Puerto Rico (Barba, 2016). Irónicamente, mientras Mariblanca hacía el comentario acerca de los “valores” y las “niñeras que crían niños”, Tula, su niñera, llevó al hijo menor de Mariblanca a otra parte del apartamento para que no nos interrumpiera. A medida que fui conociendo mejor a Mariblanca y Tony Fortuño Vernet, su marido, descubrí que Tula, una mujer dominicana de piel oscura y poco más de cincuenta años, vivía en Puerto Rico desde la década de 1980. Había sido la criada de Tony durante más de una década y, cuando nacieron los niños, empezó a ocuparse de ellos.

Mediante una ética de la crianza, las élites de Ipanema y El Condado determinaban, en general de forma bastante arbitraria, qué tareas podían “tercerizarse” legítimamente a la niñera y cuáles requerían una participación “activa” de los padres. Con convicción,

Mariblanca declaró: “Tula sabe cuándo ayudar y cuándo dejar que me ocupe de mis propios hijos. Con dos niños, y un marido que viaja bastante, es obvio que necesito ayuda. Pero me aseguro de ser la que los alimenta, los baña, los lleva al parque. Saben bien quiénes son sus padres”. Esta perspectiva coincidía con las expectativas de muchos padres de Ipanema respecto de la niñera y su preocupación por lo que, en Brasil, se conocía como *terceirização* (tercerización), un término popular de la psicología que se usa para hacer referencia al desplazamiento de la crianza o instrucción de los niños hacia las niñeras (Sgarioni, 2014).

Silvana Villela Mattos, la madre de Ipanema que hablaba de la legislación laboral en relación con el trabajo doméstico más arriba, mencionó que la niñera que había contratado no era una enfermera: “No queríamos a alguien que nos dijera qué hacer. ‘¡Lávate las manos! ¡Usa desinfectante! ¡Quítate los zapatos!’”. Con el tiempo, terminaron eligiendo una niñera que “haría lo que quisiéramos que haga, no lo que ella querría hacer”. Dado que conocía a Silvana lo suficientemente bien para saber que le importaba mostrarse como una persona considerada y diplomática, me sorprendió la contundencia de su tono. Se explayó:

[La niñera sin retiro] estuvo con nosotros hasta que Eduardo cumplió diez años. Para ese momento, a Eduardo le daba vergüenza tener siempre una niñera detrás. Ella tenía algunas fotos de él [y decía]: “Es mi hijo”. Yo le decía: “No, es *mi* hijo. ¡Mi hijo es mío! ¿Lo entiendes?”. Logré superar esos celos. En algunos casos, la madre llega a casa y el hijo no la quiere. Quiere dormir con la niñera. Si eso me hubiera sucedido a mí, ¡seguiría yendo a psicoterapia!

Silvana hizo alusión a lo que Cameron Lynne Macdonald llama “maternidad en la sombra” (2010, p. 14) y Margaret Nelson denomina “apego desprendido” (1990, p. 76), las reglas del sentir relacionadas con el trabajo emocional de los proveedores de cuidados para la familia. Estas reglas requieren que las trabajadoras repriman sus sentimientos para mantener el semblante externo que produce el estado

mental apropiado en la madre (cf. Hochschild, 1983). Las niñeras tenían que demostrar suficiente calidez y afecto para hacer que el niño se sienta querido y los padres estén satisfechos con la calidad del cuidado, teniendo cuidado, a la vez, de no expresar demasiado cariño, a fin de prevenir que el niño se apegue demasiado y no usurpar el lugar que ocupan los padres entre los afectos del niño.

Mariblanca, en El Condado, y Silvana, en Ipanema, compartían una cierta ansiedad en torno al poder emocional que atribuían a las niñeras, personas prácticamente desconocidas que, supuestamente, podían apropiarse del amor maternal al realizar tareas específicas de cuidado. Lo más significativo, sin embargo, es que estas éticas de la crianza activa de las élites enfatizaban las “deficiencias” de otras mujeres, por lo general pobres y de clase trabajadora. En el caso de Mariblanca, no tardaba en atribuir cualquier obstáculo que los hijos adultos, de piel oscura y clase trabajadora, de Tula enfrentaran en la vida a las “limitaciones” de la mujer —que no tuviera una presencia activa— como madre. Controlar la dinámica emocional entre las niñeras y los niños que tenían a cargo era parte de una ética de la élite de ejercer un rol (selectivamente) activo; esta dedicación de los padres al control de las niñeras y los niños era un componente esencial de la manera en que las preocupaciones de la crianza de imperios confluían en la forja de la blanquitud latinoamericana.

Como consecuencia, en parte, de los diferentes enfoques culturales respecto de las niñeras en las sociedades de Brasil y Puerto Rico, los padres de Ipanema y El Condado tenían preocupaciones un tanto distintas sobre la “tercerización” del cuidado de los niños. En Brasil, los padres no se cuestionaban si iban a contratar una niñera. En cambio, dando por hecho que lo harían, se enfocaban en la importancia de ser padres presentes, lo que en general significaba que iban a supervisar y dar instrucciones detalladas a la niñera, y a participar de forma selectiva en aquellas tareas de cuidado cotidianas que (de manera bastante arbitraria) consideraban más importantes. En El Condado, la mayoría de los padres asumía que *la señora que limpia* solo iba a ser una niñera ocasional, durante su jornada laboral

regular; para estos padres, tener una niñera de tiempo completo no era la opción predeterminada para el cuidado de los niños, como sucedía en Ipanema. Introduciendo su comentario con “quizás esto suene comemierda [arrogante]”, Maribel, la madre de El Condado que se lamentaba por no tener una Mary Poppins, explicó que

[En Puerto Rico] las únicas personas disponibles para hacerse cargo de los niños son las mismas [bajando la voz, para que la empleada de limpieza no la escuchara] *señoras dominicanas* que limpian las casas. Muchas son ilegales, tienen un nivel educativo de cuarto grado, ¿sabes? [...] No puedo dejar que mis hijos digan cosas como *disque* o *estábanos*.<sup>8</sup>

Para los padres de El Condado, “dominicana” era prácticamente sinónimo de empleada doméstica, cuidadora de personas mayores y niñera. “Tener una señora que limpia” y “tener una dominicana” eran frases cosificadoras que las clases altas de Puerto Rico usaban de manera intercambiable para hacer referencia a las empleadas domésticas que contrataban. No obstante, muchos padres mencionaban que, si pudieran elegir, preferirían tener una niñera que no fuera dominicana. Las nacionalidades colombianas y peruanas se encontraban entre las preferidas, porque estas otras mujeres migrantes supuestamente contaban con niveles educativos más altos, “un mejor acento”, “hablan mejor el español” o “tenían mejores modales”. Por el contrario, en Brasil los padres decían preferir las niñeras que provenían de la Región Nordeste en lugar de las cariocas (de Río). Estos padres afirmaban que las *nordestinas* eran “apacibles”, tenían “menos conexiones con las favelas cercanas”, estaban “menos atadas a problemas familiares” y no hablaban como “*carioca de comunidade*”, o el “portugués de favela”. Los padres hacían una evaluación de las “disposiciones” culturales raciales, regionales y con sesgo de

<sup>8</sup> “Disque” y “estábanos” —consideradas pronunciaciones incorrectas de “dice que” y “estábamos”— se convirtieron en referencias habituales al habla dominicana en Puerto Rico y se utilizan como “evidencia” del nivel educativo “inferior” de los dominicanos.

clase que daba lugar a una cosmología de los pobres que superaba las habilidades específicas requeridas para el cuidado apropiado de los niños. Al desarrollarse en espacios de riqueza, lujo y privilegio que se centraban de manera invariable en la infancia, los proyectos de blanquitud latinoamericana de clase alta alteraban, cognitiva y afectivamente, la visión de la desigualdad y la necesidad, de forma tal que “desigualdad” y “necesidad” muchas veces hacían referencia a ineptitudes psicológicas percibidas. Las técnicas de vigilancia y disciplina, en contextos de “cuidado” centrados en los niños, eran un componente fundamental de la crianza de imperios. Se trataba de técnicas para provocar vergüenza diseñadas afectivamente sobre la base del poder de la blanquitud, la riqueza y la crianza a fin de determinar la calidad, validez y legitimidad moral de la negritud, su invisibilidad o hipervisibilidad. Distintas conversaciones con Alejandra Rodríguez Emma y Mariblanca Giusti, residentes de El Condado que describieron sus historias sobre niñeras en la sección anterior, demostraban que el adjetivo “dominicana”, en cuanto categoría racializada del cuidado en Puerto Rico, adquiriría materialidad a través del capital cultural y las reivindicaciones nacionalistas intrínsecas a la crianza de imperios. La percibida “corrupción” lingüística que los dominicanos ejercían sobre el ya estigmatizado “español de Puerto Rico” resaltaba lo siguiente:

Alejandra (ama de casa, psicóloga clínica): Las personas en realidad prefieren que las niñeras no sean dominicanas. [¿Por qué?] Por el español, la pronunciación incorrecta de las palabras, la dicción. También porque están *mal acostumbradas* [tienen hábitos o modales malos]. A estas mujeres les falta educación. Si solo limpiaran, bueno. Pero ¿ocuparse de los niños?

Mariblanca (instructora de yoga, bloguera): Una amiga que manda a su hijo a St. John’s [una escuela privada donde la principal lengua de enseñanza es el inglés] me dijo que, hoy en día, hasta los niños que son hablantes nativos del español usan más el inglés, porque asocian la lengua española con ser dominicano.



Aunque hay pocos trabajos sobre las prácticas lingüísticas contemporáneas de las clases altas puertorriqueñas, el análisis de las prácticas de disciplina lingüística de la clase media en Río de Janeiro, desarrollado por Jennifer Roth-Gordon, es pertinente en este punto (Roth-Gordon, 2017). Dado que la “jerga” portuguesa se asocia con el espacio físico de la favela, un objetivo de los padres de clase media de la Zona Sur es imponer el portugués “correcto” como forma de socialización respecto de la blanquitud. Roth-Gordon (2017) implementa el concepto de “blanquitud personal”, de W. E. B. Du Bois, con el objetivo de resaltar la disciplina corporal y las formas de capital cultural que los residentes de clase media de Río utilizan para explicar su acceso desigual a los recursos.<sup>9</sup> Las personas que son incapaces de corporizar la disciplina, la cual se fomenta enseñando gramática a los niños desde que son pequeños, por ejemplo, tienen más posibilidades de ser racializadas, según el estudio de Roth-Gordon, como “no blancas, independientemente de fenotipo” (Roth-Gordon, 2017, pp. 75-80).

Al igual que Roth-Gordon, yo también observé la importancia que los padres daban al portugués “correcto” en Ipanema y al español “correcto” en El Condado, aunque las formas de racialización implicadas en estas evaluaciones lingüísticas nunca eran independientes del fenotipo. Entre los padres y docentes que conocí en Puerto Rico y Brasil, la insistencia en el manejo de una lengua nativa “correcta” casi siempre se llevaba a cabo no solo en relación con la raza y la clase, sino también con actitudes nativistas (antidominicanas) en Puerto Rico y prácticas geopolíticas de racialización, incluyendo el vínculo con el inglés.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Roth-Gordon (2017) observó una cierta ansiedad económica entre sus informantes como consecuencia de la movilidad social de las clases trabajadoras y pobres, y de la incapacidad de la clase media para diferenciarse de aquellos que estaban “debajo” y que, supuestamente, los estaban alcanzando. Este contexto cambió en los años posteriores a 2015, dado que la destitución de Dilma también llevó al desmantelamiento de los programas de asistencia social.

<sup>10</sup> Las élites de Ipanema y El Condado entendían el portugués “correcto” y el español “correcto” en relación con perspectivas simbólicas, imperiales y coloniales sobre Estados Unidos y la lengua inglesa. El inglés suponía ventajas profesionales y, al mismo tiempo, ya no se asociaba exclusivamente con el estatus de élite, sobre todo en Puerto Rico.

Mientras que las dominicanas en El Condado y las *nordestinas* en Ipanema compartían una posición común de Otro racializado o étnico-racial, una serie de cuestiones cruciales interrumpían esta comparación implícita entre dominicanos-puertorriqueños y Nordeste-Río de Janeiro. Como se observó más arriba, los padres de Ipanema en realidad preferían a las niñeras *nordestinas*, antes que a las *cariocas de comunidades* (individuos nacidos en Río que vivían en comunidades pobres de la Zona Sur). En El Condado, las perspectivas sobre el trabajo doméstico subrayaban el nativismo antidominicano y el nacionalismo cultural de Puerto Rico, algo que muchas veces desencadenaba debates acerca del estatus inferior que tenía el español *puertorriqueño* dentro de una jerarquía más extensa de la lengua en América Latina (Urciuoli, 1991). En este contexto sociolingüístico más amplio, los padres de la élite de Puerto Rico sentían que debían compensar esa inferioridad con un español cuidadosamente articulado, para así desafiar el estereotipo global de los puertorriqueños. Por lo general, esta élite creía que una “comunidad dominicana” homogeneizada —de la cual formaban parte las niñeras y empleadas domésticas— ponía en riesgo las metas pedagógicas y de socialización que habían fijado para sus hijos, así como la integridad nacional de “su” lengua y país (blancos, de élite). En Ipanema y El Condado, los padres eran conscientes de que las empleadas domésticas, como resultado de la convivencia, transmitían distintas formas de conocimiento —social, emocional, ideológico e incluso lingüístico— a los niños que tenían a cargo, en general de forma tácita, y estaban comprometidos a controlar esos procesos.

En Puerto Rico, solo dos personas usaron el calificativo “como parte de la familia” para describir su relación con las empleadas domésticas dominicanas, mientras que, en Ipanema, todos los padres lo mencionaron en algún momento. En ambos casos, se trataba de madres puertorriqueñas divorciadas, para quienes la empleada dominicana había sustituido, efectivamente, al padre faltante, además de convertirse en una terapeuta y confidente personal de la familia luego del divorcio, realizando así un enorme trabajo emocional. En

Brasil, el referente “como parte de la familia” era habitual, sobre todo en relación con empleadas domésticas o niñeras específicas, según la cantidad de tiempo que hubieran pasado trabajando para la familia o el nivel de intensidad de la relación. Los padres de la élite de Ipanema abordaban la raza y la clase atribuyendo una autenticidad afectiva a la relación con sus empleadas domésticas o niñeras. En El Condado, los padres se consideraban actores fundamentales en la consolidación de una aptitud lingüística —y superioridad respecto del español dominicano—, la cual apuntaba a contrarrestar perspectivas globales sobre los estereotipos relacionados con la “cultura de la pobreza” puertorriqueña que tenían una larga tradición en el contexto colonial estadounidense y que, muchas veces, se empleaban en contra del supuesto español malo de Puerto Rico.

Las migrantes dominicanas proporcionaban “momentos de aprendizaje”, u oportunidades mediante las cuales los padres de El Condado desarrollaban ocasiones pedagógicas para enseñar, comparar y evaluar el respeto, la compasión y la gratitud de sus hijos. Las empleadas domésticas representaban la forma en que los padres esperaban que sus hijos se relacionaran, no tanto con la empleada particular que se ocupaba de ellos, sino, a través de una lógica global de la conexión personal, con el “Tercer Mundo”, en particular aquellos países que eran “como República Dominicana”, y de forma más abstracta, los “menos privilegiados”. En El Condado, para los padres era crucial ver a Puerto Rico como un lugar más cosmopolita, moderno y desarrollado que la vecina República Dominicana. Las niñeras dominicanas a veces permitían que este discurso adquiriera materialidad, relacionándolo con la manera en que lograron dar sentido a su decisión de migrar. Los momentos de aprendizaje en Ipanema compartían parte del ímpetu que tenían los de El Condado: los padres extraían ejemplos de la vida, región de origen y espacio de residencia de sus niñeras para fomentar la gratitud de los niños. Tanto en El Condado como en Ipanema, este énfasis en la “gratitud” —al igual que comentarios equivalentes en torno a “tener suerte” o “ser afortunado”— generaba nociones sobre las fuentes de la riqueza

personal o familiar como algo casi misterioso y ajeno a las formas de desigualdad y opresión asociadas históricamente con dicha riqueza. Estos padres se consideraban “afortunados” y “privilegiados”, pero la economía política que de hecho producía estas desigualdades sociales extremas —y la propia humanidad y personalidad de las empleadas domésticas— permanecían ocultas.

### **“Como parte de la familia” y La Criada Malcriada: la élite y sus producciones de la autonomía de los subalternos**

En la anécdota sobre Mil Frutas incluida al inicio de este capítulo, la automodelación pública de Claudia era emblemática de una *informalidad* cultivada, una disposición afectiva privilegiada y practicada que caracterizaba la relación de las élites con subordinados en Ipanema; en la heladería, esta *informalidad* cultivada se ejemplificaba mediante la relación de Claudia con Leandra y el *valet* (cf. Gaztambide-Fernández, 2009; Khan, 2012a).<sup>11</sup> Primero, Claudia comentó, casi en broma y dirigiéndose a ninguna persona en particular, que era una buena *patroa* (empleadora). Después de todo, la mujer no solo había invitado a Leandra (y, luego, al *valet*) a participar en la experiencia de la heladería con ella y su hija, sino que, más significativamente, Leandra le daba consejos amorosos a Claudia en público. Como descubrí más adelante, Claudia estaba divorciada, y Leandra se había convertido en una confidente en el mundo de las citas y los

<sup>11</sup> *La criada malcriada* (una criada de malos modales) que aparece en el subtítulo era el nombre de una popular comedia de *sketch* que salió al aire en la televisión puertorriqueña entre los años 60 y 80. La protagonista era la icónica Azucena, una criada de carácter fuerte que, a pesar de no contar con estudios ni modales formales, “tenía calle” y lograba salirse con la suya. Mi visión sobre la *informalidad* cultivada se beneficia de los trabajos de Shamus Khan (2012a, b) y Rubén Gaztambide-Fernández (2009, 2015), quienes observan, en sus respectivas etnografías sobre los internados de élite en Estados Unidos, que la socialización implica un proceso de apropiación de las prácticas culturales de aquellos que se encuentran tanto por encima *como* por debajo de uno, y una capacidad de desenvolvimiento en diferentes contextos.

enredos amorosos. Esto no quería decir que Claudia o Leandra no tuvieran amigos de su mismo estatus social; de hecho, las dos mujeres eran integrantes populares de sus respectivas comunidades socioeconómicas segregadas. Sin embargo, mientras que su visión de esos otros amigos estaba marcada por la competición y el desempeño, ninguna de las dos tenía que competir ni actuar según una cierta etiqueta con la otra. Para Claudia, la relación con Leandra ofrecía un “escape” momentáneo de las convenciones sociales rígidas, lo que era en sí mismo un reflejo de la forma en que mantenía su privilegio social y racial. En efecto, esta relación le permitía ir más allá de la “superficialidad” que la mayoría de los informantes de Ipanema atribuía a las relaciones sociales dentro del barrio; tal como explicaba Claudia, podían “construir relaciones que no estén organizadas en torno a la exhibición del consumo ostentoso de cada uno”.

Claudia había tenido el poder de disponer la demostración y representación del privilegio —su visibilidad o invisibilidad— en el espacio de la heladería, al instar a algunas personas a tomar un helado (Leandra), a probar distintos sabores (*valet*), o incluso a tratar a alguien como “cliente” (empleados de la heladería). Bajo circunstancias comunes (es decir, si el hombre no hubiera sido invitado a acercarse al mostrador por esta mujer blanca y obviamente rica), el estatus de cliente del trabajador de piel oscura podría haberse cuestionado. En cambio, el *valet* recibió un ascenso, no solo a la condición de cliente, sino a la de uno de “esos clientes” que podían tomarse su tiempo (y el de los empleados del lugar) para probar distintos sabores antes de decidirse por uno de esos (bastante costosos) dulces. Al implementar esta *informalidad* cultivada característica de Ipanema, Claudia y otros habitantes del barrio se dirigían a los subordinados y proveedores de servicios como si fueran sus propios amigos y parientes. El dominio de esta *informalidad* cultivada era una clara señal de la desventura de las clases altas y la exhibición pública de la interioridad blanca, y no impedía que estos padres abandonaran el modo de la *informalidad* para dar órdenes. Ninguno de los padres que había crecido en hogares de clase alta o media-alta en Ipanema,

como era el caso de Claudia, expresaba ambivalencia a la hora de dar órdenes y expresar solicitudes, a veces con firmeza, a sus *empregadas* o niñeras, aun cuando cultivaran relaciones afectivas con ellas; de hecho, este ejercicio del control estaba bien visto, al considerarse una cualidad importante de los padres involucrados y activos. Tal autoritarismo, en cuanto rasgo característico de la sociedad brasileña, recibió un nivel considerable de atención por parte de académicos que lo explican en términos de clase; sin embargo, no se han trazado muchas conexiones entre el autoritarismo y la blanquitud (Pinho, 2009).<sup>12</sup> Esta asociación de la blanquitud con el afecto y la autoridad era visible en interacciones cotidianas entre las empleadas domésticas y sus empleadores, y producía una conexión más tácita entre la piel oscura y la obediencia, como una señal marcada de buena conducta y buenos hábitos.

En el caso de Claudia, una intención crucial de su *informalidade* era que Leandra desarrollara y expresara un vínculo emocional genuino con ella y con su hija. Las empleadas, a su vez, tenían que determinar de forma intuitiva si podían compartir (o no) sus propias emociones personales, y al mismo tiempo detectar cuándo debían mostrar discreción respecto de sus propios deseos, aspiraciones y expectativas, siendo conscientes en todo momento de las necesidades emocionales y personales de sus empleadores por sobre todas las cosas. Lo más significativo, sin embargo, era que Claudia reflejaba lo que considero una de las principales herramientas de la blanquitud afectiva: la habilidad de decidir en qué momento, y de qué modo, la negritud adquiriría o perdía visibilidad. En última instancia, tanto en Ipanema como en El Condado, el poder de las élites para enfatizar o

<sup>12</sup> Por ejemplo, Roberto da Matta (1997) sostiene que las relaciones sociales brasileñas se desarrollan dentro de un esquema aparentemente contradictorio en el que una jerarquía bien establecida, basada en la desigualdad social, opera junto a una forma de individualismo moderno. El ritual de “Você sabe com quem está falando?” y el “jeitinho”, según Da Matta, son emblemas de una sociedad extremadamente relacional, cuya personalidad confiere un lugar determinado a cada individuo dentro de un sistema notablemente jerárquico.

silenciar la visibilidad racial de las empleadas domésticas y las niñeras representaba un intento de enfatizar o silenciar su propia blanquitud, de decidir cuándo volverla irrelevante o prominente.

Aunque esta *informalidad* cultivada parecía constituir un componente específico de Ipanema y las narrativas condicionadas en torno a ser “como parte de la familia”, en El Condado observé una forma de interacción equivalente, en cierto sentido, y clave para la blanquitud latinoamericana, la ética liberal de la crianza y la auto-modelación: el énfasis en la autonomía de los subordinados. Muchas veces, los padres de El Condado comentaban, con irónico orgullo, que “sus” empleadas domésticas y niñeras siempre les “contestaban”, “desafiaban sus instrucciones” y se sentían cómodas mostrando un carácter “explosivo” frente a ellos. Cuando la conocí, Camila Sandoval, dueña de una *boutique* y residente de El Condado, llevaba algunos años divorciada del padre de su hija adolescente. Camila me habló acerca del papel fundamental que había desempeñado su señora dominicana, no solo al ayudar en tareas cotidianas, como limpiar o ir a buscar la niña a la escuela, sino al proporcionar una forma de “terapia” tanto para Camila como para su hija durante el difícil período que atravesaron luego del divorcio: “Le daba instrucciones a Edelma [la empleada doméstica] acerca de lo que quería que hiciera con mi hija, pero ella se las pasaba por el trasero [risas]. Porque es un personaje. Para mí, lo más importante era que mi hija tuviera una alimentación balanceada, y que [Edelma] no dijera palabrotas y mantuviera la calma en momentos de crisis. Pero, aun así, ¡Edelma muchas veces se ponía histérica! Se convirtió en mi mano derecha, terapeuta y apoyo emocional. Tenía una perspectiva distinta respecto de las relaciones. No se podía confiar en los hombres, todo eso, según su experiencia”. En lugar de considerarla una forma negativa de insubordinación, Camila incorporaba la tendencia de Edelma a “ser ella misma” y desafiar sus directivas como una cualidad apreciada, al igual que otros padres que conocí en El Condado. Tanto en este barrio como en Ipanema, para los padres de clase alta, la propensión al lenguaje terapéutico y la psicología popular evidenciaba una

intimidad compartida con los subordinados; al incluir a las empleadas domésticas en conversaciones acerca de temas “personales” (relaciones amorosas, problemas familiares o estrategias de resolución de conflictos), estos padres ya estaban demostrando que las consideraban sus iguales. Además, la habilidad de compartir teorías populares sobre las relaciones amorosas o conversaciones psicológicas con subordinados también insinuaba que los padres de la élite contaban con una aptitud emocional que atravesaba límites de raza y clase; un sentido desarrollado de justicia e igualdad; y la habilidad de desdibujar jerarquías a través de la intimidad, como sugería la relación de Claudia con Leandra y la de Camila con Edelma.

En Ipanema, Verônica Igel Botelho, la madre integrante activa de IpaBebê que participaba en la organización de obras de teatro infantil y actividades al aire libre en el barrio, tenía una relación con las empleadas domésticas y las niñeras que revelaba particularmente la intensidad de las formas de intimidad bajo condiciones de profunda desigualdad social. En julio de 2015, cuando salí a almorzar con Verônica una tarde, lo primero que comunicó fue que había “adoptado” a la segunda hija de Rafaela, una *empregada* que trabajaba para su familia desde hacía casi dos décadas. Verônica, que estaba divorciada cuando la conocí, siempre me enviaba tarjetas electrónicas para desearme “Feliz Natal” (Feliz Navidad) que incluían una foto de ella, sus hijas biológicas, Larissa y Renata; Rafaela; y las dos hijas de Rafaela. Verônica había convencido a la mujer de que les permitiera mudarse a su hogar y les había conseguido becas para que estudiaran en una escuela católica privada de Ipanema. Muchos padres del barrio conocían a Rafaela, ya que Verônica llevaba a las hijas de la mujer siempre que se encontraba con otros padres y sus hijos en el patio de juegos frente a la playa. Para algunos de esos padres, Rafaela representaba la ventana más íntima y cercana hacia el mundo de sus propias *empregadas* y niñeras.

La intensa conexión familiar de Verônica con Rafaela coexistía con su patologización de la vida de Rafaela y la manera en que llevaba a cabo la crianza. Verônica culpaba la “patología” de la mujer



a cuestiones regionales (“ser de Pernambuco, vivir en Cantagalo”), religiosas (ser conservadora, testigo de Jehová), psicológicas (“ser abusada”, tener muchos temores que transmitía a sus hijas, ser “obstinada”, “no saber cómo funcionan las cosas”) y morales (“cuatro hijos, cada uno de distinto padre”; “haber abandonado a un hijo en Pernambuco”). Estas narrativas íntimas, pero patológicas, eran de conocimiento público entre las familias de Ipanema con las que Verônica pasaba la mayor parte del tiempo. Aun así, ninguna de estas personas se sorprendió cuando Verônica, después de casarse con un hombre veinte años menor que ella y tener un hijo a los cincuenta, se mudó a Lisboa en 2018, dejando atrás al resto de la familia que aparecía en su tarjeta navideña.

Para las empleadas domésticas con hijos, ser una buena madre significaba mantener económicamente a los niños. Para los empleadores que las contrataban, “abandonar a tus hijos por trabajo” se consideraba una señal de mala crianza; de hecho, el uso de tales argumentos confirmaba, desde su punto de vista, las perspectivas en torno a la “cultura de la pobreza” que albergaban respecto de los dominicanos en El Condado y los *nordestinos* en Ipanema, o los pobres y los negros en términos más generales. La crianza de imperios producía formas moralmente aprobadas de blanquitud que prohibían cualquier debate más profundo. Después de todo, ¿quién podría negar la importancia de la participación de los padres en las vidas de sus hijos?

Las expectativas parentales y el trabajo de las poblaciones migrantes racializadas en Ipanema y El Condado compartían visiones sobre la “seguridad” y la “inseguridad”, la ciudadanía y los derechos, y los locales y los extranjeros, al tiempo que buscaban producir perspectivas más flexibles respecto de lo que constituye “la familia”, en particular entre los individuos de la élite que formaban parte de estructuras familiares no tradicionales. Dentro de las élites, los padres situaban el trabajo de las cuidadoras en función de una intimidad requerida, lo cual dotaba de un carácter íntimo a las condiciones laborales y económicas políticas que posibilitaban la desigualdad social y continuaban forjando los códigos morales de la blanquitud sobre los que perduraban la crianza de imperios.

## **Lo invisible y lo hipervisible: narrativas sobre la raza, geopolítica regional**

La crianza de imperios sostiene un lenguaje del sentir, sentimientos y formas cultivadas de *informalidad* que enmarcan relaciones de poder racial y social desigual en términos de autoconciencia y confianza. Irónicamente, el afecto genuino y la desigualdad de poder coexisten, sobre todo, porque los empleadores ven a “sus” empleados como sujetos poderosos. En Ipanema y El Condado, los padres albergaban una cierta ansiedad respecto del poder que tenían las cuidadoras para alterar las rutinas familiares; era habitual que las trabajadoras pasaran de ser “como parte de la familia” a “amenazas y ladronas” con rapidez.

Cuando llegué al apartamento de Vera Ferreira de Oliveira y Thiago da Silva en Ipanema, Vera, una de las muchas madres a las que había llegado a conocer bastante bien durante el transcurso de mi trabajo de campo, exclamó: “Ana, ¿cómo hace la gente en Estados Unidos? ¿Cómo viven sin criadas?”. En uno de esos extraños momentos de sincronía etnográfica, comprendí que lo que me había fascinado durante tanto tiempo era la otra cara de esta pregunta: “¿Por qué los brasileños de clase alta, en general, y los padres, en particular, eran incapaces de tomar cualquier decisión de vida sin considerar cuestiones relacionadas con la contratación de personal doméstico (remunerado)?”. Al igual que las élites indias de la etnografía de Ray y Qayum, las de Brasil tenían expectativas feudales de un hogar mantenido principalmente por sirvientes, y lazos afectivos y de lealtad eternos entre empleador y sirviente, y al mismo tiempo creían que los estilos de vida y aspiraciones del empleador y el sirviente eran decididamente diferentes. Estas expectativas había sido desafiadas por la creciente profesionalización del trabajo doméstico bajo el gobierno del PT y la subsiguiente transición de la contratación de empleadas sin retiro a empleadas por horas, así como el aumento de un lenguaje democrático en torno a los derechos humanos y las

oportunidades en el Estado y la sociedad cívica, al menos en la era previa a Bolsonaro. Para la mayoría de los padres brasileños, su experiencia con el cuidado de los niños era totalmente distinta a la de sus padres, algo que atribuían a la profesionalización del trabajo doméstico y la falta de lazos afectivos y de lealtad como consecuencia de una dependencia creciente de contratos laborales, más que de la conexión con una empleada específica a través de las generaciones. En este contexto, la experiencia catastrófica de perder a una *empregada* ilustra la sensación de simbiosis sobre la que se desarrolla esta relación y, sobre todo, la visión que los padres tenían de estas cuidadoras (cf. Teixeira et al., 2015).

Si bien podría decirse que el cuidado adecuado de los niños es una preocupación importante para la mayoría de los padres del mundo, para los que conocí en Ipanema, no tener una niñera “confiable” determinaba decisiones de vida clave: desde tener otro hijo y la programación de tratamientos de fertilidad asistida hasta la planificación inmobiliaria y de cirugías estéticas.<sup>13</sup> Vera y Thiago habían decidido no tener un segundo hijo precisamente por el “problema de la niñera”: “Tener que volver a depender de una niñera, de forma tan abrumadora, determinó nuestra decisión. Me sentí culpable, porque Felipe lloraba diciendo que quería un hermano. Pero [la relación niñera-empleador] es desgastante. Creo que es más difícil que un matrimonio. Conozco algunas familias que entablaron una hermosa relación con la niñera a lo largo de las generaciones, que terminaron ocupándose de ella en sus últimos años, consiguiéndole una casa.

<sup>13</sup> En el contexto de Belo Horizonte, Teixeira et al. (2015) documentan las transacciones no monetarias entre las empleadas domésticas brasileñas y sus empleadores como el código moral dominante de la relación entre empleadas y *patrões* que se remontaba al Brasil de inicios del siglo XX. Se esperaba que los empleadores brindaran protección, alimentos, vivienda e indumentaria a cambio de la obediencia y lealtad de la trabajadora. Para muchas de las empleadas domésticas entrevistadas, los aspectos inmateriales, como el afecto, tendían a complicar las evaluaciones de quién era un “buen empleador”; cabe destacar que estas evaluaciones muchas veces se basaban en la percepción que tenía la *empregada* de que no se la “trataba como *empregada*”, sino como una integrante de la familia. En general, estas relaciones condicionaban la (in)habilidad de la empleada de exigir derechos laborales.

Ahora las niñeras son como empleadas normales, y el hogar pasa a ser como una empresa”. Vera era parte de un grupo de residentes de clase media-alta de Ipanema que había crecido en una comunidad de clase trabajadora más baja, antes de experimentar una enorme movilidad ascendente (ver Walkerdine, 2003). Recurría a discursos meritocráticos sobre el “trabajo duro” y el “sacrificio personal” para explicar su movilidad y expresaba un profundo desacuerdo con los programas de asistencia social del Partido de los Trabajadores, así como con la consiguiente regulación del trabajo doméstico. Vera también era una de las muchas mujeres brasileñas que aseguraban que la “emplegada mantém o matrimônio, o casal” (la criada mantiene en pie el matrimonio).<sup>14</sup>

Aquel día en particular, Vera se sentía traicionada por Juju, una empleada doméstica que, en ocasiones, también trabajaba como niñera de Felipe. Vera sospechaba que Juju le había robado a su madre, una anciana. De repente, cambió del portugués a un inglés dificultoso, para que Felipe, su hijo de ocho años, no entendiera. Vera explicó que había notado que el dinero desaparecía de la cartera de su madre y había procedido a hacer débiles conexiones entre el dinero faltante, fechas específicas y Juju. Aún visiblemente angustiada, declaró:

Nunca la tratamos como una criada. Algunas personas, como la propia familia de Thiago, abordan estas situaciones con mucha racionalidad, como si esto fuera solo una transacción de servicios. Pero no puedo evitar involucrarme. Me gustaría hablar con ella, pero Thiago cree que va a negar todo. Ella vive en un barrio carenciado y sabe dónde vivimos nosotros. No puedo dormir por este tema. Ella adora a Felipe. Empecé a pensar: “¿Y si lo secuestra?”

En muchos casos, el contacto cotidiano más cercano que los padres de clase alta y media-alta tenían con individuos fuera de su grupo

<sup>14</sup> En Ipanema y El Condado, no se requería que los padres interactuaran tanto como las madres con los adultos que realizaban tareas remuneradas de cuidado infantil. Estas divisiones laborales por género se analizaron de forma extensa y convincente (Ehrenreich y Hochschild, 2003).

social era, en efecto, con las empleadas domésticas; muchos consideraban las vidas de las *empregadas* como una especie de “desborde de la favela” hacia su hogar, algo que también se representaba a través de relaciones emocionalmente intensas y apegos afectivos. En noviembre de 2017, hacia el final de mi investigación, Vera, Thiago y Felipe se mudaron a Cascais, Portugal. Cuando me habló por Skype desde su nueva casa frente a la playa, estaba radiante. Después de años de conflictos conyugales y de sentirse decepcionada ante lo mucho que Thiago dependía de la riqueza de sus padres, Vera y su marido estaban “aprendiendo a ser una pareja, sin depender de la familia extensa, y haciendo todas las tareas domésticas nosotros mismos”.

Un hermoso día de playa en Ipanema, mientras atábamos nuestros *pareios* a las reposeras reclinables, Beatriz Pissollo Itamar, madre soltera por elección, mencionó que, luego de varias entrevistas fallidas, por fin había contratado a una *empregada* para que se ocupara de su apartamento, su hijo, y su padre de ochenta y cinco años. Cuando le pregunté qué cosas sabía de la empleada doméstica, rápidamente contestó:

Sé mucho más de lo que querría, para ser honesta, ¡y solo pasaron dos semanas! [risas]. Quería tener un tipo de relación donde ella se sintiera cómoda, ¡y ahora está demasiado cómoda! Todos los lunes llega con una explosión de información sobre el fin de semana, su novio, sus amigos, todo.

La mayoría de los padres a los que entrevisté creían saber mucho (incluso “¡más de lo que [querrían] saber!”) sobre la vida personal de la niñera, sus rutinas y las adversidades que enfrentaba. En muchos casos, el interés de estos padres por la vida personal de la niñera era una estrategia para hacerse una idea de la información que la *empregada* intercambiaba con los otros miembros de la familia de los que se ocupaba, pero también era una manera de demostrar su propia apertura a intimidades momentáneas que atravesaran clases y razas.

Beatriz remarcó que ninguna de las niñeras o empleadas domésticas que había contratado a lo largo de las décadas que llevaba viviendo en Río provenía de las *comunidades* adyacentes, como Cantagalo o Pavão. Todas eran del Nordeste, y Beatriz explicó: “Las *nordestinas* no suelen ser tan insolentes, son más discretas. Se quedan en la misma posición por mucho tiempo. También es un tanto complicado tener a una persona que vive tan cerca”. Beatriz era una de las madres más progresistas que conocí en Ipanema, si se la define en términos convencionales respecto de perspectiva política, activismo y conciencia social. Sin embargo, aun así estaba implicada en algo que compartían todas las familias de clase-alta y media-alta que conocí: parte del proceso de defender su privilegio consistía en mantener, sin que importara con cuánta vacilación o remordimiento, la existencia de dos mundos morales separados, que siempre corrían el riesgo de juntarse.

Mientras que, en El Condado, la racialización de las empleadas domésticas se producía a través de una equivalencia entre el “trabajo doméstico” y las “mujeres dominicanas”, en Ipanema la racialización se resaltaba a través de proyectos de “diferencias” regionales que atribuían “pasividad”, “respetuosidad”, “adaptabilidad” o “discreción” a las mujeres que migraban de los estados de la Región Nordeste de Brasil. Históricamente, las clases brasileñas privilegiadas habían logrado convencerse de que su patrocinio era más saludable para sus sirvientes que las vidas que tenían a disposición “afuera” (Freyre, 1933; Goldstein, 2013, p. 89). En Ipanema, la empleada doméstica se presentaba como evidencia de que la intimidad y la emoción aliviaban la desigualdad social; en El Condado, donde el personal doméstico sin retiro no era tan común, la función de la empleada era distinta: representaba una manera de consolidar límites nacionales y raciales percibidos mediante discursos sobre la diferencia (en cuanto a educación, procedencia étnica, lengua, valores morales, etcétera). No obstante, en ambos barrios, las empleadas gozaban de una humanidad precaria que bordeaba un límite fino entre la hipervisibilidad y la invisibilidad, la cautelosa aspiración a la confianza

total y el temor continuo a la traición imperdonable.<sup>15</sup> La “traición” funcionaba como un sustituto emotivo de una lectura sociológica mayor que los padres de la élite implementaban para justificar la desigualdad en un nivel experiencial, visceral. En este caso, la crianza de imperios exhibe el temor y la traición no solo como experiencias emocionales intersubjetivas, sino como la imposición de valor afectivos y personales blancos sobre estructuras de desigualdad. Los padres de clase alta de Ipanema y El Condado parecían participar en una cruzada constante que implicaba “dar una oportunidad al pobre/negro/extranjero”, y posteriormente, mostrar cómo esta oportunidad de buena fe había desembocado, otra vez, en el dolor personal y la traición.

Los padres que contrataban niñeras en El Condado, pero sobre todo en Ipanema, a veces propiciaban estas formas de felicidad e incluso de “optimismo cruel”. Así, creaban la posibilidad de ser “como parte de la familia”, la cual, en ocasiones, se volvía realidad (Ahmed, 2010; Berlant, 2011). Sin embargo, esta promesa afectiva no se realizaba ni era viable por completo precisamente por los requisitos tácitos de que las empleadas domésticas, y en particular las niñeras o aquellas que se ocupaban de los niños como parte de sus tareas diarias, transitaran un límite firme entre la invisibilidad y la hipervisibilidad. Jennifer Croissant (2014) indica que el trabajo afectivo podría tener un rol en el desarrollo y mantenimiento del “capitalismo de la agnotología”, una forma de capitalismo que depende de la ignorancia o la duda culturalmente inducidas, en particular la publicación de información errónea o tendenciosa. La manera en que Croissant concibe el trabajo afectivo se relaciona con su rol como propiciador de una superestructura capitalista más extensa, donde la reducción

<sup>15</sup> En “Eu sou os olhos dela”, Liane Silveira (2015, p. 96) comienza su estudio etnográfico de las niñeras en distintas manzanas de la Zona Sur preguntando: “¿Quién de todos nosotros fue criado exclusivamente por sus padres?”. El “nosotros” de esta pregunta es sin dudas un fragmento de las clases medias y altas brasileñas, incluyendo los académicos que probablemente leerán el artículo y que podrían compartir su interés por comprender la vida de “la extraña más íntima de la casa: la niñera”.

de la alienación es un requisito previo para la eliminación del disenso. El trabajo afectivo es parte de una actividad más amplia en la que se distrae a la población a través de búsquedas afectivas y fantasías de progreso económico. Aunque los uniformes blancos y las cámaras de vigilancia eran, quizás, las maneras más explícitas de volver hipervisible a una empleada, otras expectativas relacionales condicionaban esta hipervisibilidad. En Ipanema y El Condado, el requisito de la invisibilidad se hacía notar con más fuerza en la forma en que los padres percibían el rol de las niñeras a la hora de enmarcar sus identidades parentales, así como su sensación de las “limitaciones” educativas y lingüísticas de las niñeras.

Los padres de estos dos barrios parecían sentirse atraídos por el cosmopolitismo que el interés en la diversidad suscitaba en contextos educativos, al tiempo que minimizaban la manera en que la blanquitud —la suya, la de sus hijos, y una blanquitud institucional y espacial más amplia— se reproducía a través de las interacciones cotidianas con personas de color, con blancos pobres, y con niñeras y el personal doméstico. La única diversidad e inclusión que, en efecto, gozaba de un mérito pedagógico para sus hijos era la que se podía contener en entornos deliberadamente didácticos, como las escuelas, el servicio a la comunidad, los voluntariados y los viajes. Los padres de Ipanema subrayaban una y otra vez la falta de personas negras en sus barrios y escuelas, mientras que invisibilizaban a sus *babás* y empleadas domésticas —con quienes tenían las relaciones de mayor continuidad, intimidad e incluso afecto— en estas conversaciones.

Algunos de los padres que conocí carecían de conocimientos básicos acerca de las relaciones raciales en Brasil; el hecho de que el país tuviera la población más grande de descendientes africanos en todo Occidente, por ejemplo, fue una impactante sorpresa para Fernando Coutinho Leite, un padre que se mostró entusiasmado ante la posibilidad de compartir esta información conmigo cuando descubrió que me interesaba el tema de la raza. En agosto de 2015 estaba cenando con Fernando y su esposa, Gabriela Braga Vellozo, en su apartamento de Ipanema, cuando de repente y sin incitación —y tal vez como



reacción a varias publicaciones que compartí en Facebook relacionadas con el movimiento Black Lives Matter—, Fernando exclamó: “Ana, eres antropóloga, así que debes estar al tanto de los afrodescendientes en Brasil”. Me preguntaba a qué parte del tema se refería, y como para ese entonces ya conocía bastante bien a Fernando, estaba segura de que no tardaría en decir más. Y así fue: “Bueno, vi un video en Facebook sobre el tráfico de esclavos y cómo la mayoría de los esclavos habían ido al Caribe y a Brasil. Brasil tiene la segunda población africana más grande del mundo. ¿Puedes creerlo?”. En ese momento, lo que me resultó más increíble fue que una de las personas más observadoras y profundamente analíticas que había conocido durante mi trabajo de campo recién se estaba enterando de algo que, en mi opinión, era un hecho citado con bastante frecuencia, incluso en cursos de estudios latinoamericanos de grado en Estados Unidos.

También me sorprendieron los cuerpos negros que parecían invisibles para Fernando (y Gabriela), dado que había muchos de ellos en Ipanema: una cantidad abrumadora de niñeras, empleadas domésticas, *valets*, guardias de seguridad, empleados de tiendas, entrenadores personales y de fútbol, vendedores ambulantes en la playa, hombres y mujeres sintecho, y niños descalzos en los patios de juegos eran negros. La blanquitud del barrio solo se “interrumpía” (antes de volver a configurarse rápidamente) en momentos de tensión social, vigilancia y control explícitos, sobre todo cuando el accionar de las élites en esos casos se justificaba, en incluso se propugnaba, “en nombre de los niños [de la élite]”. Así, las conversaciones cotidianas sobre las personas sintecho, que en su mayoría eran mujeres y hombres negros, coexistían con afirmaciones de que no había negros en Ipanema, porque la producción de personalidad en este barrio en particular se circunscribía a individuos capaces de participar en una *informalidad* cultivada, la cual tenía un indudable sesgo de raza y clase. En última instancia, la in/hipervisibilidad tenía que ver con a qué personas se registraba de manera cognitiva y afectiva.

Los debates en torno a las niñeras de las familias —quienes, en Ipanema, eran mayoritariamente afrobrasileñas— podrían haber

tomado distintos rumbos; podrían haber sido conversaciones acerca del trabajo doméstico, la crianza, la raza, la pobreza, la desigualdad. Sin embargo, lo que advertí con más frecuencia era un desplazamiento real de la raza hacia prácticas políticas, ideologías culturales, soberanía, y comentarios más amplios acerca de “quiénes somos” como nación o pueblo. Daban lugar a referencias a la esclavitud en Brasil no como proyecto político y económico de construcción nacional, sino como una breve cita informativa necesaria para criar niños cosmopolitas. En este sentido, la crianza de imperios exigía el consumo de ciertas formas de conocimiento que eran fundamentales para la socialización de los niños dentro de una élite nacional.

La enseñanza de la fluencia racial era un componente clave de la forma de imperio de la crianza que practicaba la élite de Ipanema.<sup>16</sup> La fluencia racial se enfoca en la efectividad con la que se responde a las percepciones de la raza; aunque no anticipa un resultado antirracista, podría interesarse por identificar la manera en que las estrategias raciales pueden reproducir el racismo de manera intencional (Hordge-Freeman, 2015). La mayoría de los padres de Ipanema minimizaba o intelectualizaba la raza de forma tal que el racismo brasileño cotidiano quedara efectivamente socavado en favor de debates académicos sobre la esclavitud. En El Condado, gran parte de los padres codificaban la raza, lo que hacía que la negritud se asociara con una clase más baja y/o un sector migrante, incluso en términos de trabajadores dominicanos y varones jóvenes puertorriqueños de piel oscura que vivían en complejos de viviendas cercanos. Las investigaciones contemporáneas sobre la racialización en América Latina observaron que la negritud y la blanquitud se constituyen en la relación entre la raza como experiencia corporizada que se exuda

<sup>16</sup> Aunque Robin Sheriff (2001) resalta la vacilación brasileña respecto de las “conversaciones sobre la raza” en su estudio etnográfico de una *comunidade* pobre en Río de Janeiro, el análisis que hace Hordge-Freeman de la raza en Bahía, varios años después, observa que “en Brasil, los desarrollos contemporáneos, incluyendo la creciente investigación de la desigualdad racial y el movimiento negro, han enfatizado la significación social de la raza en la sociedad” (2015, p. 142). Ver también Costa Vargas (2004).

situacionalmente y la raza como objeto de discurso (Roth-Gordon, 2017), así como una configuración etnizante que hace énfasis en lo “folclórico” y lo “exótico” (Godreau, 2015). Aquí, propongo que el poder de la blanquitud en las clases altas latinoamericanas profundiza perspectivas discursivas, corporizadas y representacionales, al alternar entre el encubrimiento y la justificación del privilegio y ubicar la supremacía blanca en sitios que, tradicionalmente, se consideraban inaccesibles para las prácticas sociales y lo material: los mundos interiores, las disposiciones afectivas, los sentidos de identidad y la “inmaterialidad”, bastante literal, de la raza operan en conjunto bajo la crianza de imperios. En un contexto en el que el “racismo” se admite cada vez más, incluso por parte de las élites, y donde la habilidad de participar en sofisticadas “conversaciones sobre la raza” es una señal de cosmopolitismo, las prácticas y proyectos de racialización pasaron a “procesarse” en los dominios del yo y las construcciones de la personalidad. Esto no niega que otras formas de capital cultural y prácticas corporales y lingüísticas configuren la legibilidad de tal blanquitud; más bien, complica la suposición de que “parecer” una élite blanca sea suficiente.

Los padres blancos de clase alta determinaban los parámetros afectivos de su relación con las niñeras como contracara emocional de la supremacía blanca. En estas relaciones, las prácticas del imperio de la crianza producían una blanquitud que estaba libre de estigmas morales, a pesar de las dramáticas brechas de desigualdad que caracterizaban tanto a Brasil como a Puerto Rico, y así lograban apartar la desigualdad del escrutinio social. Las relaciones entre niñeras y empleadores se encontraban en el centro de la producción de un yo blanco “benigno”. Quiero insistir en que el afecto que el imperio de la crianza exige solo privilegia —es decir, solo empodera— cuando es cultivado y aplicado por los blancos, mediante patrones intersubjetivos de *informalidad* cultivada; de lo contrario, los requisitos afectivos del imperio de la crianza se convierten, en efecto, en una fuente de vulnerabilidad para las poblaciones racializadas (Berg y Ramos-Zayas, 2015).

## **Conclusión: la esperanza subalterna como mediadora del esquema de desigualdades de afecto / poder**

“Lo hago por amor”, afirmó Liz Silva luego de que le preguntara cómo empezó a trabajar de niñera en Ipanema. Originaria de Ceará, la capital del estado de Fortaleza, en la Región Nordeste de Brasil, Liz tenía poco más de cuarenta años y llevaba doce años viviendo en Río cuando la conocí en BaixoBebê, uno de los patios de juegos frente a la playa, en 2014. Había trabajado como enfermera durante un tiempo antes de convertirse en niñera de los hijos de un diplomático brasileño que vivía en París. Una vez en Río, Liz definió su trabajo en términos inusualmente profesionales: “Me especializo en recién nacidos, hasta eso del año y medio. Trabajo con contratos de seis a doce meses”. Tener este cronograma también le permitía a Liz “controlar mejor el afecto y el apego que se desarrolla por los bebés”. Liz siempre ofrecía perspectivas interesantes sobre las familias de Ipanema que había conocido. En una ocasión, observó:

Los padres, los abuelos, las personas que rodean al niño, compiten por su afecto. Tener un hijo se convirtió en algo glamoroso, en una inversión, porque es tan difícil proteger y garantizar su futuro en este país. Cuando hay un conflicto entre la niñera y la madre, o el padre, en general es porque la madre no quiere poner en pausa su carrera, y luego se da cuenta de que el niño le presta más atención a la niñera. Porque “madre” es solo una palabra, desde el punto de vista del niño. Lo significativo es el vínculo afectivo que se desarrolla con el tiempo.

Liz había cultivado de manera exitosa la capacidad de reflexionar sobre sus propias emociones y los miedos, el entusiasmo, los deseos, la confianza y el confort de los demás, tal como remarcaba la persona encargada de BaixoBebê. Al igual que otras *babás top* (las mejores niñeras, las más requeridas), Liz “trabajaba para fomentar en sí misma y en sus clientes una nueva ética terapéutica de carácter expresivo. Un espectro más amplio de afectos, en particular aquellos

asociados con el cuidado y la empatía, sentimientos de confianza y confort, intimidad y preocupación” (Hordge-Freeman, 2015). Por otro lado, tenía que ser consciente de las ansiedades parentales en torno a la pérdida o preservación de algo tan inconmensurable como el afecto de un recién nacido. La producción de momentos perfectos entre padres e hijos requería una gran cantidad de negociación y trabajo detrás de escena: aquellos momentos en los que una madre y su hijo parecían estar igual de comprometidos uno con el otro, mirando libros en una sofisticada librería local, como Livraria Travessa en Ipanema, eran posibles gracias a la organización del escenario por parte de la niñera, que acomodaba los libros que el niño dejaba en el piso y se aseguraba de intervenir cuando el niño se ponía inquieto o impaciente, o cuando la madre encontraba un libro interesante y quería leer algunas páginas sin que la interrumpieran. Estas niñeras tenían un papel clave en el diseño de este “tiempo de calidad” para las familias de clase alta.

Mientras realizaba mis estudios de posgrado a mediados de la década de 1990, entrevisté a varias empleadas domésticas dominicanas en Puerto Rico para un proyecto piloto que pensé que se convertiría en mi tesis. Aunque dicho proyecto no produjo ninguna publicación (ni tesis), seguí en contacto con algunas de las entrevistadas, entre las que se encontraba Yesenia Peña. Yesenia, que ahora tenía más de cincuenta años, había trabajado para dos hogares de la misma familia extensa, los Vidal, durante más de tres décadas. En un principio, se había ocupado de los hijos de Pablo Vidal y su esposa, Andrea. Mientras vivía con ellos, Yesenia había quedado embarazada y dado a luz a un hijo. La familia, que se había encariñado con el niño, terminó adoptándolo como ahijado, costeadando sus estudios en una escuela privada e incluyéndolo en sus testamentos (cf. Romero, 2011).

Luego de que los hijos de Pablo y Andrea Vidal viajaran a Estados Unidos para ir a la universidad, Yesenia se mudó de la casa que los Vidal tenían en Miramar a un apartamento que había comprado en Santurce gracias a un subsidio del gobierno federal. Siguió trabajando para la familia como criada. En su nuevo rol, Yesenia era una de

los siete integrantes del personal doméstico que se encargaban de la casa y el jardín; se ocupaban de las mascotas; cocinaban; decoraban la casa para ocasiones especiales, como fiestas de Navidad y eventos de recaudación de fondos para campañas políticas; y cada tanto cuidaban a los hijos de otros miembros de la familia Vidal.

Yesenia describía a Pablo y Andrea como “padres maravillosos y dedicados” y decía haber aprendido a “ser una mejor madre, y a disciplinar [a su hijo] hablando y teniendo en cuenta sus sentimientos”, en lugar de a la manera más “autoritaria” de sus propios padres. “Porque ya sabes cómo son los padres dominicanos”, declaró. “No, ¿a qué te refieres?”, indagué.

Bueno, como me crie en el campo, a mis padres no les importaba si iba a la escuela, no me preguntaban cómo estaba o cómo me sentía. Lo único que querían es que trabajara y les enviara dinero. Andrea me dijo: “Parece que tu familia solo te llama cuando quiere algo”. Pero es solo una forma de crianza distinta. Andrea no lo entiende, porque lo único que le importa son sus hijos.

Yesenia se había vuelto mucho más cercana y, a la vez, insegura respecto de su relación con la familia Vidal entre los años 90, cuando la entrevisté por primera vez, y el período de mi trabajo de campo para *Crianza de imperios*. Estaba agradecida y maravillada por lo que había logrado y consideraba que los Vidal habían tenido un rol fundamental en esos logros. Como explicó, había pasado de ser una inmigrante indocumentada que había sobrevivido un peligroso viaje en yola y sufrido abuso sexual durante sus primeros meses en Puerto Rico, a ser la titular de una tarjeta de residencia permanente, propietaria, y madre de un hijo con estudios universitarios y un empleo profesional estable. Mientras que su familia tenía que luchar para cubrir algunas necesidades básicas en República Dominicana, Yesenia tenía un plan de jubilación y un seguro médico, y había enviado dinero suficiente para construir una casa de cemento de dos pisos cerca de su familia en Gaspar Hernández, el pueblo costero al norte de República Dominicana donde Yesenia había vivido hasta los veinte años.

“Tengo una relación más cercana con Andrea que la que tenía con mi propia madre”, me dijo Yesenia, mientras nos sentábamos junto a la mesada de su cocina. A medida que nuestra conversación avanzaba, era evidente que esta cercanía se basaba en perspectivas que Andrea y Pablo habían cultivado respecto de la “excepcionalidad” de Yesenia, el hecho de que no fuera “como la mayoría de los dominicanos”, incluyendo el resto de la familia de la mujer, como podía observarse en el comentario de Andrea de que la madre de Yesenia solo la llamaba para pedirle dinero. Yesenia cumplía el rol de intermediaria entre los Vidal y el resto del personal contratado, formado por empleados de mantenimiento, pintores y jardineros dominicanos, porque los empleadores “no podían lidiar con la forma de ser de los dominicanos”. Para los empleadores, estos otros trabajadores eran holgazanes, poco fiables y “lentos” mentalmente, y le hacían saber a Yesenia que esta era la razón por la que preferían que, directamente, ella tratara con los demás. La estrecha relación afectiva que los Vidal habían desarrollado con Pedro, el hijo de Yesenia, había llevado, en parte, a que él se considerara “puertorriqueño por completo” y rechazara su ascendencia dominicana. Como sucedía con las relaciones descritas por otros padres liberales, sobre todo en El Condado, Yesenia insistía en que no le molestaba decirles a Andrea y Pablo si se estaban equivocando con algo: “No tengo problema en hacerles saber que están favoreciendo a un hijo más que a otro, o que no están fijando límites claros en las relaciones amorosas [de su hija]”. No obstante, estas formas de intimidad eran costosas, dado que los empleadores seguían exigiendo tareas emocional y físicamente agotadoras. “No puedo hacer ciertas tareas [por una condición pulmonar crónica], pero ellos no lo respetan”, subrayó Yesenia.

La existencia de estas formas de intimidad bajo profundas condiciones de opresión no es exclusiva a los contextos de El Condado e Ipanema, ni a la época contemporánea. De hecho, era prácticamente endémica en la organización del hogar durante la era de la esclavitud y otras formas de servidumbre en América. En algunos casos, las niñeras y el personal doméstico eran recordatorios de legados

históricos perdurables y de la desigualdad social y racial más extrema. Al reflexionar sobre aquella foto, incluida en la introducción de esta etnografía, de los padres blancos de clase alta que marchaban contra el PT en Ipanema, sería difícil encontrar diferencias con lo que Jean Baptiste Debret retrató a mediados del siglo XIX en su pintura *Um funcionário a passeio com sua família*. En el habla cotidiana brasileña, la expresión “casa de família”, utilizada tanto por empleadores como por *empregadas*, seguía insinuando riqueza y blanquitud; dicha casa se concebía como un ambiente compuesto por una familia blanca y adinerada y uno o más empleados domésticos. El grupo central de parientes siempre era normativamente blanco; los empleados eran negros o algo que representaba la negritud, incluso si se trataba de mujeres *nordestinas* de piel clara. Quizás lo más notable acerca de estas formas contemporáneas de intimidad bajo desigualdades profundas es la intensidad, la cualidad performativa y las expectativas morales (y moralizadoras) que generan bajo la crianza de imperios. Liz Silva y Yesenia Peña eran casos emblemáticos de un mercado laboral de los cuidados, cada vez más segregado en América Latina, que categoriza a los individuos como “más” o “menos” deseables según los atributos ideológicos, lingüísticos, regionales y emotivos que podrían reproducir con más efectividad el privilegio y la desigualdad social bajo crisis nacionales e interpretaciones de la “corrupción”. La crianza de imperios enmarcaba la relación entre padres y madres y empleadas domésticas o niñeras de formas que volvían a impulsar narrativas acerca de los pobres de Brasil y Puerto Rico como poblaciones dependientes de la asistencia social. Estas narrativas tienen largas genealogías que pueden rastrearse a la esclavitud y la servidumbre, a sociedades basadas en el trabajo esclavo que se apoyaban continuamente de relaciones de favor y dependencia entre los pobres (incluso si no eran negros) y los pudientes. La crianza de imperios lograba reanimar y asignar justificaciones morales a otras versiones de esas narrativas, al tiempo que las reubicaban en una crítica de cualquier proyecto de gobierno relacionado con programas de asistencia social.



*Figura 7.1. Um funcionário a passeio com sua família (Un empleado de paseo con su familia), pintura de Jean Baptiste Debret de mediados del siglo XIX.*



Fuente: Wikimedia Commons

Una retórica gubernamental sobre el “desecho” se empleaba para explicar la supuesta ruptura del entramado social moral y la responsabilidad personal. Esta retórica sirvió para reescribir la crisis del capitalismo como un proceso causado no por el sector de especulación financiera de alto riesgo, sino por las “cargas” del Estado de bienestar y la “cultura de la dependencia”, por cuya creación también se culpaba al Estado. Mientras que se juzgaba a las mujeres pobres y de piel oscura por sus prácticas reproductivas y financieras, los ricos reivindicaban subjetividades de austeridad que hacían circular visiones dañinas sobre las causas de la pobreza y la desigualdad social, y sobre cuál debería ser o no la respuesta a estos fenómenos. Asimismo, las narrativas en torno a la austeridad reanimaban discursos históricos sobre los hábitos “disfuncionales”, la dependencia y los rasgos psicológicos de las poblaciones pobres en Puerto Rico, y de su ostentación, despilfarro y endeudamiento en Brasil. En ambos países, las

políticas asociadas con el Estado de bienestar se imaginaban como una forma negativa de gobierno irresponsable, y se las culpaba por crear una “cultura asistencialista” y un sentido del privilegio que debían purgarse. La crianza se convirtió en una forma de subjetividad basada en ideologías de responsabilidad personal, autorregulación, resiliencia psicológica, desarrollo espiritual, estilos de vida cosmopolitas pero austeros, y la representación de formas alternativas y localizadas de soberanía que prometían maneras legítimas de eliminar la “mentalidad asistencialista” y revitalizar a la nación.

Las relaciones de servidumbre en El Condado e Ipanema unían la economía moral del privilegio a una creencia tácita de que la blanquitud albergaba una orientación única hacia el autoconocimiento, la profundidad emocional, la reflexividad personal y la maleabilidad comunicativa; en su relación con todos el personal doméstico, pero en particular con las niñeras, estas élites puertorriqueñas y brasileñas corroboraban la conexión inherente entre su riqueza y moralidad, al asociar sus relaciones con los empleados a ideales cosmopolitas cambiantes en torno al conocimiento racial y la desventura multicultural. La servidumbre doméstica ofrece una poderosa perspectiva para contemplar la constitución y reconstitución social a lo largo del tiempo, pero también para observar la manera en que estas transformaciones sociales proporcionan materias primas dinámicas a través de las cuales se visualizan los mundos interiores de formas sociales y raciales, más allá de un deseo ciego de modernidad o desarrollo que comúnmente se atribuye al Sur Global. Las relaciones de servidumbre se convierten en importantes barómetros que permiten evaluar relaciones de subordinación, y unir estas relaciones entre empleadas domésticas y empleadores a un deseo cosmopolita de ser una buena persona rica (y blanca) que demuestra apertura racial y progresismo. En contextos en los que las clases altas latinoamericanas son casi exclusivamente blancas, y en donde los gestos que apuntaban a trascender esa segregación racial eran mínimos y fugaces, la relación entre empleadores y trabajadoras del cuidado de niños ofrecía uno de los pocos momentos de comunicación razonablemente

íntima, significativa y continua entre distintas razas y clases. La economía moral del privilegio y la riqueza, uno de los proyectos que se encuentra detrás del imperio de la crianza, desafiaba los ideales modernos de intensificación del desarrollo tecnológico e industrial, la centralidad del materialismo y el consumo, y una valorización de Occidente. Mientras que el trabajo doméstico en Brasil y Puerto Rico, y en todo el mundo, atravesó transformaciones significativas a lo largo del último siglo, la forma social que adquiere hoy en día en Ipanema, El Condado y otros centros urbanos de élite está poderosamente moldeada por concepciones del sujeto cosmopolita soberano. Estas aspiraciones al cosmopolitismo en el Sur Global —un apego hacia la modernidad en Brasil y formas no estatales de soberanía en Puerto Rico— pasan a comunicarse mediante el lenguaje del imperio de la crianza; las relaciones afectivas de profunda desigualdad reformulan ideas y prácticas de esclavitud y colonialismo a través de la crianza, con todas sus expectativas de cuidado, amor, altruismo, y un foco en el lenguaje socioemocional y los mundos interiores.

En Ipanema y El Condado, los padres producían autoconocimiento y prácticas de crianza valiéndose de sus interacciones con las mujeres negras, pobres y migrantes que trabajaban como niñas, *babás*, proveedoras de cuidado infantil, *empregadas* o empleadas domésticas. A su vez, dichas interacciones se caracterizaban por la complicidad y el antagonismo, y se desarrollaban en contextos de considerable complejidad y profundidades afectivas. Si bien el poder y las bases estructurales sobre las que estas relaciones operaban eran profundamente desiguales, se trataba del tipo de desigualdad más íntimo, visceral y ambiguo. Para los padres de Ipanema y El Condado, cuyas vidas transcurrían en espacios de segregación extrema, las empleadas domésticas negras, pobres y migrantes proporcionaban uno de los pocos contextos de diferencia íntima. Además, aunque se podría decir que lo mismo sucede con aquellos miembros de las élites latinoamericanas que no tienen hijos, las prácticas del imperio de la crianza reformulan la relación con las empleadas domésticas y del cuidado de niños —en su mayoría, negras, pobres, y migrantes/

extranjeras— como proyecto de autoconcepto racial y automodelación moral requerido para la reproducción exitosa de la blanquitud (liberal). Por lo general, la bibliografía sobre el trabajo doméstico o de cuidados no llega a reconocer que el mundo del imperio de la crianza contribuye al desarrollo de un mercado de niñeras altamente desigual, y también la manera en que esos mismos individuos, cuyo sustento se basa en el cuidado infantil, enfatizan, para los empleadores, algunas contradicciones clave acerca de sus propias aspiraciones cosmopolitas, automodelación y blanquitud.

Aunque esta etnografía enfoca la desigualdad social y racial, de forma deliberada, desde la perspectiva de aquellas personas que se benefician de configuraciones jerárquicas, quiero concluir subrayando que el imperio de la crianza es, en última instancia, un proyecto de supremacía blanca. El imperio de la crianza se cosifica no solo como una serie de prácticas de crianza intensivas, sino como la única manera admisible y moralmente aceptable de ocuparse de los niños. A través de él, los padres de las clases altas de Ipanema y El Condado exhibían (in)seguridad social en lugar de desigualdad, y así legitimaban la vigilancia del barrio y el control de los cuerpos pobres y negros, diciendo actuar “en el nombre de los niños”. Bajo el imperio de la crianza, las niñeras y empleadas domésticas no solo eran individuos que interactuaban afectiva e íntimamente con sus empleadores, como observan los académicos del campo del trabajo doméstico en América Latina; más bien, eran representantes reales de la manera en que los padres blancos de las élites difundían y comunicaban perspectivas sobre la raza, el regionalismo y la migración (interna y en el Caribe) para alcanzar sus metas de socialización y visiones políticas.



## Epílogo

Se supone que ahora a todos nos importa *Puerto Rico Se Levanta*.

En realidad, lo que hay aquí es un caso de trastorno de estrés postraumático a nivel colectivo. Tenemos a Trump arrojándonos papel de cocina. Tenemos gente robando generadores y baterías.

Eso no es culpa de Trump. Estamos observando lo que sabemos desde Darwin. Las personas que aprendieron a adaptarse y que no pretenden vivir por encima de sus posibilidades son las que salen adelante. El parque de camiones de comida [en Miramar] es un claro ejemplo. También hay jóvenes que se gradúan de San Ignacio y universidades de la Ivy League, que estudian agronomía, se convierten en agricultores, plantan café, abren parques de camiones de comida. No son parte de esa cultura de la corrupción, de pasarse de listos (*cultura de ser ganso*), esperando que alguien haga todo por ellos. La gente critica a la Junta [de Control Fiscal estadounidense] y la privatización, pero sabiendo el nivel de corrupción que tenemos y los gastos irresponsables, ¿qué otra opción hay?

Margarita Berrocal, El Condado

Ana, Brasil es una nación corrupta, una nación con un gobierno que no está preparado para brindar educación de calidad. ¿Cómo podríamos desestimar el control corporativo de las escuelas bajo esas condiciones?

No podemos culpar a otros por nuestra propia corrupción.

El cierre de IpaBebê es una metáfora de la situación de Río, el crimen, la violencia. Es una metáfora del triunfo de la violencia en Ipanema, y las mentiras que el gobierno nos viene diciendo desde hace dos décadas .

Fernando Coutinho Leite, Ipanema

En diciembre de 2017, apenas tres meses después del huracán María, me crucé con Margarita Berrocal, cuyos hijos iban a Perpetuo, en la panadería Kasalta, cerca de El Condado. Margarita había perdido su casa como consecuencia de un préstamo fraudulento. Su marido había sido despedido de la empresa en la que trabajaba, que pertenecía a su propia familia, y había conseguido un empleo como encargado de compras para Me Salvé, una tienda que, irónicamente, es el blanco de muchas bromas clasistas y equivale a una versión más pequeña de Walmart en Puerto Rico. En ese mismo momento, en Kasalta, Margarita esperaba que la entrevistaran para un puesto administrativo júnior en la agencia de bienes raíces que se encargaba de vender las propiedades de John Paulson a extranjeros. “Estas son las personas que se están beneficiando hoy en día. Están comprando El Condado”, explicó Margarita.

IpaBebê, el patio de juegos ubicado frente a la playa de Ipanema, cerró en 2018. Como muchos otros padres de Ipanema, Fernando Coutinho consideraba que el cierre de IpaBebê era la despedida final de Brasil, un momento representativo del colapso político y social de la nación y su inminente ruina. A medida que varios de los padres que tenían un rol clave en el funcionamiento cotidiano de IpaBebê fueron abandonando Brasil—para asentarse, en muchos casos, en Lisboa y la ciudad cercana de Cascais, en Portugal—, el área de juegos no pudo conseguir patrocinadores consistentes. La postura de Fernando casi se hacía eco de las palabras de la antropóloga Suzana Maiana, para quien el miedo era una de las emociones más extendidas en la sociedad brasileña:

Más que el simple privilegio material, el confort implica una cierta forma de estar en el mundo, de habitar una casa, un auto, y una ciudad.

Tener auto es una señal de confort, pero conducir por cualquier lugar del Sur Global significa recordar constantemente que uno posee un auto ante la pobreza que se encuentra fuera de él. (2012, p. 39)

Mientras la hija adolescente de Fernando me mostraba la imagen de una banda de música pop coreana que utilizaba como protector de pantalla en su iPhone, Fernando aseguraba, lamentándose, que nunca había visto a Brasil tan dividido, violento y temeroso. “Ahora vemos la corrupción con más claridad. Alguien encendió la luz”, remarcó.

En el transcurso de los años que pasé llevando a cabo el trabajo de campo, el mundo atravesó un ciclo expansivo de protestas globales provocadas por una combinación de reclamos económicos y políticos relacionados con las medidas de austeridad, el desempleo, la desigualdad, los servicios públicos, la corrupción, el autoritarismo, la violencia policial y la represión a manos del Estado; un denominador común de muchas de estas protestas era un firme rechazo de la política partidaria tradicional, con fuertes matices populistas, y una identificación particular de la “corrupción” como causa principal de una variedad de problemas sociales. Comenzando en los años que llevaron a la elección de Jair Bolsonaro en Brasil para finalizar en el período posterior al paso del huracán María por Puerto Rico, *Crianza de imperios* analiza las vidas de un segmento de la población cuya retórica y convicciones en torno a la crianza, de forma deliberada o no, complementaban la victoria electoral de la derecha extrema en Brasil y el endurecimiento del control colonial de la Junta de Control Fiscal estadounidense en Puerto Rico.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ver Llaneras (2018). Bolsonaro obtuvo el 95 por ciento de los votos en los municipios ricos, mientras que Fernando Haddad ganó nueve de cada diez municipios pobres. De manera similar, las divisiones raciales también se hicieron evidentes en la primera ronda de las elecciones: Bolsonaro ganó en nueve de cada diez municipios predominantemente blancos; Haddad ganó en siete de cada diez municipios con mayoría de habitantes no blancos. Sin embargo, es importante destacar que hay simpatizantes de Bolsonaro en todas partes de Río, y no solo entre los hombres blancos de clase alta cautivados por sus “valores familiares” cristianos, que constituyen la base bolsonarista tradicional.



*Crianza de imperios* documenta la manera en que las sociabilidades centradas en la infancia, en lugar de representar novedades benignas o idiosincráticas, implican en realidad formas bastante dañinas de reclutamiento de las élites nacionales para que realicen el trabajo moral del imperio estadounidense en el continente americano. Distintos tipos de control imperial, llevados a cabo mediante la diseminación de ideas rígidas y arbitrarias sobre lo que constituye la “buena crianza”, circunscriben la personalidad a ideales aspiracionales y cosmopolitas específicos relacionados con el cultivo de las divisas de interioridad, y así socavan las jerarquías estructurales de raza y clase y promueven una economía moral del privilegio que se convirtió en una característica endémica de los imperios del Norte Global en el siglo XXI.

## **Crianza de imperios, corrupciones locales**

Cuando el asistente de John Paulson llegó a Kasalta para la entrevista laboral de Margarita, dijo que se llamaba Gary y se definió como gringo; después de descubrir que yo vivía en Nueva York, mencionó que había vivido en East Village y Williamsburg, y que poco tiempo atrás, atraído por el mercado inmobiliario de El Condado, se había mudado al barrio con su esposa cubana y su pequeño hijo. Durante la parte final de mi trabajo de campo en Puerto Rico, los intereses de los adinerados bonistas se encontraban en el centro de la escena, con draconianas medidas de austeridad que exigían el recorte de 300 millones de dólares del sistema de universidades públicas de la isla y un 10 por ciento del sistema público de jubilaciones. Mientras que los costos del ajuste propiciado por las políticas de austeridad se repartían entre los trabajadores, los pobres y las pequeñas empresas de Puerto Rico, la “porción del pastel que obtienen los sectores más altos de la sociedad y los socios externos aumenta con la crisis y los ajustes” (Quiñones-Pérez y Seda-Irizarry, 2016, p. 92).

Aquel día de diciembre en Kasalta, a Gary y a mí nos sorprendió que Margarita sugiriera que la entrevista laboral se realizara en la

misma mesa larga donde yo estaba sentada con mi *laptop*. Esto representó una situación etnográfica interesante, en la que no pude evitar oír a Gary “el Gringo” hablar maravillas de todo lo que John Paul estaba haciendo por El Condado; cómo el barrio cercano de Ocean Park estaba lleno de casas vacías cuando él llegó, pero gracias a las inversiones de Paulson se había transformado en una zona de alto nivel. “¿Qué opinas de la situación de Puerto Rico?”, le preguntó Gary a Margarita, como parte de la entrevista. “Hay dinero en Puerto Rico”, respondió ella. Con tono profesional, añadió: “Puede que el gobierno esté en quiebra, pero la gente tiene dinero”. “¡Sí! Es exactamente lo que yo pienso”, exclamó animado Gary “el Gringo”, probablemente imaginando ampliar todavía más sus metas inmobiliarias. Después de unos cuarenta minutos, en los que Margarita siguió mostrándose como la mujer emprendedora y de negocios que había sido antes de perder el trabajo, la casa y el negocio de la familia de su marido, Gary “el Gringo” le ofreció el empleo, que pagaba \$ 12,50 la hora.

“¿Cómo te parece que estuvo?”, me preguntó Margarita después de la partida de Gary “el Gringo”. Hablándole con honestidad, le dije que era probable que estuviera sobrecalificada para el puesto administrativo que estaba a punto de aceptar. Repetí lo que muchas personas me habían dicho, que John Paulson prácticamente estaba comprando El Condado. Margarita, quien yo sabía que compartía la preferencia por la estadidad de muchas otras familias de exiliados cubanos, sonrió con ironía: “Crecimos pensando que, si no fuera por Estados Unidos, seríamos como un país del Tercer Mundo. ¡Ahora hasta la Ciudad de Panamá y Santo Domingo están mejor que nosotros! ¿Sabes por qué? ¡Corrupción!”. Al igual que Brasil, Puerto Rico era un paraíso fiscal para los ultrarricos; de hecho, las clases medias-altas brasileñas y puertorriqueñas pagaban el doble de impuestos que los millonarios extranjeros en 2016 (Burton, 2014), pero el lenguaje de la corrupción había triunfado sobre la validez de ese tipo de críticas.

Un discurso sobre la corrupción estatal y una fe ciega en la austeridad permeaban la mayoría de las conversaciones que tuve con los padres de Ipanema y El Condado hacia el final de este estudio.

“Todos los gobiernos son corruptos”; “Todos los gobiernos roban”; “No deberíamos depender del gobierno, sino de nosotros mismos”; y “Este nivel de asistencia social es insostenible” eran comentarios que escuché muchas veces durante mi trabajo de campo, y que se volvían particularmente apremiantes en los espacios centrados en la infancia. Para Haller y Shore (2005), la corrupción es una de las maneras en que las personas dan sentido a la política y el Estado, en la forma de conversaciones y rituales discursivos de la vida diaria. Estas narrativas transforman a la corrupción en una semántica de la gobernanza que impide que las naciones alcancen los futuros que desean.<sup>2</sup> La forma en que los miembros de las élites nacionales, como Margarita Berrocal y Fernando Coutinho Leite, expresaban la corrupción se ajustaba a los objetivos de la guerra contra la corrupción que Estados Unidos libraba en el hemisferio.

Mientras que la contestación y los debates legislativos sobre la aplicación de las leyes estadounidenses por fuera de su territorio son rasgos perdurables de la manera en que Estados Unidos se relaciona con el resto del continente americano, examinar el alcance imperial y colonial a través de la crianza expande el campo de análisis más allá del control legal, militar o financiero de las fronteras. *Crianza de imperios* analiza cómo la supremacía hemisférica estadounidense se reproduce gracias a la circulación de prácticas, expectativas y normas centradas en la infancia, que incluyen aquellas que dominan el ambiente construido, las economías morales, el cultivo personal y las formas de personalidad dentro de los barrios. En este estudio, se revelan las formas de control hemisférico de Estados Unidos que exponen al Norte Global

<sup>2</sup> Sharma y Gupta (2006) también muestran que los ciudadanos comunes habitualmente denuncian la “profunda corrupción” del Estado en conversaciones públicas. Aun así, Gupta explica que la corrupción es el espacio en el que el Estado se disuelve a nivel local y se reemplaza por diferentes prácticas y relaciones socioculturales. Como postula Gupta en referencia al caso de India, la corrupción se convertía en una narrativa, o en sus extremos, un metalenguaje mediante el cual se comunican ansiedades, preocupaciones e ideas del mundo ideal. En cuanto práctica social, la corrupción contribuye a enfatizar los lazos emocionales de pertenencia, convivencia, compartición e identidad común.

no como una colección de imperios en apuros, sino como entidades y culturas imperiales que atraviesan un proceso activo de realineación y reforma (Hardt y Negri, 2004; Newkirk, 2016).

La intención del libro es desarrollar una fuerte crítica de las prácticas contemporáneas de crianza que, de forma intencional o no, consolidan la desigualdad y las jerarquías sociales a nivel nacional y global. Estas prácticas no son peculiaridades familiares o idiosincrasias benignas, sino transmutaciones del imperio y control estadounidenses y de alianzas ideológicas entre las élites a lo largo del hemisferio, que ahora buscan formas de control que tengan bases morales. Los privilegios y las desigualdades sociales y raciales se justifican en términos de una “buena crianza”; las luchas ideológicas contra la “corrupción” y la “crisis” adquieren legitimidad moral “en el nombre de (algunos) niños”; la “austeridad” en cuanto imperativo no solo nacional, sino también personal y del hogar, se fomenta como identidad aspiracional.

## **El imperialismo en América y sus afectos**

El 18 de mayo de 2016, la Colectiva Feminista en Construcción, un grupo de activistas de Puerto Rico, organizó una protesta frente a la Corte Suprema federal en San Juan. El evento se publicitó bajo el título “Puerto Rico contra el Golpe” y se describió como un acto de solidaridad latinoamericana / caribeña contra el control imperial estadounidense en Brasil y Puerto Rico. “¡Ni Junta de Control Fiscal! ¡Ni Golpe de Estado en Brasil!” era un eslogan incluido en los afiches que circulaban por las redes sociales para fomentar la participación.

Brasil y Puerto Rico pocas veces se enfocan en términos comparativos explícitos. No obstante, los registros emocionales asociados con la soberanía y la crianza en ambos países nunca estuvieron desconectados de las distintas estrategias que Estados Unidos viene utilizando para organizar sus intervenciones coloniales e imperiales en América Latina y el Caribe desde comienzos del siglo XX.

Impuesta por el Congreso de Estados Unidos y completamente financiada por el quebrado gobierno de Puerto Rico, la Junta de Control Fiscal tenía como tarea principal exigir más austeridad mediante la gestión de instituciones y servicios públicos, incluyendo el recorte de fondos para planes jubilatorios, la educación pública y las corporaciones estatales de la isla, y asegurar, al mismo tiempo, a los fondos de cobertura y acreedores que habían comprado bonos puertrorriqueños de que iban a recuperar su dinero.<sup>3</sup> Los conflictos de intereses que involucraban a cada uno de los siete miembros de la Junta, como se conoce coloquialmente a la Junta de Control Fiscal, son demasiado numerosos para desarrollarlos aquí (ver Dayen, 2016); no obstante, el tono de la existencia de la Junta presentaba a Puerto Rico, su gobierno y sus habitantes como derrochadores fiscalmente irresponsables.<sup>4</sup> En línea con otras iniciativas de privatización y reducción del sector público —y para que a los multimillonarios de Estados Unidos les resultara más sencillo conseguir exenciones impositivas en Puerto Rico—, la Junta propuso transformar los marcos regulatorios de la isla, desde las leyes de transporte marítimo hasta la matriculación profesional.<sup>5</sup> En América Latina, el término “junta”

<sup>3</sup> Esto es especialmente relevante para el plan anunciado por el gobierno de privatización del servicio público de electricidad de la isla, la Puerto Rico Electric Power Authority [PREPA]. Al subastar partes de la empresa a licitadores privados, el plan dejaría distintas piezas de la operación del servicio en manos de diferentes compañías. Si todo sale de acuerdo al plan, el proceso sucedería con la menor regulación posible, lo que permitiría que un montón de corporaciones tuvieran la libertad de establecer sus propias reglas respecto de todo tipo de cuestiones, desde las tarifas hasta la fiabilidad y el suministro de energía.

<sup>4</sup> La imposición de la Junta de Control Fiscal era un recordatorio del marco legal colonial diseñado por la Suprema Corte estadounidense a comienzos del siglo XX. En aquel momento, una serie de controversias, conocidas como casos insulares, condujeron a decisiones que afirmaron la condición de Puerto Rico como “extranjero en un sentido doméstico” (Burnett y Marshall, 2001); es decir, la totalidad de los derechos constitucionales no se extendían automáticamente a todos los lugares que se encontraban bajo control de Estados Unidos, incluido Puerto Rico. Ver también Sparrow (2006).

<sup>5</sup> El plan también incluye generosos incentivos fiscales para que las corporaciones hagan negocios en la isla e inviertan en sociedades públicas-privadas. Escapando de lo que consideran la inminente aplicación de un gravamen a sus nuevas fortunas, los adinerados inversionistas en criptomonedas están mudándose en masa a Puerto Rico, con el objetivo de construir una utopía cripto —llamada Sol— que funcione únicamente

remite a imágenes de cuerpos militares, apoyados por la CIA, que expulsaron por la fuerza a presidentes sudamericanos elegidos de forma democrática y los reemplazaron con sanguinarios dictadores; dichas juntas fueron responsables de la tortura y desaparición de decenas de miles de opositores en las décadas de 1960 y 1970.

*Figura E.1. Material promocional difundido por un colectivo feminista en Puerto Rico para fomentar la asistencia a una protesta contra la junta fiscal impuesta por Estados Unidos y la destitución de Dilma Rousseff en Brasil.*



Fuente: Facebook.com / ColectivaFeministaPR.

a base de criptomonedas y tecnología *blockchain*. Los millonarios (y multimillonarios) de este sector están adquiriendo propiedades por todo el barrio histórico del Viejo San Juan. Puerto Rico no cobra impuestos federales sobre la renta personal ni sobre las plusvalías, y ofrece impuestos favorables a las empresas. Un factor aún más seductor es que los estadounidenses no deben renunciar a su ciudadanía. En 2017, el gobernador de Puerto Rico tenía planeado hablar en Puerto Crypto, una cumbre sobre la tecnología *blockchain* en El Condado (cf. Swartz, 2017). Ver también Kleiner (2018), que escribió acerca de cómo el bitcoin empezó a relacionarse con el capitalismo especulativo.

Ismael Villafañe, un residente de El Condado cuyos hijos (que había tenido con Maru Ramírez de Arellano) estudiaban en Perpetuo, declaró que “no hay una solución perfecta [a la quiebra del gobierno de Puerto Rico]. La gente tendrá que prepararse, adaptarse a vivir con menos. No me encanta la Junta. Y entiendo que es imperialista, pero... ¿quién más se hará cargo?”. Como Ismael, otros residentes de El Condado e Ipanema planteaban la austeridad como un estilo de vida en el que los ciudadanos tenían que aprender a prescindir de ciertas cosas, esperar más tiempo lo que deseaban (la gratificación diferida que las élites emplean desde hace mucho en contra de las prácticas de consumo que proyectaban sobre los pobres), y a ser más eficientes respecto de la asignación de recursos. Como objeto cultural, conjunto de prácticas económicas, discurso formador de sujetos y red de fantasías sociohistóricas, la austeridad se convirtió en un poderoso imperativo moral. Las narrativas sobre la austeridad se fusionaban alrededor de la crianza y reavivaban el valor moral y ético de la “buena crianza”, mientras surgían argumentos y políticas en torno a la gestión de padres-residentes “fracasados”. Estas narrativas ya estaban vigentes en épocas de menor austeridad económica, pero en Brasil y Puerto Rico, se volvieron más intensas y se anclaron con más firmeza a políticas, mecanismos de vigilancia, prácticas de racialización y proyectos urbanos en tiempos de crisis financieras y de gubernamentalidad nacional. Las formulaciones hemisféricas de la corrupción instigaron una creencia casi religiosa en la austeridad: según esta lógica, un recorte de los gobiernos nacionales inherentemente corruptos, junto con una menor regulación de los intereses económicos transnacionales y corporativos, era el camino que conduciría a un aumento del desarrollo económico en Brasil y Puerto Rico, respectivamente.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> En Puerto Rico y Brasil, este enfoque llevó a recortes profundos que castigaron la esfera pública, incluyendo el cierre de más de dos tercios de los organismos gubernamentales de Puerto Rico y más de trescientas escuelas públicas, y la venta de enormes franjas de la infraestructura pública. Los antecedentes muestran de forma inequívoca que la austeridad no conduce al desarrollo económico. Conduce a la contracción”,

Las clases altas brasileñas hicieron una apuesta clara al quitar al PT del poder, en un principio destituyendo a Dilma Rousseff y apoyando a Michel Temer, y tiempo después, respaldando a Jair Bolsonaro (o, al menos, adoptando una postura de “esperar a ver qué sucede” respecto de su elección). A pesar del foco que se pone en la victoria de Bolsonaro a finales de 2018, no hay que olvidar que la destitución de Dilma Rousseff y sus consecuencias pertenecían a una historia más extensa de imperialismo estadounidense en la región. Las políticas de ajuste estructural impuestas por Washington respecto de la liberación del comercio, la desregulación del mercado, la privatización de empresas estatales y el achicamiento del aparato del Estado, como sucedió en otras partes del Sur Global, tuvieron un rol clave en la reducción de salarios y beneficios sociales, el incremento dramático de la pobreza y el deterioro general de los estándares de vida de la clase media por toda América Latina (Veltmeyer et al., 1997).

Mientras que la abrumadora mayoría de Río de Janeiro votó a favor de Bolsonaro en 2018, la mayoría de los padres que conocí en Ipanema inicialmente habían rechazado al candidato de extrema derecha, y algunos incluso participaron de protestas bajo el lema #EleNão en las semanas previas a las elecciones. Sin embargo, después de la victoria de Bolsonaro, muchos de estos padres empezaron a preguntarse si, tal vez, el nuevo gobierno estaría más capacitado que su antecesor del PT para luchar contra la corrupción, instituir medidas de austeridad y estrategias de liberalización, y fomentar el desarrollo económico. Quizás Bolsonaro, a pesar de sus políticas abiertamente homofóbicas, misóginas, anticológicas, militaristas y partidarias de la supremacía blanca, podría apaciguar las dudas

---

respondió a *Intercept* el economista Joseph Stiglitz, ganador del premio Nobel y exdirector del Banco Mundial, cuando le preguntaron acerca del plan. “Lo más perturbador es que cuando hay recortes de cosas como la salud, la educación y la infraestructura, eso inevitablemente tiene consecuencias sobre el crecimiento económico a largo plazo” (Aronoff, 2018). Recientemente, Stiglitz y otros veinticinco economistas publicaron su propio plan fiscal para Puerto Rico, mientras que se redactaba el oficial. Un desarrollo más lento significaría que el gobierno sería aún menos capaz de pagar a sus acreedores.



del sector financiero respecto de la predictibilidad del clima de inversión brasileño, especulaban algunos padres.

Paralela a la “guerra contra el terrorismo” en Medio Oriente y la “guerra contra las drogas” que venía llevándose a cabo en la región, la más reciente “guerra contra la corrupción” ya formaba parte de la política exterior oficial de Estados Unidos en América Latina durante la presidencia de Lula da Silva, a comienzos del siglo XXI. Washington adoptó la guerra contra la corrupción como un nuevo método para forzar el realineamiento político-económico y recuperar la colaboración de las naciones latinoamericanas, que en ese momento parecían dedicarse cada vez más a los programas de asistencia social y a superar con éxito su vulnerabilidad ante la avaricia corporativa y los intereses capitalistas de Estados Unidos.<sup>7</sup> Aun así, solo un puñado de los padres de Ipanema que aparecen en esta etnografía conectaron la destitución de Dilma Rousseff con los esfuerzos del Partido de los Trabajadores para eludir la preponderancia del dólar estadounidense (mediante el comercio con Irán, por ejemplo). A lo largo de la historia, las élites brasileñas mantuvieron una ilusión de convergencia entre el desarrollo de Estados Unidos y de las naciones blancas colonizadoras del Cono Sur (cf. Salvatore, 2016), y los residentes de Ipanema no eran la excepción.

<sup>7</sup> Luego de la reelección de Lula en 2007, mientras la guerra contra la corrupción desplazaba los torpes intentos de Estados Unidos de difundir su espuria guerra contra el terrorismo por Brasil, Sergio Moro, el juez que ganó prominencia gracias a la investigación de Lava Jato, obtuvo una beca oficial del Departamento de Estado que le permitió viajar a Estados Unidos, donde entró en contacto con agencias e instituciones estadounidenses responsables de combatir el lavado de dinero. Luego, en 2009, el juez Moro apareció en cables filtrados del Departamento de Estado, hablando en un evento llevado a cabo en Río de Janeiro con el Departamento de Justicia [DOJ] de Estados Unidos bajo el título “Project Bridgers”. Delineando una operación de configuración similar a la de la futura Lava Jato —presuntamente establecida para investigar el financiamiento ilícito del terrorismo—, los coordinadores del evento hablaban de crear una asociación entre el DOJ y el Poder Judicial brasileño para investigar casos de corrupción. El cable explica que las fuerzas especiales se instalarían en ciudades como Campo Grande o Curitiba, donde identificaban un fuerte fervor respecto del desarrollo de acciones contra la corrupción. Esas ciudades eran conocidas por su conservadurismo y oposición preestablecida al Partido de los Trabajadores, que en aquel momento se encontraba en el poder. Ver Brasil Wire Editors (2018); Mahler y Confessore (2015).

“Incluso la referencia a la destitución de Dilma como un *golpe* genera tensiones entre amigos y familiares, quienes sabes que estaban golpeando esas *panelas*, Vamos Pra Rua, todo ese circo, aquí en Ipanema, ¿no?”, observó Beatriz Pissollo Itamar, una de quizás dos personas que conocí en Ipanema que mostraba una oposición firme a la destitución de Dilma, el golpe de Temer, la encarcelación de Lula y la elección de Bolsonaro.<sup>8</sup> En general, Beatriz minimizaba sus posturas políticas, temiendo que su hijo, quien para el cierre de mi trabajo ya era adolescente, fuera excluido de los eventos sociales del barrio y de futuras oportunidades profesionales en la Zona Sur de Río, donde el clientelismo brasileño estaba particularmente arraigado. En Brasil, la privatización de instituciones locales y la ubicación de recursos nacionales en manos estadounidenses y de corporaciones extranjeras, incluyendo la venta de reservas de petróleo de alta mar por centavos de dólar a Chevron y ExxonMobil en Estados Unidos, no eran solo una respuesta a una crisis fiscal nacional.<sup>9</sup> Más bien, se proponían como medidas “anticorrupción”. De hecho, lo más desesperante de la elección de Bolsonaro en octubre de 2018 era que los votantes brasileños —en el nombre de la lucha contra la corrupción, el abordaje de los delitos callejeros y la restauración de un clima de negocios que fuera atractivo a nivel internacional— estaban dispuestos a hacer la vista gorda a la posible violación de los derechos humanos, civiles y sociales por parte del presidente y, así, a asegurar el derramamiento de sangre, la discriminación, la represión y la destrucción del medioambiente (ver Mische, 2018; Pahnke, 2017). El odio que sentían contra el PT era vehemente y visceral, dada la desproporción entre los errores del gobierno de ese partido y la

<sup>8</sup> Una *panela* es una forma de protesta en la que los residentes de Copacabana, Ipanema y Leblon hacían ruido golpeando cacerolas desde las ventanas de sus apartamentos, en general de noche, cuando Dilma transmitía mensajes por televisión.

<sup>9</sup> El US-Brazil Business Council, un grupo fundado a fines de la década de 1970 por Citigroup, Monsanto, Coca-Cola, Dow Chemicals y otras multinacionales estadounidenses, contaba con una lista detallada de privatizaciones en su sitio web que incluía cuatro aeropuertos, dos terminales portuarias, seis distribuidoras de energía eléctrica, tres plantas de tratamiento de aguas y bloques de explotación petrolífera en alta mar.

amenaza a los derechos humanos que representaba el gobierno de extrema derecha de Bolsonaro. Algunos padres brasileños exhibieron una preocupación genuina por el futuro de su país en las semanas inmediatamente posteriores a la elección, pero sus vidas no tardaron en regresar a las rutinas cotidianas y los ambientes resguardados. Hasta el segmento más reducido que podría haber expresado sentimientos encontrados respecto de Bolsonaro seguía teniendo la esperanza de que un trato con el diablo produjera las reformas desreguladoras, anticorrupción y favorables a las corporaciones que se asociaban con economías morales, prácticas de la crianza y estilos de vida específicos.

América Latina es posiblemente la región del mundo en la que Estados Unidos desarrolló la mayor cantidad de sus experimentos con la naturaleza del imperio. Un tema subyacente a esta etnografía es la relación entre el imperio informal y el formal. *Crianza de imperios* revela prácticas íntimas de la vida cotidiana que siguen erigiendo al Norte Global, y en particular a Estados Unidos, como sitio hegemónico de gobernanza ejemplar y superioridad política. En términos estratégicos, legales, económicos y políticos, Brasil (y América del Sur en su totalidad) es muy distinto de Puerto Rico y otras partes del Caribe y América Central; mientras que la tutela de Estados Unidos, sus repetidas intervenciones y minuciosa vigilancia eran la norma en Puerto Rico y la región caribeña, el país norteamericano nunca estableció colonias territoriales en Brasil o América del Sur. En este sentido, podría decirse que Brasil logró preservar su integridad territorial y autonomía gubernamental de una forma que nunca fue posible para Puerto Rico. No obstante, la experiencia del control colonial estadounidense sobre Puerto Rico y la región del Caribe seguía influyendo las concepciones de hegemonía de Estados Unidos en relación con América del Sur, incluyendo a Brasil (cf. Salvatore, 2016; Silva, 2018).

El conocimiento regional y las perspectivas culturales que ofrecen las élites latinoamericanas son un prerrequisito para la construcción de la influencia y el poder hemisféricos de Estados Unidos.

A nivel barrial, un cierto pánico moral logró generar apoyo para la guerra contra la corrupción en Brasil y Puerto Rico. Los padres de clase alta de Ipanema y El Condado muchas veces se ocupaban ellos mismos de llevar adelante la gubernamentalidad neoliberal en sus barrios, lo que garantizaba el éxito, al menos aparente, que los ciudadanos superpadres eran capaces de lograr sin el apoyo del gobierno o programas de asistencia social. Y, así, mientras que muchos de los padres de clase alta de esta etnografía se oponían a Jair Bolsonaro, un candidato cuyo conservadurismo evangélico de ultraderecha era incompatible con la estructura de sentimientos, la historia social y la atmósfera cosmopolita de Ipanema —así como la mayoría de los padres de la clase alta de El Condado se oponían a la Junta de Control Fiscal estadounidense en Puerto Rico—, su temor a que una fuerza oculta, omnipresente e invisible obstaculizara su reproducción social también llevaba a un sutil deseo de contar con un aparato regulatorio de inteligencia para combatir el miedo, una característica típica de la administración imperial (Stoler, 2006; cf. Grewal, 2017).

Aunque en ocasiones reconocían, de forma superficial, el imperialismo estadounidense en Brasil o el colonialismo en Puerto Rico, los padres de Ipanema y El Condado consideraban que estas formas de control hemisférico eran, en definitiva, algo natural, dado por sentado, e incluso un contexto necesario que permanecía en la periferia o directamente fuera del alcance de los análisis de las crisis nacionales, las medidas de austeridad y la corrupción política. Aun para los padres de Puerto Rico, donde el control estadounidense del territorio nacional, la política y la economía es ubicuo desde hace más de cien años, en el mejor de los casos el rol del imperio seguía siendo abstracto. Desde este punto de vista, el propio Puerto Rico tenía la culpa de ser una colonia. Como mencionó un residente de El Condado en una ocasión: “Si en verdad odiáramos tanto [la intervención de] Estados Unidos, o si tuviéramos la capacidad de crear una alternativa, ya lo habríamos hecho”. El papel del imperio, en este sentido, siempre quedaba sometido a la inhabilidad o falta de

disposición del sujeto imperial para buscar opciones viables.<sup>10</sup> Acusaciones del estilo de “culpar al yanqui por todo” eran el gastado dispositivo histórico mediante el cual tanto los expertos estadounidenses como las élites latinoamericanas frenaban cualquier crítica del statu quo o las políticas que habían protegido sus privilegios a lo largo de la historia. Reformular el problema de esta manera claramente anulaba el hecho de que tener el poder de determinar quiénes son los “corruptos” es, en sí mismo, una fuente fundamental de estatus de élite y privilegio blanco, al igual que lo es quién puede reivindicar una subjetividad de austeridad.

Ante un nivel de desigualdad social cada vez más alto en todo el mundo, las clases altas de Brasil y Puerto Rico se adjudicaban una legitimidad moral —y se automodelaban, quizás de forma contradictoria, como personas anticonsumistas, antimaterialistas y dedicadas a las divisas de interioridad— posicionando los roles habituales de los padres y las relaciones centradas en la infancia en la intersección de iniciativas relacionadas con el barrio y la ciudad. En última instancia, estos roles y relaciones transformaban la posibilidad de una movilización social legítima en situaciones de peligro democrático y desesperación. En Brasil, los padres resaltaban la seguridad de sus familias como visitantes de la playa en oposición a la presencia de hombres jóvenes negros de comunidades pobres; en Puerto Rico, percibían que su habilidad de caminar con sus hijos por el barrio se veía amenazada por los manifestantes de clase trabajadora y los estudiantes universitarios que protestaban contra las reuniones de la Junta de Control Fiscal impuesta por Estados Unidos que se llevaban a cabo en hoteles de El Condado. Desde luego, los miembros de las élites que no tenían hijos también podían compartir, y de hecho comparten, algunas de estas posturas políticas. Sin embargo, cuando los niños (blancos y adinerados) pasan a ocupar un lugar central

<sup>10</sup> Los debates en torno a la corrupción hacían uso, por ejemplo, del lenguaje del *jeitinho* brasileño como rasgo cultural (Da Matta, 1997) y del *mantengo* como narrativa de la “cultura de la pobreza” puertorriqueña (cf. Díaz Quiñones, 2000).

en los debates acerca de qué personas se permiten o no, quién es un buen padre y quién es un padre-residente, quién pertenece a qué red social y quién queda excluido, tales debates se convierten en imperativos morales indiscutidos e indiscutibles. La infancia, en cuanto corporización social de la inocencia, se vale de narrativas ético-morales que estructuran nuestra manera de pensar acerca de la política en contextos contemporáneos de Europa, Estados Unidos y sectores blancos de América Latina, al tiempo que mapean posibilidades e imposibilidades políticas; cabe destacar que solo se perciben algunas personas y algunos sufrimientos cuando la inocencia es lo que hace que nos llamen la atención (Ticktin, 2017, pp. 577-78). Estas ideas eran un componente fundamental de la forma en que las élites del Sur Global se situaban localmente, en sus barrios, pero también dentro de la nación y en oposición a sus pares internacionales. En Brasil y Puerto Rico, las élites desempeñan un papel decisivo en el empleo de un lenguaje de la corrupción que presenta la falta de honestidad política, el fracaso de los ideales democráticos y una modernidad incompleta como rasgos exclusivamente “latinoamericanos” o del Sur Global. Históricamente, las clases altas de América Latina produjeron formas regionales de conocimiento que aumentaron la visibilidad de los problemas de la periferia para los legisladores e intereses corporativos estadounidenses. El conocimiento y las prácticas locales de la élite latinoamericana ofrecen valiosos servicios en la gubernamentalidad de situaciones coloniales y neocoloniales (Salvatore, 2016). Enfocarse de manera exclusiva en la corrupción como fuente de crisis, más que como su manifestación o catalizador, pasa por alto las dinámicas de la reestructuración global, las influencias imperiales y las intervenciones coloniales.

### **Más allá de la crianza de imperios en Brasil y Puerto Rico**

Nunca creí que ningún libro académico pudiera llevar a cabo el trabajo que vi realizar a activistas de distintas comunidades a lo largo

de mi vida (por ejemplo, Ramos-Zayas, 2003), a pesar de que, como académicos, a veces nos obsesionamos demasiado con nuestra propia importancia. Algo que los libros sí pueden lograr es brindar un vistazo a la realidad de otras personas, una manera de someter la desigualdad al escrutinio intelectual por un instante, de enfatizar las contradicciones en nuestra forma de pensar acerca de un tema, y de ofrecer una o varias explicaciones posibles para una determinada observación. Esta etnografía buscaba arrojar luz sobre cómo las élites de dos barrios del Sur Global estructuraban sus vidas íntimas y ejercían reivindicaciones morales de su privilegio en una época en la que las sociabilidades centradas en la infancia pasaron a estar arraigadas, con aún más solidez, en el imperio, el colonialismo y la modernidad. *Crianza de imperios* se basa en la noción de que la sociedad debe defenderse en el nombre de nuestros hijos: niños que, de forma categórica e incuestionable, son más importantes que los de otras personas; esta premisa justifica la indignación moral y el derecho legal a vigilar, encarcelar y volver prescindible a aquellos que se encuentran “afuera”, por lo general niños y jóvenes mayoritariamente pobres y de piel oscura. Esto señala la búsqueda de un espacio de pureza por fuera de la corrupción, la violencia y la contaminación, un espacio despojado del poder que puede cimentar tanto la tolerancia como la acción; aun así, dado que “la inocencia es mítica y, a la vez, efímera, estamos desplazando de manera constante la política hacia el límite de la inocencia en una búsqueda interminable, y en este proceso, las causas estructurales e históricas de la desigualdad se vuelven invisibles” (Tickin, 2017, p. 578). La articulación del imperio a través de la crianza produce no solo privaciones de derechos, persecuciones y confinamientos autorizados por el Estado, sino una peligrosa sobreproducción de perfilamientos muy difundidos que ayudan a determinar qué personas se esfuerzan de manera activa por ser “buenos padres” y qué personas no.

La crianza es señalada a nivel global como un campo en el que los Estados crean nuevas generaciones de sujetos que encarnan ideales integrales para el éxito del capitalismo nuevo: el individualismo, la

toma de riesgos y el emprendimiento (Faircloth, Hoffman y Layne 2013, 4).<sup>11</sup> Además, la crianza enmarca los límites y las posibilidades de la nación en la vida cotidiana y las modalidades mediante las cuales la desigualdad social ingresa a los dominios más íntimos de la experiencia. Los padres de clase alta no son peones subordinados al Estado, sino individuos que consideran a sus países como entidades inherentemente “corruptas”, y se ven a sí mismos —en su rol de padres encargados del futuro de la nación— como sujetos situados en una posición excepcional que les permite intervenir ante la incapacidad del gobierno de hacer su trabajo. Los padres de clase alta cuyas vidas se documentan en esta etnografía se dedicaban a decidir cuándo se suspendían las leyes y cuándo no. Llevaban a cabo una operacionalización de quién gozaba de derechos en un momento dado, en el barrio, en la ciudad, en su interacción con el personal doméstico y las poblaciones marginadas de comunidades adyacentes. Su producción de una gramática más profunda de distinciones y perfilamientos racializados reproducía ansiedades históricas en torno a qué personas en verdad conforman el “nosotros”, quién puede ser realmente “blanco” y quién “pasa” por blanco, y en términos de a quién se integra a entramados afectivos o quién genera preocupaciones sociales y pánicos morales.

A nivel global, las culturas de la crianza reavivan la potencia de las categorías morales de merecimiento, pertenencia y ciudadanía, y determinan en qué ocasiones la raza, la clase y el neoliberalismo se hacen visibles, hipervisibles o invisibles, legítimos o inmorales. Tanto en Ipanema como en El Condado, los padres de clase alta forjaban una crianza de imperios que demostraba una fuerte participación en

<sup>11</sup> Inderpal Grewal (2017) postula que, en el siglo XXI, la maternidad se convirtió en un objeto de control y una tecnología del Estado de seguridad en Estados Unidos. La confluencia de prácticas antiterroristas, divisiones sociales existentes, redes sociales emergentes, desigualdades económicas y guerras en Medio Oriente contribuyeron a la creación de la insegura “madre de la seguridad” en Estados Unidos. Allí, la maternidad no solo lleva adelante la gubernamentalización del Estado de seguridad, sino que articula y recupera sus ansiosos deseos de seguridad y vigilancia.



la proliferación de ambigüedades: ambigüedad acerca de qué personas son blancas, qué trabajadores remunerados se consideran “parte de la familia”, qué individuos son ciudadanos legítimos del barrio y la nación, qué herencias y riquezas son morales y qué formas de aceptabilidad son materiales y cuáles no importan o son, en efecto, inmateriales. En barrios pudientes como Ipanema y El Condado, la crianza se volvía política porque tenía una conexión íntima con el poder de algunos sectores de determinar qué era bueno y lo mejor para otros y, por inferencia, qué se consideraba inadecuado y necesitaba distintos tipos de vigilancia, medidas correctivas e intervenciones institucionales. Al representar los barrios según formas de sociabilidad y relación centradas en la infancia, las élites del Sur Global que aparecen en esta etnografía se valían de prácticas, espacios e ideologías asociadas con la crianza de los niños para fomentar las condiciones morales, afectivas y cotidianas que enmarcaban las aspiraciones de soberanía y apoyaban la construcción del imperio como proyectos personales de la vida diaria.

Una meta de esta etnografía era rastrear las conexiones entre la naturaleza de la crianza contemporánea y la del imperio en el continente americano. El estudio analiza la manera en que esta interconexión proporciona la base moral de diferentes lenguajes relacionados con la crisis, la corrupción, la austeridad y el miedo, al pensar acerca de la crianza y sus problemas mediante el marco interpretativo amplio de la crianza de imperios. Si la nación se visualiza, de manera invariable, a través de metáforas sobre la familia (lo que Étienne Balibar denomina “la nacionalización de la familia”), aquellos períodos en los que los lazos y las aspiraciones familiares parecen deshilacharse desembocan en preocupaciones acerca de la estabilidad, el clima político y el futuro de la nación. Bajo la neoliberalización del Sur Global, el Estado moderno desempeña un papel significativo en la producción y promoción de ciertos tipos de familias y padres. Si bien la ubicación y el contexto son claramente importantes, los Estados de diversas partes del mundo buscan producir y fomentar algunos tipos de crianza y reclutan a élites determinadas

como vehículos para la disciplina cotidiana de aquellas clases populares que son incapaces de “estar a la altura” de expectativas, cada vez más absurdas y arbitrarias, en torno a la crianza de niños.

*Crianza de imperios* aspira a realizar varias intervenciones académicas, teóricas y políticas. Por un lado, examina la conexión entre las perspectivas sobre la crianza de las clases altas y los grandes temas de la política exterior y el control hemisférico de Estados Unidos (por ejemplo, el rol que tiene dicho país en el hemisferio, los intereses económicos y la expansión corporativa, el debilitamiento de posturas contrarias a Estados Unidos, la conducta apropiada hacia turistas / multimillonarios / emprendedores estadounidenses).<sup>12</sup> Esto no quiere decir que las clases altas de El Condado e Ipanema nunca lidiaran de forma crítica con la cuestión del imperio o cuestionaran la validez de Estados Unidos como ejemplo de valores democráticos. De manera significativa, como demuestra Ricardo Salvatore (2016), durante la mayor parte del siglo XX miembros de la intelectualidad sudamericana cuestionaron las buenas intenciones de Estados Unidos, dadas sus repetidas intervenciones militares en América Central y el Caribe. No obstante, las élites nacionales de Brasil y Puerto Rico seguían favoreciendo tipos modernos de interacción imperial, formas de imperio que proporcionaban el acceso a bienes públicos y el bienestar general de sus sujetos, así como a fenómenos culturales cosmopolitas, incluyendo narrativas en torno al “multiculturalismo” y el cultivo de los mundos interiores.

<sup>12</sup> Inderpal Grewal (2017) habla del surgimiento de la “madre de la seguridad” y la “feminista de la seguridad” como figuras de la maternidad y el empoderamiento femenino que intentan llevar a cabo el trabajo del Estado de seguridad luego de los ataques terroristas del 11 de septiembre 2001 en Estados Unidos. Estas figuras personifican al individuo excepcional como alguien que ejerce la gubernamentalización de la seguridad en el ámbito privado de la familia, lo que lleva a una rearticulación de las relaciones familiares y de género. La maternidad pasa a dedicarse más a la vigilancia que a otras tareas de crianza, asistida por una industria tecnológica que crea y comercializa productos que permiten tal vigilancia. Grewal muestra cómo estas figuras emergen a través de las interseccionalidades y contradicciones de la seguridad y la vigilancia del siglo XX en dos instituciones relacionadas: la familia y el antiterrorismo estadounidenses.

*Crianza de imperios* también busca complicar los retratos que presentan a las élites como caricaturas del materialismo y la superficialidad, cegadas por el *glamour* y el linaje familiar. La *dondoca* (en Brasil) o *dama cívica* (en Puerto Rico) —y otras imágenes con sesgo de género, similares a la de las “damas que salen a almorzar”, que constituyen las representaciones más populares de las clases altas latinoamericanas— son, como mucho, limitantes, y ocultan más información acerca de las élites de la que podrían revelar. Más que un juicio de individuos específicos, o incluso necesariamente una exposición de los ricos, esta etnografía es un retrato crítico de lo que podríamos pasar por alto al contemplar a las élites latinoamericanas solo desde el nivel de las esferas o los estereotipos políticos macro, o exclusivamente en términos de sus prácticas segregacionistas o excluyentes más evidentes. Aquí el foco se pone en cómo las acciones mundanas, bienintencionadas e incluso consideradas de las élites en América Latina y el Caribe, tienen un impacto amplificado sobre la vida de todas las personas con las que entran en contacto; los padres de clase alta adhieren a economías morales del privilegio y procesos de cultivo personal que siguen produciendo configuraciones espaciales únicas, relaciones superficiales con el racismo y el prejuicio, y una profunda desigualdad social. En cierto sentido, mi objetivo era analizar la manera exacta en que el camino hacia el infierno estaba empedrado de buenas intenciones (las de las élites).

*Crianza de imperios* examina las manifestaciones locales de fenómenos globales: cambios en lo que implica ser cosmopolita en términos de perspectivas “progresistas” específicas sobre la raza y la riqueza, el cultivo de prácticas de interioridad, el surgimiento de políticas de austeridad, la desconfianza respecto de la política, y una reformulación cosmética del control colonial e imperial. Estos fenómenos globales tienen un poderoso impacto en la manera en que los adultos se relacionan entre sí a través de formas centradas en la infancia. Estas nuevas formas de relacionarse alteraron la solidaridad adulta, las redes sociales y la dedicación (o falta de dedicación) a la búsqueda enfocada en los resultados (más que en las intenciones o el sentirse

bien) de justicia social e igualdad. La historiadora Nancy Cott sostiene que “al convertir a hombres y mujeres en maridos y esposas, el matrimonio designó la manera en que ambos sexos se desempeñan en el mundo” (2000, p. 3). Como demuestra *Crianza de imperios*, al transformar a hombres y mujeres en padres y madres, la crianza no solo reformuló la política de género, sino también las desigualdades cada vez más elevadas de clase y raza. Las preocupaciones por el aspecto público de la crianza, el desarrollo de las sociabilidades adultas en nodos de urbanismo centrados en la infancia, cumplen una función primordial en la manera en que los países evalúan su estatus doméstico e internacional en momentos de cambios económicos y políticos. Mientras que el matrimonio ya no representa la única forma aceptable de construir familias entre las élites cosmopolitas, la crianza pasó a constituir la base de normas sociales modernas, la supremacía blanca y las jerarquías geopolíticas que perduran a través de configuraciones familiares cada vez más diversas.

Desentrañar la clase y la raza en el contexto latinoamericano y caribeño se reconoce como un ejercicio principalmente académico, más que un reflejo de las experiencias vividas de una mayoría. No obstante, en esta etnografía, contribuyo a los Estudios Críticos de la Blanquitud al demostrar cómo, en los escalones superiores de la jerarquía de clases, el estatus de élite (si no es exclusivo al nivel de ingresos) pasa a estar disponible para aquellos individuos más próximos al ideal europeo, excluyendo prácticamente a todos los demás. Es importante destacar que, además, muestro que había una variación considerable respecto de qué cosas constituían “parecer blanco” frente a “ser blanco”, así como considerables esfuerzos cosméticos para moverse a través de las gradaciones de la blanquitud que acercarían a varias personas blancas a un ideal estético europeo.

La economía moral del privilegio expuesta en esta etnografía —la socavación del materialismo en favor de formas de aceptabilidad presuntamente inmateriales, ideales anticonsumistas y formas neoliberales de personalidad enfocadas en el cultivo personal— subraya

la manera en que los afectos y las intimidades se desarrollan en contextos de extrema desigualdad racial y de clase, lo que da una impresión de mutualidad y conexión emocional. Como analizo en relación con las empleadas domésticas, y en particular las niñeras, el privilegio blanco persiste, requiere e incluso se consolida a través de relaciones afectivas con subordinados. Los “cruels optimismos” (Berlant, 2011) que los afectos suelen producir coexisten con, e incluso se posibilitan mediante, la proximidad social, psicológica, emocional y física que tradicionalmente se asocia con contextos progresistas y liberales. Estos afectos, nutridos en el seno de relaciones de drástica subordinación social y racial, demuestran que, en el contexto de entramados afectivos racializados, la moral se vuelve descifrable solo cuando el privilegio blanco es un prerrequisito.

La metodología de comparación Sur-Sur aplicada en *Crianza de imperios* descentra deliberadamente a Estados Unidos como punto de referencia comparativa predeterminado, al tiempo que retiene el marco del control hemisférico estadounidense sobre la región como un componente integral del análisis tanto de la crianza como de la soberanía. Desde lo metodológico y epistemológico, tuve el cuidado de no exagerar o simplificar los rasgos comunes a distintos lugares y épocas. No obstante, algo que tal vez resulte inesperado en una comparación etnográfica Sur-Sur de Brasil y Puerto sea la recurrencia de ciertos temas relacionados con la crianza y su conexión con la soberanía, dado que estos repercuten en un contexto comparativo. La experiencia colonial de Puerto Rico y el Caribe requería que Estados Unidos se convirtiera en un instructor del autogobierno encargado del asesoramiento financiero, la intervención militar y la vigilancia, mientras que Brasil y otros países sudamericanos eran laboratorios de la expansión financiera y las intervenciones de la política exterior de Estados Unidos, y una manera de medir el impacto de la democracia, la modernidad y el desarrollo estadounidense. Esta comparación Sur-Sur, sin mediación de Estados Unidos en lo metodológico pero basada en el imperialismo estadounidense desde lo analítico, permitía reformular la cuestión no como un problema entre un

liberalismo de extrema derecha y uno democrático, o incluso entre el populismo soberano y las élites globales.

La crianza, y las formas de sociabilidad y relación que fomenta, demuestran la manera en que los afectos —con toda su lógica racializada (cf. Berg y Ramos-Zayas, 2015)— operan en servicio del imperio. Entre las élites del Sur Global, la crianza proporciona el lenguaje moral a través del cual el miedo, el odio, la confusión y la admiración por quien sea que tenga el poder y prometa orden, o proponga soluciones de austeridad a “crisis” nacionales, se producen, se justifican y se difunden. Como afirmaría Spinoza, estas pasiones reducen el poder colectivo y permiten que los individuos “se encojan de hombros” incluso ante el régimen más tiránico. Las ideas conservadoras acerca de la vida moral (centrada en la infancia) y la transformación del privilegio y la riqueza en criterios éticos y evidencia de divisas de interioridad son perfectamente compatibles hasta con las formas más liberales y progresistas de automodelación. En lugar de indicar momentos históricos excepcionales, la crisis y la inseguridad ontológica en Brasil y Puerto Rico son comunes, cotidianas y sistémicas, y se analizan mejor en niveles comunes, cotidianos y sistémicos a los cuales las relaciones y prácticas relacionadas con la crianza se ajustan particularmente bien. Es importante permanecer atentos a las distorsiones históricas y las lecturas políticas que incluso los liberales emplean para defender, justificar o adoptar una actitud de “esperar a ver qué sucede” respecto de gobiernos fascistas o coloniales, así como la manera en que enfocan las historias clasistas, racistas y coloniales del liberalismo. La crianza contemporánea es un sitio clave que permite repensar los afectos e imaginaciones sobre las que los conceptos de imperio y colonialismo se remodelan y fortalecen.

La crianza de imperios frena inherentemente cualquier posibilidad de justicia e igualdad social, dado que tal posibilidad requiere un reconocimiento de que nuestros hijos no son más importantes que los de otras personas, ni mucho menos que los de aquellos que no tienen tanto acceso a maneras de proteger o apoyar a sus hijos como nosotros. Por lo general, estos dilemas morales, corporizaciones del

privilegio y formas de automodelación proporcionan, en este sentido, el impulso detrás de la realización de acciones barriales cívicas, privatizaciones y prácticas excluyentes que atraviesan razas y clases, incluso ante la ausencia de muros y membresías a clubes de campo.

## Bibliografía

Abreu, Mauricio de A. (1987). *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: iplanrio / Zahar.

Ahier, John, y Beck, John. (2003). *Education and the Politics of Envy*. *British Journal of Educational Studies*, 51 (4), 320-43.

Ahmed, Sara. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

Albuquerque, Anelise Salazar, y Torres Troccoli, Bartholomeu. (2004). Desenvolvimento de uma cala de bem-estar subjetivo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20 (2), 153-64.

Alm, James. (2006). Assessing Puerto Rico's Fiscal Policies. En Susan Collins, Barry Bosworth y Michael Soto-Class (eds.), *The Economy of Puerto Rico: Restoring Growth*. Washington: Brookings Institution.

Almeida, M. N. S. (2016). Desenvolvimento e dependência no capitalismo sob hegemonia norte-americana: Reflexões sobre o caso brasileiro [Dissertação doctoral]. Universidade de São Paulo.

Alves, Jaime. (2014). *From Necropolis to Blackpolis: Necropolitical Governance and Black Spatial Practice in São Paulo, Brazil*. *Antipodes*, 46 (2), 323-39.

Amador, Gabriel Ferrer. (1968). *Mejoramiento ambiental de la Laguna del Condado*. San Juan: n. p.



- Amorim, Celso. (2010). *Brazilian Foreign Policy under President Lula (2003-2010): An Overview*. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 53, 214-40.
- Amorim, Deolindo. (1988). *O espiritismo e as doutrinas espiritualistas*. San Pablo: C. E. León Denis.
- Aponte-Parés, Luis. (2019). The Imperial Gaze: Tourism and Puerto Rico - A Review Essay. *Centro Journal*, 31 (1), 103-41.
- Araújo, Vera, y Remalho, Guilherme. (13 de enero 2017). Revistar passageiro de ônibus não é uma ação ilegal, diz pm. *O Globo*. <http://oglobo.globo.com/rio/revistar-passageiro-de-onibus-nao-uma-acao-ilegal-diz-mp-20770538>
- Aries, Philippe. (1960). *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* [Traducido por R. Baldick]. Nueva York: Vintage.
- Aronoff, Kate. (3 de febrero 2018). *Hedge-Fund Driven Austerity Could Come Back to Bite the Hedge Funds Driving It in Puerto Rico*. *Intercept*. <https://theintercept.com/2018/02/03/puerto-rico-debt-fiscal-plan>
- Asad, Talal. (2009). *Genealogías de la religión: Disciplina y razones de poder en el cristianismo y el islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Babín, María Teresa. (1958). *Panorama de la cultura puertorriqueña*. Nueva York: Las Américas.
- Barba, Mariana Della. (14 de enero 2016). Babás de branco: Promotora vê conflito de interesse e pede anulação favorável a clubes. *BBC Brazil*. [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160113\\_baba\\_promotora\\_mdb](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160113_baba_promotora_mdb)
- Barbosa, José Celso. (1937). Problema de razas. En Pilar Barbosa (ed.), *Problema de razas: Documentos para la historia* (p. 131). San Juan: Imprenta Venezuela.
- Barreto, Amílcar A. (2001). Statehood, the English Language, and the Politics of Education in Puerto Rico. *Polity*, 34 (1), 89-105.
- Barros, Mariana. (13 de mayo 2014). Dos dez apartamentos mais caros do Brasil, nove ficam numa mesma cidade, a maioria em um trecho de apenas quatro quilômetros: Conheça os valores e as metragens dessas preciosidades. *Veja*. <http://veja.abril.com.br/blog/cidades-sem-fronteiras/2014/05/13/edificios-mais-caros>

- Bedinelli, Talita, y Mendonça, Heloísa. (2 de julio 2017). Estudiantes de clase média vão à escola pública por economia e para sair da “bolha” social. *El País Brasil*. [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/23/politica/1498232692\\_929257.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/23/politica/1498232692_929257.html)
- Berg, Ulla, y Ramos-Zayas, Ana. (2015). Racializing Affect: A Theoretical Proposition. *Current Anthropology*, 56 (6), 654-77.
- Berlant, Lauren. (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bernabe, Rafael. (2007). Puerto Rico’s New Era: A Crisis in Crisis Management. *nacla Report on the Americas*, 40 (6), 15-20.
- Bila, Fábio. (2009). Cidadania Sob o Sol de Ipanema: Os gays da Farme de Amoedo e suas estratégias de afirmação. [Tesis de maestría]. Universidade Estadual do Norte Fluminense.
- Bonilla-Silva, Eduardo. (2013). *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America* (4.a ed.). Nueva York: Rowman and Littlefield.
- Bonilla-Silva, Eduardo. (2015). More than Prejudice: Restatement, Critical Reflections, and New Directions in Critical Race Theory. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1 (1), 1-15.
- Boterman, Willem. (2012). Residential Mobility of Urban Middle Classes in the Field of Parenthood. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 44 (10), 2397-2412.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. [Traducido por R. Nice]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. [Traducido por R. Nice]. Cambridge, M. A.: Harvard University Press.
- Brasil Wire Editors. (4 de febrero 2018). Hidden History: The US “War on Corruption” in Brazil. *TruthDig*. <https://www.truthdig.com/articles/hidden-history-u-s-war-corruption-brazil>
- Briggs, Laura. (2002). La Vida, Moynihan, and Other Libels: Migration, Social Science, and the Making of the Puerto Rican Welfare Queen. *centro Journal*, 14 (1), 74-101.

- Brites, Jurema. (2007). Afeto e desigualdade: Gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores. *Cadernos Pagu*, 29, 91-109.
- Buarque de Holanda, Sergio. (1941). Prefácio do tradutor. En T. Davatz (ed.), *Memórias de um colono no Brasil (1850)* (pp. 5-35). San Pablo: Martins Fontes.
- Burdick, John. (1998). *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. Nueva York: Routledge.
- Burnett, Christina D., y Marshall, Burke. (2001). *Foreign in a Domestic Sense: Puerto Rico, American Expansion, and the Constitution*. Durham: Duke University Press.
- Burton, Katherine. (2014). Puerto Rico: Tropical Tax Haven for America's Super-Rich. *Business Week*, 26 de junio.
- Byrne, Bridget. (2006). In Search of a "Good Mix": "Race," Class, Gender and Practices of Mothering. *Sociology*, 40 (6), 1001-71.
- Caldeira, Teresa P. R. (2000). *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of California Press.
- Callero, Peter L. (2003). *The Sociology of the Self*. *Annual Review of Sociology*, 29 (1), 115-33.
- Cardoso, Elizabeth D. (2010). Estrutura urbana e representações: A invenção de um novo processo de segregação espacial no Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX. *GeoTexto*, 6, 73-88.
- Cardoso de Oliveira, Luis. (2002). *Direito legal e insulto moral: Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Carneiro Lemos, Luiz Henrique. (2003). *A zona sul como padrão locacional do grupo detentor de capital simbólico e a sua influência sobre a localização das Lojas de Alto Prestígio na Cidade do Rio de Janeiro*. [Disertación doctoral]. Universidade de Lisboa.
- Carone, Iray, y Maria Aparecida Silva Bento. (2002). *Psicologia social do racismo: Estudo sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petropólis: Vozes.
- Carvalho, Bruno. (2007). Mapping the Urbanized Beaches of Rio de Janeiro: Modernização, Modernity and Everyday Life. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 16 (3), 325-39.

- Carvalho, Laura. (28 de diciembre 2017). Globalização financeira eleva desigualdade. *Folha de S.Paulo*. <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/laura-carvalho/2017/12/1946105-globalizacao-financiera-eleva-desigualdade.shtml>.
- Casellas, Carmen. (12 de mayo 2004). Edad de oro en el Condado. *El Nuevo Día*.
- Castro, Ruy. (1999). *Ela é carioca - Uma enciclopédia de Ipanema*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Cecello, Kristin, y Kanan Kholoussy. (2016). *Domestic Tensions, National Anxieties: Global Perspectives on Marriage, Crisis, and Nation*. Nueva York: Oxford University Press.
- Cerón-Anaya, Hugo. (2018). *Privilege at Play: Class, Race, Gender, and Golf in Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.
- Coe, Brooke. (2015). Sovereignty Regimes and the Norm of Noninterference in the Global South: Regional and Temporal Variation. *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*, 21 (2), 275-98.
- Collins, Susan, Barry Bosworth, y Miguel Soto-Class. (2006). *The Economy of Puerto Rico: Restoring Growth*. Washington: Brookings Institution.
- Conradson, David. (2003). *Transnational Urbanism: Locating Globalization*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Costa, Jurandir Freire. (1983). Da cor ao corpo: A violência do racismo. En Sousa, Neusa Santos (ed.), *Tornar-se negro*. Río de Janeiro: Graal.
- Costa Vargas, João. (2004). Hyperconsciousness of Race and Its Negation: The Dialectic of White Supremacy in Brazil. *Identities*, 11, 443-70.
- Coto, Danica. (21 de febrero 2017). Board: Puerto Rico to Be Hit with Painful Austerity Measures. *US News and World Report*. <https://www.usnews.com/news/business/articles/2017-02-21/board-puerto-rico-to-be-hit-with-painful-austerity-measures>
- Cott, Nancy. (2000). *Public Vows: A History of Marriage and the Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Croissant, Jennifer. (2014). Agnotology: Ignorance and Absence, or, Toward a Sociology of Things That Are Not There. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture, and Policy*, 18 (1), 4-25.

Crystal, David. (1997). *English as a Global Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curet Cuevas, Eliezer. (2003). *Economía política de Puerto Rico: 1950 a 2000*. San Juan: Ed. M. A. C.

Currid-Halkett, Elizabeth. (2017). *The Sum of Small Things: A Theory of the Aspirational Class*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Da Cunha, Christina Vital. (2012). A cidade para os civilizados: Significados da ordem pública em contextos de violência urbana. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 5 (2), 211-32.

Da Matta, Roberto. (1997). *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema Brasileiro* (6.a ed.). Rio de Janeiro: Rocco.

Davies, William. (2015). *The Happiness Industry*. Nueva York: Verso.

Dávila, Jerry. (2003). *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945*. Durham: Duke University Press.

Dayen, David. (4 de octubre 2016). Protests Greet Puerto Rico Control Board. *American Prospect*. <http://prospect.org/article/protests-greet-puerto-rico-control-board>

De Barros Queiroz, Andréa Cristina. (2012). A República de Ipanema da cidade maravilhosa. *Anais do XV Encontro Regional da História de Anpuh-Rio*. Rio de Janeiro: Anpuh. [http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1330344606\\_ARQUIVO\\_TextoANPUH-RIO2012-AREpublicadeIpanemadacidademaravilhosa.pdf](http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1330344606_ARQUIVO_TextoANPUH-RIO2012-AREpublicadeIpanemadacidademaravilhosa.pdf)

Del Rio, Vicente, y William Siembieda (eds.). (2009). *Contemporary Urbanism in Brazil: Beyond Brasília*. Gainesville: University Press of Florida.

Dias Duarte, Luis F. (2000). Person and Psychologization in Brazil: A Study of Moral Regulation. *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (2), 142-71.

Diaz Quiñones, Arcadio. (2000). *El arte de bregar*. Río Piedras: Editorial Huracán.

- Dimova, Nevena. (2010). Changing Models of Parenting in Contemporary Urban Families in Bulgaria. *Anthropology of East Europe Review*, 28 (1), 98-118.
- Dinzey-Flores, Zaire. (5-8 de octubre 2006). Between White Privilege and Black Disadvantage: The Moving Binaries of Racial Inequality in Puerto Rico. Presentado en la *Prsa. Conference*, Cornell University, Ithaca, Nueva York.
- Dinzey-Flores, Zaire. (2013). *Locked In, Locked Out: Gated Communities in a Puerto Rican City*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dinzey-Flores, Zaire. (2017). Spatially Polarized Landscapes and a New Approach to Urban Inequality. *Latin American Research Review*, 52 (2), 241-52.
- Domingues, Edson Paulo, y Kênia Barreiro de Souza. (2012). The Welfare Impacts of Changes in the Brazilian Domestic Work Market. Brasilia: International Policy Centre for Inclusive Growth. <http://www.ipc-undp.org/pub/IPCWorkingPaper96.pdf>
- Donghi, Tulio H. (1993). *The Contemporary History of Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Duany, Jorge. (1995). *Los cubanos en Puerto Rico: Economía étnica e identidad cultural*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Duany, Jorge. (2005). Dominican Migration to Puerto Rico. *Centro Journal*, 17 (1), 242-69.
- Dunker, Christian I. L. (2008). Psychology and Psychoanalysis in Brazil: From Cultural Syncretism to the Collapse of Liberal Individualism. *Theory and Psychology*, 18 (2), 223-36.
- Edmonds, Alexander. (2010). *Pretty Modern: Beauty, Sex, and Plastic Surgery in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Ehrenreich, Barbara, y Hochschild, Arlie (2003). *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Nueva York: Holt.
- Elias, Norbert. (1994). *The Civilizing Process*. [Traducido del alemán (1939 / 1969) por Lilienthal, M.]. Oxford: Blackwell.

- Elias, Norbert. (1997). Towards a Theory of Social Processes. *British Journal of Sociology*, 48 (3), 355-83.
- Facchinetti, Cristiana, y Dias de Castro, Rafael. (2015). The Historiography of Psychoanalysis in Brazil: The Case of Rio de Janeiro. *Dynamis*, 35 (1), 13-34.
- Faircloth, Charlotte, Hoffman, Diane M., y Layne, Linda L. (eds.). (2013). *Parenting in Global Perspectives: Negotiating Ideologies of Kinship, Self, and Politics*. Londres: Routledge.
- Fernandes, Florestan (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. San Pablo: Ática.
- Ferré, Rosario. (1996). *The House in the Lagoon*. Londres: Abacus.
- Figuroa, A. (10 de octubre 2018). Condado toma las riendas de su seguridad. *El Nuevo Día*.
- Filho, André (1934). *Cidade maravilhosa*. [Musical editor: H. Machado]. Londres: Decca Records.
- Filho, G. C. (1982). Instituição Psicanalítica no Rio de Janeiro. *Crise na psicanálise* [Tesis de conferencial], editado por G. C. Filho, 118-40. Río de Janeiro: Graal.
- Fortuño Bernier, F. (2016). Fighting Puerto Rico's Federal Coup. *Jacobin*, 13 de septiembre.
- Foucault, Michel. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Traducido por A. Sheridan. Nueva York: Vintage.
- Frank, Zephyr. (2001). Families and Oligarchic Politics on the Brazilian Frontier: Mato Grosso, 1889-1937. *Latin American Research Review*, 36 (1), 49-74.
- Frank, Zephyr L. (2004). *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Freeman, Carla. (2014). *Entrepreneurial Selves: Neoliberal Respectability and the Making of a Caribbean Middle Class*. Durham: Duke University Press.
- Freeman, James. (2008). Great, Good, and Divided: The Politics of Public Space in Rio de Janeiro. *Journal of Urban Affairs*, 30 (5), 529-556.

- Freitas, Lia B., Shelton, Terri, y Tudge, Jonathan. (2008). Conceptions of US and Brazilian Early Childhood Care and Education: A Historical and Comparative Analysis. *International Journal of Behavioral Development*, 32 (2), 161-170.
- Freyre, Gilberto. (1933). *Casa-Grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Vol. 1. Río de Janeiro: J. Olympio.
- Galbraith, John K. (1958). *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin.
- Galinha, Iolanda, y Pais Ribeiro. (2005). História e evolução do conceito de bem-estar subjetivo. *Psicologia, Saúde and Doenças*, 6 (2), 203-221.
- Galliher, John. (1980). Social Scientists' Ethical Responsibilities to Superordinates: Looking upward Meekly. *Social Problems*, 27 (3), 298-308.
- Garotinho, Anthony. (1998). Uma política de segurança para o Rio de Janeiro. *Arché*, 7 (19), 139-157.
- Gaztambide-Fernández, Rubén A. (2009). *The Best of the Best: Becoming Elite at an American Boarding School*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gaztambide-Fernández, Rubén A. (2015). Elite Entanglements and the Demand for a Radically Un/Ethical Position: The Case of Wienie Night. *International Journal of Qualitative Studies in Education (iqse)*, 8 (9), 1129-1147.
- Gaztambide-Fernandez, Rubén, y Howard, Adam. (2012). Access, Status, and Representation: Some Reflections from Two Ethnographic Studies of Elite Schools. *Anthropology and Education Quarterly*, 43 (3), 289-305.
- Gesler, Wilbert M. (1993). Therapeutic Landscapes: Theory and a Case Study of Epidaurus, Greece. *Environment and Planning D: Society and Space*, 11 (2), 171-189.
- Gessaghi, Victoria. (2010). Trayectorias educativas y clase Alta: Etnografía de una relación. [Disertación doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Giddens, Anthony. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Gindre, Gustavo. (2015). Os protestos de domingo e a estratégia da Globo. *Carta Capital*, 17 de agosto. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/os-protestos-de-domingo-e-a-estrategia-da-globo-3832.html>.



- Go, Julian. (2008). *American Empire and the Politics of Meaning: Elite Political Cultures in the Philippines and Puerto Rico during US Colonialism*. Durham: Duke University Press.
- Godfrey, Brian J. (1991). Modernizing the Brazilian City. *Geographical Review*, 81 (1), 18-34.
- Godfrey, Brian J., y Arguinzoni. Olivia M. (2012). Regulating Public Space on the Beachfronts of Rio de Janeiro. *Geographical Review*, 102 (1), 17-34.
- Godreau, Isar P. (2000). La semántica fugitiva: "Raza," color y vida cotidiana en Puerto Rico. *Revista de Ciencias Sociales*, 9, 52-57.
- Godreau, Isar P. (2015). *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and US Colonialism in Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goldstein, Donna. (2013). *Laughter out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley: University of California Press.
- Gomes, Ana Cristina, y Vicente del Rio. (1998). A outra urbanidade: A construção da cidade pós moderna e o caso da Barra da Tijuca. En Vicente del Rio (ed.), *Arquitectura: Pesquisa y projeto* (pp. 101-120). Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Gomes, Pedro. (1 de marzo 1953). Dois mundos opostos do Rio. *O Cruzeiro*.
- Gómez Espino, Juan Miguel. (2012). El grupo focal y el uso de viñetas en la investigación con niños. *Empiria: Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 24, 46-65.
- Gottinaux, Pierre. (3 de diciembre 2016). Puerto Rico's Neocolonial Debt. *Cadtm*. <http://www.cadtm.org/Puerto-Rico-s-Neocolonial-Debt>
- Graham, Carol, y Andrew Felton. (2006). Inequality and Happiness: Insights from Latin America. *Journal of Economic Inequality*, 4 (1), 1569-1721.
- Grand Condado Vanderbilt. (2009). San Juan: State Historic Preservation Office, US Department of the Interior. <http://www.agencias.pr.gov/oech/oech/Documents/Propiedades%20en%20el%20Registro%20Nacional/San%20Juan/Hotel%20Condado%20Vanderbilt.pdf>

- Greenwald, Glenn, Andrew Fishman, y David Miranda. (18 de marzo 2016). "We Are Repulsed by This Government": Brazil's Wealthy Are Fleeing the Country. *Intercept*.
- Grewal, Inderpal. (2017). *Saving the Security State: Exceptional Citizens in Twenty-First-Century America*. Durham: Duke University Press.
- Grusec, Joan E. (2011). Socialization Processes in the Family: Social and Emotional Development. *Annual Review of Psychology*, 62, 243-269.
- Guerreiro Ramos, A. (1957). Patologia social do "branco" brasileiro. En *Introdução crítica à sociologia brasileira* (pp. 215-240). Río de Janeiro: Editorial Andes Limit.
- Guimarães, Cleo, y Isabela Bastos. (15 de noviembre 2013). Mães usam paus de barraca para proteger os filhos de princípio de arrastão em Ipanema. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/rio/maes-usam-paus-de-barraca-para-protoger-os-filhos-de-principio-de-arrastao-em-ipanema-10792377>
- Hadot, Pierre. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Hall, Stuart. (1996). Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance. En Houston A. Baker Jr., Manthia Diawara, y Ruth H. Lindborg (eds.), *Black British Cultural Studies: A Reader* (pp. 16-60). Chicago: University of Chicago Press.
- Haller, Dietes, y Cris. Shore (eds.). (2005). *Corruption: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Hardt, Michael. (1999). Affective Labor. *boundary 2*, 26 (2), 89-100.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin.
- Hays, Sharon. (1996). *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven: Yale University Press.
- Heiman, Rachel, Carla Freeman, y Mark Liechty (eds.). (2012). *The Global Middle Classes: Theorizing through Ethnography*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

- Herzog, Lawrence. (2012). Barra da Tijuca: The Political Economy of a Global Suburb in Rio de Janeiro. *Latin American Perspectives*, 40 (2), 118-134.
- Hewitt, John P. (1998). *The Myth of Self-Esteem: Finding Happiness and Solving Problems in America*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Hochschild, Arlie. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 86 (3), 551-575.
- Hochschild, Arlie R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Arlie R. (2016). *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. Nueva York: New Press.
- Hoetink, Harry. (1967). *Caribbean Race Relations*. Londres: Oxford University Press.
- Hoffman, Diana. (2013). Power Struggles: The Paradoxes of Emotion and Control among Child-Centered Mothers in Privileged America. En Charlotte Faircloth, Diane Hoffman, y Linda Layne (eds.), *Parenting in Global Perspective* (pp. 229-243). Nueva York: Routledge.
- Hordge-Freeman, Elizabeth. (2015). *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*. Austin: University of Texas Press.
- Howard, Adam. (2010). Stepping Outside Class: Affluent Students Resisting Privilege. En A. Howard y R. Gaztambide-Fernández (eds.), *Educating Elites: Class Privilege and Educational Advantage* (pp. 79-95). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Howard, Adam. (2013). Negotiating Privilege through Social Justice Efforts. En C. Maxwell y P. Aggleton (eds.), *Privilege, Agency and Affect: Understanding the Production and Effects of Action* (pp. 185-201). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Hsu, Funie. (2015). The Coloniality of Neoliberal English: The Enduring Structures of American Colonial English Instruction in the Philippines and Puerto Rico. *L2 Journal*, 7 (3), 123-145.
- Hughes, Christina. (2007). The Equality of Social Envy. *Sociology*, 41 (2), 347-363.

- Huguenin, Fernanda Pacheco da Silva. (2011). *As praias de Ipanema: Liminalidade e proximidade a Beira Mar* [Disertación doctoral]. Universidade de Brasília.
- Illouz, Eva. (2007). *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Illouz, Eva. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2011). *Censo demográfico 2010*. Río de Janeiro: IBGE. <http://www.censo2010.ibge.gov.br>
- Instituto de Estadísticas de Puerto Rico. (2017). *Informe sobre desarrollo humano: Puerto Rico 2016*. San Juan: Instituto de Estadísticas de Puerto Rico. [https://estadisticas.pr/en/Informe\\_Desarrollo\\_Humano](https://estadisticas.pr/en/Informe_Desarrollo_Humano)
- International Labour Organization. (2010). *World of Work Report*. Geneva: International Institute for Labour Studies.
- Ipanema, 110 anos na vanguarda. (22 de abril 2004). *Caderno Zona Sul, O Globo*.
- Jackson, John L. (2010). On Ethnographic Sincerity. *Current Anthropology*, 51 (2), 279-289.
- Jensen, Tracey. (2010). Warmth and Wealth: Re-imagining Social Class in Taxonomies of Good Parenting. *Studies in the Maternal*, 2 (1), 1-13.
- Jensen, Tracey, y Imogen Tyler. (2012). Austerity Parenting: New Economies of Parent-Citizenship. *Studies in the Maternal*, 4 (2). <http://doi.org/10.16995/sim.34>.
- Karam, John Tofik. (2008). *Another Arabesque: Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- Karsten, Lia. (2002). Mapping Childhood in Amsterdam: The Spatial and Social Construction of Children's Domains in the City. *Journal of Economic and Social Geography*, 93 (3), 231-241.
- Keefe, Susan E., Padilla, Amado M., y Carlos, Manuel L. (1979). The Mexican-American Extended Family as an Emotional Support System. *Human Organization*, 38 (2), 144-152.

Khan, Shamus. (2012a). *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul's School*. Princeton: Princeton University Press.

Khan, Shamus. (2012b). The Sociology of Elites. *Annual Review of Sociology*, 38, 361-377.

Kleiner, Dmytri. (1 de febrero 2018). The Face Value of Bitcoin: Proof of Work and the Labour Theory of Value. *P2P Foundation*. <https://blog.p2pfoundation.net/face-value-bitcoin-proof-work-labour-theory-value/2018/02/01>.

Kogan, Liuba. (2009). Regias y conservadores: Mujeres y hombres de clase alta en la Lima de los noventa. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Kubota, Ryuko. (2014). The Multi/Plural Turn, Postcolonial Theory, and Neoliberal Multiculturalism: Complicities and Implications for Applied Linguistics. *Applied Linguistics*, 37 (4), 474-494.

Lacan, Jacques. (1997). *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60: The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*. Edited by Jacques-Alain Miller. Nueva York: Norton.

Lamont, Michèle. (1992). *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*. Chicago: University of Chicago Press.

Lareau, Annette. (2002). Invisible Inequality: Social Class and Childrearing in Black Families and White Families. *American Sociological Review*, 67 (5), 747-776.

La Rosa, Thais. (2013). *Cultural Behavior in Post-Urbanized Brazil: The Cordial Man and Intrafamiliar Conflict*. Portland: Portland State University.

Laureano, Javier E. (2016). *San Juan Gay: Conquista de un espacio urbano de 1948 a 1991*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Lawler, Stephanie. (2005). Disgusted Subjects: The Making of Middle-class Identities. *Sociological Review*, 53 (3), 429-446.

Lee, Ellie, Bristow, Jennie, Faircloth, Charlotte, y Macvarish, Jan (eds.). (2014). *Parenting Culture Studies*. Londres: Palgrave Macmillan.

Lees, Loretta. (2008). Gentrification and Social Mixing: Towards an Inclusive Urban Renaissance? *Urban Studies*, 45 (12), 2449-2470.

Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

- Lefebvre, Henri. (2014). *Toward an Architecture of Enjoyment*. Edited by Lukasz Stanek. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lesser, Jeffrey. (1996). (Re)Creating Ethnicity: Middle Eastern Immigration to Brazil. *Americas*, 53 (1), 45-65.
- Levy, Teresita. (2014). *Puerto Ricans in the Empire: Tobacco Growers and US Colonialism*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lewis, Oscar. (1966). *The Culture of Poverty*. Nueva York: Scientific America.
- Lispector, Clarice. (1978). *Um sopro de vida*. Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- Llaneras, Kiko. (25 de octubre 2018). Bolsonaro arrasa en ciudades blancas y ricas: Un mapa del voto en 5 500 municipios. *El País*. [https://elpais.com/internacional/2018/10/23/actualidad/1540291997\\_116759.html](https://elpais.com/internacional/2018/10/23/actualidad/1540291997_116759.html).
- Long, Heather. (21 de febrero 2016). There's a Big Sale on Puerto Rican Homes. *CNN Money*.
- Lund, Joshua. (2012). *The Mestizo State: Reading Race in Modern Mexico*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mahler, Jonathan, y Confessore, Nicholas. (20 de diciembre 2015). Inside the Billion-Dollar Battle for Puerto Rico's Future. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2015/12/20/us/politics/puerto-rico-money-debt.html>.
- Maia, Suzana. (2012). *Transnational Desires: Brazilian Erotic Dancers in New York*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Majhanovich, Suzanne. (2013). English as a Tool of Neo-Colonialism and Globalization in Asian Contexts. En Yvonne Hébert y Ali Abdi (eds.), *Critical Perspectives on International Education* (pp. 249-261). Rotterdam: Sense.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2010). The Time and Space of Race: Reflections on David Theo Goldberg's Interrelational and Comparative Methodology. *Patterns of Prejudice*, 44 (1), 77-88.
- Marano, Hara Estroff. (2008). *A Nation of Wimps: The High Cost of Invasive Parenting*. Nueva York: Broadway Books.
- Marcus, George. (1992). *Lives in Trust: The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth-Century America*. Boulder: Westview Press.

Marteleteo, Leticia, y Andrade, Fernando. (2013). The Educational Achievement of Brazilian Adolescents: Cultural Capital and the Interaction between Families and Schools. *Sociology of Education*, 87 (1), 16-35.

Martín-Baró, Ignacio, Aron, Adrienne, y Corne, Shawn. (1994). *Writings for a Liberation Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

Mathieu, N.-C. (1990). When Yielding Is Not Consenting: Material and Psychic Determinants of Women's Dominated Consciousness and Some of Their Interpretations in Ethnology (Part II). *Feminist Issues*, 10 (1), 51-90.

Maxwell, Claire, y Aggleton, Peter (eds.). (2013). *Privilege, Agency and Affect*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Maxell, Claire, y Aggleton, Peter (eds.). (2016). *Elite Education: International Perspectives*. Nueva York: Routledge.

Mayer, John D., Peter Salovey y David Caruso. (2000). Models of Emotional Intelligence. En Robert J. Sternberg (ed.), *Handbook of Intelligence* (pp. 396-420). Cambridge: Cambridge University Press.

McGee, Micki. (2012). From Makeover Media to Remaking Culture: Four Directions for the Critical Study of Self-Help Culture. *Sociology Compass*, 6 (9), 685-693.

McIntosh, Janet. (27-29 de junio 2013). Structural Oblivion and Perspectivism: Land and Belonging among Contemporary White Kenyans [artículo]. *African Dynamics in a Multipolar World: 5th European Conference on African Studies*, Lisboa, Portugal.

Medina, Francisco A. (2016). The Promise of Colonialism in Puerto Rico: Decolonization in Unsettling Times. [Artículo no publicado]. CUNY Graduate Center.

Mendez, Fernando, y Micha Germann. (2018). Contested Sovereignty: Mapping Referendums on Sovereignty over Time and Space. *British Journal of Political Science*, 48 (1), 141-165.

Merleau-Ponty, Maurice. (2004). *Maurice Merleau-Ponty: Basic Writings* [editado por Thomas Baldwin]. Londres: Routledge.

Millán Pabón, Carmen. (30 de octubre 2004). Inicia la primera fase del Parque Laguna del Condado. *El Nuevo Día*.

Mills, C. Wright. (1956). *The Power Elite*. Nueva York: Oxford University Press.

Minayo, Maria Cecília de Souza. (16 de noviembre 2013). Policiais não são máquinas de segurança: São homens e mulheres que, como nós, sofrem, amam, desejam, têm medo, mas arriscam sua vida para nos proteger. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/opiniaopoliciais-nao-sao-maquinas-de-seguranca-10785971>

Mische, Ann. (4 de noviembre 2018). Protest, Anti-Partisanship, and the Trajectory of Democratic Crisis in Brazil. *Mobilizing*. <https://mobilizingideas.wordpress.com/2018/10/24/special-featured-essay-protest-anti-partisanship-and-the-trajectory-of-democratic-crisis-in-brazil/>

Moore, Sally Falk. (2005). Comparison. Possible and Impossible. *Annual Review of Anthropology*, 34 (1), 1-11.

Mora Pérez, Némesis. (10 de junio 2015). *Puerto Rico entre los países de mayor desigualdad social en el mundo. Puerto Rico Te Quiero*. <http://puertoricotequiero.com/puerto-rico-entre-los-paises-de-mayor-desigualdad-social-en-el-mundo/>

Morawski, Erica N. (2014). *Designing Destinations: Hotel Architecture, Urbanism, and American Tourism in Puerto Rico and Cuba*. [Disertación doctoral]. University of Illinois at Chicago.

Moreira-Almeida, Alexander, y Joan Koss-Chioino. (2009). *Recognition and Treatment of Psychotic Symptoms: Spiritists Compared to Mental Health Professionals in Brazil and Puerto Rico*. *Psychiatrist*, 72 (3), 268-83.

Mori, Natalia, Joaze Bernardino-Costa, y Soraya Fleischer (eds.). (2011). *Tensões e experiências: Um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador*. Brasília: CFEMEA.

Morrison, Toni. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.

Motta, Roberto. (14 de noviembre 2013). *Insegurança pública Brasileira: O debate inexistente*. Instituto Liberal. <http://institutoliberal.org.br/blog/?p=8476>



- Munem, Bahia M. (2014). *Expulsions and Receptions: Palestinian Iraq War Refugees in the Brazilian Nation-State*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Nader, Laura. (1974). *Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up*. En *Reinventing Anthropology*, editado por Dell Hymes, 284-311. Nueva York: Vintage Books.
- Nash, J. C. (2008). *Re-Thinking Intersectionality*. *Feminist Review*, 89 (1), 1-15.
- Neate, Rupert. (14 de febrero 2016). *Puerto Rico Woos US Investors with Huge Tax Breaks as Locals Fund Debt Crisis*. *Guardian* (Londres).
- Nelson, Margaret K. (1990). *Negotiated Care: The Experience of Family Day Care Providers*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Nelson, Margaret K. (2006). *Single Mothers 'Do' Family*. *Journal of Marriage and Family*, 68 (4), 781-95.
- Newkirk, Vann, II. (10 de junio 2016). *Puerto Rico Belongs to Congress*. *Atlantic*.
- Norvell, John M. (2002). A branca desconfortável das camadas médias brasileiras. En Yvonne Maggie y Claudia B. Rezende (eds.), *Raça como retórica: A construção da diferença* (pp. 245-68). Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- O'Donnell, Julia. (2013). *A invenção de Copacabana: Culturas urbanas e estilos de vida no Rio de Janeiro (1890-1940)*. Río de Janeiro: Zahar.
- O'Dougherty, Maureen. (2002). *Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Daily Life In Brazil*. Durham: Duke University Press.
- Owensby, Brian P. (1999). *Intimate Ironies: Modernity and the Making of Middle-Class Lives in Brazil*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Pacheco, Istra. (14 de mayo 2016). *Puerto Rico es uno de los cinco países con más desigualdad social*. *Primera Hora*.
- Pahl, Ray. (2002). *Towards a More Significant Sociology of Friendship*. *European Journal of Sociology*, 43 (3), 410-23.
- Pahnke, Anthony. (2017). *The Brazilian Crisis*. *Monthly Review*.

- Pandian, Anand. (2010). Interior Horizons: An Ethical Space of Selfhood in South India. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 64-83.
- Patroa de foto polêmica em manifestação faz desabafo: “Caso ela queira, irá novamente”. (15 de marzo 2016). *Extra* (Rio de Janeiro). <http://extra.globo.com/noticias/rio/patroa-de-foto-polemica-em-manifestacao-faz-desabafo-caso-ela-queira-ira-novamente-18880130.html>
- Peixoto, Clarice, y Françoise Clavairolle. (2005). *Envelhecimento, políticas sociais e novas tecnologias*. Río de Janeiro: FGV.
- Piller, Ingrid, y Jinhyun Cho. (2013). Neoliberalism as Language Policy. *Language in Society*, 42 (1), 23-44.
- Pinçon, Michel, y Monique Pinçon-Charlot. (2007). *Les ghettos du Gotha: Comment la bourgeoisie défend ses espaces*. París: Le Seuil.
- Pinho, Patricia de Santana. (2009). White but Not Quite: Tones and Overtones of Whiteness in Brazil. *Small Axe*, 13 (2), 39-56.
- Pinho, Patricia de Santana. (2015). The Dirty Body that Cleans: Representations of Domestic Workers in Brazilian Common Sense. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 13 (1), 103-28.
- Pinho, Patricia de Santana, y Silva, Elisabeth. (2010). *Domestic Workers in Brazil: Legacies and Horizons*. *Latin American Research Review*, 45 (2), 90-113.
- Pires, José Herculano. (1984). *Mediunidade: Vida e comunicação*. San Pablo: Edicel.
- Piza, E. (2000). Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. En Antonio Guimarães y Lynn Huntley (eds.), *Tirando a máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (pp. 97-126). San Pablo: Paz e Terra.
- Prada, Paulo. (2016). White Male Cabinet Raises Fears of Backsliding in Diverse Brazil. *Reuters*. Acceso el 16 de mayo de 2016. <https://www.reuters.com/article/us-brazil-politics-diversity/white-male-cabinet-raises-fears-of-backsliding-in-diverse-brazil-idUSKCN0Y71KH>.
- Prado, Caio, Jr. (1994). *Formação do Brasil contemporâneo*. San Pablo: Editora Brasiliense.

Prandi, Reginaldo. (1996). Perto da magia, longe da politica. En *A realidade social das religiões no Brasil*, editado por Antônio Pierucci y Reginaldo Prandi, 93-105. San Pablo: usp/Hucitec.

Preuss, Miriam R. G. (1990). Emprego doméstico: Um lugar de conflito. *Cadernos do ceas*, 128, 41-45.

Pugh, Allison J. (2009). *Longing and Belonging: Parents, Children, and Consumer Culture*. Berkeley: University of California Press.

Qayum, Seemin, y Ray, Raka. (2003). Grappling with Modernity: India's Respectable Classes and the Culture of Domestic Servitude. *Ethnography*, 4 (4), 520-55.

Quiñones-Pérez, Argeo T., y Seda-Irizarry, Ian J. (2016). Wealth Extraction, Governmental Servitude, and Social Disintegration in Colonial Puerto Rico. *New Politics*, 16 (2), 91-98.

Ramos-Zayas, Ana. (2003). *National Performances: Class, Race, and Space in Puerto Rican Chicago*. Chicago: University of Chicago Press.

Ramos-Zayas, Ana. (2004). Delinquent Citizenship, National Performance: Racialization, Surveillance, and the Politics of 'Worthiness' in Puerto Rican Chicago. *Journal of Latino Studies*, 2, 26-44.

Ramos-Zayas, Ana. (2012). *Street Therapists: Affect, Race, and Neoliberal Personhood in Latino Newark*. Chicago: University of Chicago Press.

Ribeiro, Luiz C. (1998). *Dos cortiços aos condomínios fechados: As formas de produção da moradia no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Ribeiro Corossacz, Valeria. (2014). Cor, classe, gênero: Aprendizado sexual e relações de domínio. *Revista Estudos Feministas*, 22 (2), 521-42.

Ribeiro Corossacz, Valeria. (2015). Whiteness, Maleness, and Power: A Study in Rio de Janeiro. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10 (2), 157-79.

Ribeiro Corossacz, Valeria. (2018). *White Middle-Class Men in Rio de Janeiro: The Making of a Dominant Subject*. Lanham: Lexington Books.

Robinson, Andy. (2016). Brazil's New Government Shows Its Colors: All-White, All-Male, Ultraconservative. *The Nation*. <https://www.thenation.com/article>

- Rocha, Cristina. (2006). *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rockman, Roberto. (12 de noviembre 2014). Como a ascensão da classe C causou uma revolução social. *Carta Capital*.
- Rodríguez-Silva, Ileana. (2004). A Conspiracy of Silence: Blackness, Class and Nation in Post-Emancipation Puerto Rico, 1850-1920. [Disertación doctoral]. University of Wisconsin, Madison.
- Rodriguez Valle, Marisol. (2005). *A província da ousadia: Representações sociais sobre Ipanema*. Río de Janeiro: UFRJ / PPGSA.
- Rogler, Charles. (1944). The Role of Semantics in the Study of Race Distance in Puerto Rico. *Social Forces*, 22, 448-53.
- Romero, Mary. (2011). *The Maid's Daughter: Living inside and outside the American Dream*. Nueva York: University Press.
- Rose, Nikolas. (1996a). Identity, Genealogy, History. En *Questions of Cultural identity*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay, 128-50. Londres: Sage.
- Rose, Nikolas. (1996b). *Inventing Ourselves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenfeld, Alvin, y Nicole Wise. (2010). *The Over-Scheduled Child: Avoiding the Hyper-Parenting Trap*. Nueva York: St. Martin's Griffin.
- Roth-Gordon, Jennifer. (2017). *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*. Berkeley: University of California Press.
- Rouse, Carolyn. (2004). "If She's a Vegetable, We'll Be Her Garden": Embodiment, Transcendence, and Citations of Competing Metaphors in the Case of a Dying Child. *American Ethnologist*, 31 (4), 514-29.
- Saad Filho, Alfredo. (2016). Salários e exploração na teoria marxista do valor. *Economia e Sociedade*, 10 (1), 27-42.
- Safa, Helen I. (1974). *The Urban Poor of Puerto Rico: A Study in Development and Inequality*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Salas, Gonzalo (ed.). (2014). *Historias de la psicología en América del Sur: Diálogos y perspectivas*. La Serena: Nueva Mirada.

- Salvatore, Ricardo. (2016). *Disciplinary Conquest: US Scholars in South America, 1900-1945*. Durham: Duke University Press.
- Santiago, Yaritza. (18 de agosto 2000). A revitalizar la calidad de vida del Condado. *Nuevo Día*.
- Saunders, Peter. (1985). Space, the City and Urban Sociology. En *Social Relations and Spatial Structures*, editado por Derek Gregory y John Urry, 67-89. Basingstoke: Macmillan.
- Sayer, Andrew. (2005). *The Moral Significance of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seda-Bonilla, Eduardo. (1968). Dos modelos de relaciones raciales: Estados Unidos y América Latina. *Revista de Ciencias Sociales*, 4, 569-97.
- Semán, Pablo Federico, y Nicolás Viotti. (2015). El paraíso está dentro de nosotros: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva sociedad*, 260, 81-94.
- Sereno, Renzo. (1947). Cryptomelanism: A Study of Color Relations and Personal Insecurity in Puerto Rico. *Psychiatry*, 10, 260-72.
- Serrano, Isabela de Almeida. (1945). *Minha casa*. Río de Janeiro: Vozes.
- Sgarioni, Mariana. (6 de marzo 2014). A criança terceirizada: As confissões das babás. *N Magazine: Para a Nova Geração de Pais*.
- Sharma, Aradhana, y Gupta Akhil (eds.). (2006). *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell.
- Sheriff, Robin. (2001). *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sherman, Rachel. (2017a). Conflicted Cultivation: Parenting, Privilege, and Moral Worth in Wealthy New York Families. *American Journal of Cultural Sociology*, 5 (1-2), 1-33.
- Sherman, Rachel. (2017b). *Uneasy Street: The Anxieties of Affluence*. Princeton: Princeton University Press.
- Silva, Luiz Inácio da. (2018). US Doesn't Want a Strong and Independent Brazil Backing Latin America. *RTQuestion More*, 31 de marzo. <https://www.rt.com/news/422861-brazil-lula-latin-america-us/>

- Silveira, Liane. (2015). "Eu sou os olhos dela": As babás nas imagens, na praça ou uma etnografia do olhar. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 77, 95-111.
- Simonds, Wendy. (1992). *Women and Self-Help Culture: Reading between the Lines*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Skeggs, Beverley. (2004). *Class, Self, Culture*. New York: Routledge.
- Skidmore, Thomas. (1974). *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Londres: Oxford University Press.
- Sonntag, Selma K. (2003). *The Local Politics of Global English: Case Studies in Linguistic Globalization*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Souza, Jessé. (2017). *A elite do atraso: Da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra / LeYa.
- Sovik, L. (2010). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Sparrow, Bartholomew H. (2006). *The Insular Cases and the Emergence of American Empire*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Stack, Carol B. (1974). *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. Nueva York: Harper and Row.
- Steil, Carlos A. (ed.). (2006). *Cotas raciais na universidade: Um debate*. Porto Alegre: UFRGS Editora.
- Stoler, Ann Laura. (2006). Degrees of Imperial Sovereignty. *Public Culture*, 18 (1), 125-46.
- Strasser, Franz. (5 de mayo 2015). Puerto Rico's Population Swap: The Middle Class for Millionaires. *BBC News*. <http://www.bbc.com/news/magazine-32344131>
- Suárez Carrasquillo, Carlos A. (2011). Gated Communities and City Marketing: Recent Trends in Guaynabo, Puerto Rico. *Cities*, 28 (5), 444-51.
- Swartz, Lana. (2017). *Paid: Tales of Dongles, Checks, and Other Stuff*. Cambridge: MIT Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Janelle S. (2005). Surfacing the Body Interior. *Annual Review of Anthropology*, 34 (1), 741-56.

- Teixeira, Juliana M., Luiz S. Saraiva, y Alexandre P. Carrieri. (2015). Os lugares das empregadas domésticas. *Organizações e Sociedade*, 22 (72), 161-78.
- Telles, Edward. (2004). *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ticktin, Miriam. (2017). World without Innocence. *American Ethnologist*, 44 (4), 577-90.
- Tobin, Joseph. (1995). The Irony of Self-Expression. *American Journal of Education*, 103 (3), 233-58.
- Tolosa, Hamilton. (1996). Rio de Janeiro: Urban Expansion and Structural Change. In Alan Gilbert (ed.), *The Mega City in Latin America* (pp. 203-23). New York: United Nations University Press.
- Toro, Harold. (2008). Facing the Challenges. *ReVista*. <https://revista.drclas.harvard.edu/book/inequality-puerto-rico>
- Trouillot, Michel-Rolph. (2002). North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945. *South Atlantic Quarterly*, 101 (4), 839-58.
- Urciuoli, Bonnie. (1991). The Political Topography of Spanish and English: The View from a New York Puerto Rican Neighborhood. *American Ethnologist*, 18 (2), 295-310.
- Van den Berg, Marguerite. (2013). City Children and Genderfied Neighbourhoods: The New Generation as Urban Regeneration Strategy. *International Journal of Urban and Regional Research*, 37 (2), 523-36.
- Vargas-Ramos, Carlos. (2005). Black, Trigueño, White...? Shifting Racial Identification among Puerto Ricans. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 2 (2), 267-85.
- Vaz, Lilian E. (2002). *Modernidade e moradia: Habitação coletiva no Rio de Janeiro, séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Veblen, Thorstein. (1899). *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions*. New York: Macmillan.
- Velho, Gilberto. ([1978] 2013). *A utopia urbana: Um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Veltmeyer, Henry, James Petras, and Steve Vieux. (1997). *Neoliberalism and Class Conflict in Latin America: A Comparative Perspective on the Political Economy of Structural Adjustment*. London: Palgrave MacMillan.
- Wade, Peter. (2004). Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison. *Bulletin of Latin American Research*, 23 (3), 355-66.
- Walkerdine, Valerie. (2003). Reclassifying Upward Mobility: Femininity and the Neoliberal Subject. *Gender and Education*, 15 (3), 237-48.
- Walsh, Mary Williams. (22 de marzo 2016). Puerto Rico Fights for Chapter 9 Bankruptcy in Supreme Court. *New York Times*.
- Ware, Vron (ed.). (2004). *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- Watt, Paul. (2006). Respectability, Roughness and "Race": Neighbourhood Place Images and the Making of Working-Class Social Distinctions in London. *International Journal of Urban and Regional Research*, 30 (4), 776-97.
- Wee, Lionel. (2003). Linguistic Instrumentalism in Singapore. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 24, 211-24.
- Williams, Raymond. (1977). Structures of Feeling. In *Marxism and Literature* (pp. 128-35). Oxford: Oxford University Press.
- Windle, Joel, and Maria Alice Nogueira. (2015). The Role of Internationalisation in the Schooling of Brazilian Elites: Distinction between Two Class Fractions. *British Journal of Sociology of Education*, 36 (1), 174-92.
- Within 24 Hours, Brazil's Congress Rejects Then Approves Reduction of Age of Criminal Responsibility. (26 de agosto 2015). *Rio on Watch*.
- Wolff, Jennifer. (2016). Debtors' Island: How Puerto Rico Became a Hedge Fund Playground. *New Labor Forum*. <https://newlaborforum.cuny.edu/2016/03/29/debtors-island/>
- Wright, Erik Olin. (2015). *Understanding Class*. New York: Verso.
- Yanagisako, Sylvia J. (2002). *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Kirsty. (2013). Adult Friendships in the Facebook Era. *Webology*, 10 (1). <http://www.webology.org/2013/v10n1/a103.html>.





## Sobre la autora

Ana Ramos-Zayas es profesora y directora del Programa de Etnia, Raza y Migración con afiliación en el Departamento de Antropología de la Universidad de Yale. Entre sus libros se encuentran *National Performances: Class, Race, and Space in Puerto Rican Chicago* (2003), *Street Therapists: Race, Affect, and Neoliberal Personhood in Latino Newark* (2012) y *Parenting Empires: Class, Whiteness, and the Moral Economy of Privilege in Latin America* (2020).







Este libro, una etnografía realizada a lo largo de más de seis años, desarrolla una fuerte crítica a las prácticas contemporáneas de crianza de las élites latinoamericanas que, de forma intencional o no, consolidan la desigualdad y las jerarquías sociales a nivel nacional y global. Estas prácticas no son peculiaridades familiares o idiosincrasias benignas, sino transmutaciones del imperio y control estadounidenses y de alianzas ideológicas entre las élites a lo largo del hemisferio, que ahora buscan formas de control que tengan bases morales. Los privilegios y las desigualdades sociales y raciales se justifican en términos de una “buena crianza”; las luchas ideológicas contra la “corrupción” y la “crisis” adquieren legitimidad moral “en el nombre de (algunos) niños”; la “austeridad” en cuanto imperativo no solo nacional, sino también personal y del hogar, se fomenta como identidad aspiracional.

