

# Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos

modalidad virtual

ISSN 2525-0604

12, 13 y 14 de agosto, 2020.

**Y los sueños... ¿sueños son? Una reflexión antropológica sobre los sueños en el trabajo de campo.**

**Marina Liberatori**

**marinaliberatori@gmail.com**

**IDACOR-CONICET-UNC**

## **Introducción: el trabajo de campo a través de los años**

¿Cómo los sueños pueden convertirse en una herramienta metodológica para el trabajo de campo? ¿Cómo se relacionan los sueños con “ser afectados”<sup>1</sup> en el trabajo de campo? ¿Cómo se articulan las experiencias “sobrenaturales” experimentadas por el antropólogo con las de las personas con las que trabaja?

El trabajo de campo en La Tela<sup>2</sup> duró unos siete años entre idas y venidas. El período de mayor intensidad fue entre 2009 y 2012, en el que iba a la villa casi todos los días, asistía a eventos públicos como celebraciones del día del niño o reuniones vecinales, a veces me quedaba a dormir en casa de los vecinos con quienes había desarrollado lazos de confianza y amistad. También participé de eventos familiares como bautismos, fiestas de cumpleaños, velorios. Me reuní con grupos de jóvenes en las esquinas, los seguí en sus actividades diarias como limpiar

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante las palabras entrecomilladas se usarán para referir a categorías analíticas y para relativizar categorías y análisis propios. Asimismo las cursivas serán usadas para referir a categoría nativas y expresiones extraídas del trabajo de campo.

<sup>2</sup> Villa ubicada en la zona sur-oeste de la ciudad sobre la ruta 20 camino a la ciudad de Carlos Paz. Se caracteriza por sus construcciones precarias, la falta de servicios públicos y la ilegalidad de los terrenos ocupados. Desde el 2016 atraviesa un proceso de “urbanización” impulsado por el gobierno provincial por lo que ha adquirido algunas mejoras edilicias tales como, trazado de calles, alumbrado público y asfalto en las calles principales.

vidrios, hacer denuncias a la comisaría, a bailes de cuarteto<sup>3</sup>. Acompañé a familiares a hacer trámites en distintas instituciones públicas, a la morgue, los visité en la cárcel, entre otras actividades. En aquel tiempo estaba haciendo mi tesis de maestría en la cual trabajé sobre los sentidos sobre miedos y peligros que se construían en la villa. El interés principal era invertir el eje desde donde se estaba pensando al fenómeno de la inseguridad tan candente en la agenda pública nacional y también en Córdoba; cuyas políticas públicas recrudescidas estaban destinadas a robustecer el castigo. Desde esta mirada se tendía a asociar a la inseguridad con el delito y a este con las villas y barrios empobrecidos y sus pobladores. Como pude observar, la convergencia entre delito y pobreza es un fenómeno que produce sufrimiento en los vecinos de La Tela. Principalmente porque está atravesado de un “continuum de violencias” (Bourgois, 2010). Así, las privaciones tempranas de bienes materiales y económicos que incluso pueden venir desde generaciones precedentes y las dificultades para acceder a las expectativas que genera la sociedad de consumo son una constante en las vidas de las personas residentes de zonas periféricas de la ciudad (Merton, 2002; Míguez, 2008). La violencia simbólica producida por la imagen social que se configura sobre los villeros, vinculada con la suciedad, inmoralidad y delincuencia (Puex, 2003; Guber, 2007; Liberatori, 2015), la violencia institucional asociada con los hostigamientos policiales hacia los vecinos, principalmente hacia los jóvenes varones que son “sobrecriminalizados”, pueden devenir en detenciones arbitrarias en incluso la muerte (Bermúdez, 2012; Pita, 2015 y 2019; Font. Et al, 2015; Liberatori, 2019).

Pude analizar cómo, en La Tela, las violencias son afrontadas a partir de un mecanismo por el cual los vecinos se *hacen los malos* para hacerse respetar dentro y fuera de la villa. Es decir que usan la maldad como capital para obtener respeto, bienes materiales y volverse seductores para el sexo opuesto, entre otras cosas. De esta manera, en reiteradas oportunidades me explicaron que *para vivir en la villa tenés que hacerte un poco el malo para que no te agarren de gil*. A su vez, en esos años en que escribía la tesis de maestría construí una configuración *buenos/malos* a partir de categorías nativas que los vecinos utilizaban para diferenciarse entre sí. En general, quienes se consideraban dentro del primer grupo eran personas que *buscaban el bien colectivo de la villa, no se metían con nadie, iban a la escuela*, tenían trabajos o *changas*<sup>4</sup> formales; mientras que los señalados de malos tenían o habían tenido actividades económicas ilegales tales como *el choreo*, prostitución y la venta de droga. Estas prácticas eran moralmente

---

<sup>3</sup> Baile popular y tradicional de Córdoba al que acuden muchas de las personas con las que trabajé en villa La Tela.

<sup>4</sup> Categoría nativa que refiere a actividades laborales informales.

juzgadas como *malas* por los demás vecinos no sólo por lo que representan social y legalmente, sino además porque reactualizaban los prejuicios que recaen sobre las villas y sus residentes vinculándolos con el delito.

Cuando comencé a hacer trabajo de campo en villa La tela en el año 2009 para la tesis de maestría yo estaba demasiado preocupada y tal vez obnubilada con las cuestiones más “objetivas” y políticas de los miedos, vinculadas con la discriminación y las trayectorias delictivas como manera de *hacerse respetar* y de “resistir” un orden social dentro y fuera de la villa. Sin embargo, se me perdieron de vista las experiencias extraordinarias y espirituales de las personas con las que trabajé. En este sentido, antes de retomar el campo para pensar en la tesis de doctorado, revisando mis notas antiguas encontré que a menudo la gente me había hablado de *cosas raras* que les sucedían y que se relacionaban con los miedos. Desde apariciones fantasmagóricas, ruidos y sombras extrañas, visitas a curanderos por causa de enfermedades que los médicos no encontraban explicación, hasta rezos, promesas y oraciones a San La Muerte y otros santos de “moralidad ambigua” (Míguez, 2012). Si bien yo había trabajado, someramente, sobre cómo algunos jóvenes cultuaban a San La Muerte, nunca profundicé sobre ello. Aunque, como dije, sin percibirlo había tomado nota de aquello que me habían compartido. Guber (2013) reflexiona acerca de cómo es posible que el etnógrafo registre aquello que no espera encontrar, o que no está capacitado aún para ver. En este sentido, la tesis de doctorado se volvía una buena oportunidad para retomar y profundizar las discusiones acerca de la configuración *buenos/malos*, las cuestiones espirituales, las trayectorias delictivas y la vida cotidiana de las personas. También para reflexionar sobre cómo es que los antropólogos dejamos de lado ciertas cuestiones vinculadas con aquellas cosas extraordinarias e intangibles en nuestras investigaciones, a pesar de la importancia que tienen para las personas con las que trabajamos y también sobre el lugar en el cual nos posicionamos frente a esas experiencias de los “otros”.

Así fue como en 2015 comencé un nuevo trabajo de campo en La Tela en el cual tuve la posibilidad de conocer a nuevas personas a partir de los lazos y redes de relaciones sociales que ya había construido anteriormente y sin las cuales no hubiera podido llegar a conocer nada muy profundo acerca de la vida de las personas con las que trabajé. Entonces no fue difícil que “me abrieran las puertas” para conversar cuestiones sensibles referidas a sus trayectorias delictivas y al culto a santos de “moralidad dudosa” tales como San La Muerte y Pombagira. En este

sentido, los santos eran acusados de maldad por los vecinos que no les rendían culto. Yo misma fui advertida en varias ocasiones sobre la peligrosidad de trabajar con asuntos relacionados a esos cultos. Por otro lado, las nuevas personas con las que comenzaba a relacionarme *ya me habían visto pasar* desde hacía varios años aunque no hubiésemos tenido la oportunidad de relacionarnos directamente. Sabían que yo no era ni trabajadora social, ni psicóloga, ni policía encubierta, dudas que fueron disipándose durante los primeros tiempos del trabajo de campo.

### **Soñar con el santo: Entre la “objetividad” pretendida y las experiencias en el campo**

Me encontraba durmiendo en una habitación fría y con las paredes pintadas de un blanco gastado, había un espejo de gran tamaño que reflejaba una estatua de San la Muerte. Al día siguiente fui conducida por una chica de unos 20 años hacia un galpón donde me indicó que me estaba esperando él. Entré por una puerta de chapa verde intenso, aunque estaba medio despintada y vi una estatua del santo como de unos tres metros que irradiaba una luz blanca con tonalidades rojizas. Una vez solos me dijo con voz firme: *pedime algo*. Le respondí que no podía pedirle nada porque no quería entrar en ese juego de “obligaciones recíprocas” que tenía con las personas que le pedían cosas. *Pedime algo*, Insistió vehemente. Le pregunté entonces si le molestaba que investigara sobre sus devotos y me advirtió que tuviera cuidado de no intentar tener más poder que él. Le respondí: *nunca, porque yo tengo naturaleza humana y vos sos un santo*. Dicho esto me desperté abruptamente. Estaba un poco perturbada. Había sido un “sueño vivido”, de esos donde las emociones y las sensaciones son experimentadas como si fuesen reales. El sueño fue incluido en la tesis doctoral como una herramienta más de análisis. Entonces me preguntaba ¿Por qué incluir mi propia experiencia onírica cuando lo que importa es lo que las personas dicen, hacen, sienten y sueñan? Al respecto Tobón (2015) analiza cómo los sueños que tenemos los antropólogos pueden volverse un objeto etnográfico tan válido como el de las personas con las que trabajamos. Para este autor, los sueños integran parte de los procesos por medio de los cuales damos sentido al mundo “junto con nuestros interlocutores”. El estar “juntos” construyendo dicho mundo, a partir de las experiencias que compartimos se relaciona con aquello que Ingold (2012) propone como el principio de “juntariedad”. Este nos orienta para pensar al campo como esa maraña de relaciones o “devenires” que constituimos conjuntamente con las personas y las cosas y que a su vez nos constituyen. De esta manera, Ingold pone en duda el principio de “otredad” con el que se ha venido pensando la disciplina antropológica y afirma que: “Sólo porque somos compañeros de

viaje con los seres y las cosas es que podemos observarlos” (Ingold, 2012:20). Decidí tomar aquel sueño como un instrumento más de análisis y como un indicio de mi grado de involucramiento con el campo y con la investigación. A la semana siguiente me encontré con Gastón, un joven de unos 25 años con cuya familia comencé a relacionarme desde el inicio del trabajo de campo. Especialmente con Gastón, su cuñada y su hermano mayor Joaquín, yo tenía un estrecho lazo de amistad y compadrazgo ya que estos últimos me eligieron madrina de su primera hija. Luego cuando retomé el campo en el 2015, fue Gastón el que me iba guiando hacia las personas que tenían gruta o altares de santos de “moralidad ambigua” tales como San La Muerte y Pombagira porque podían movilizar tanto el bien, como el mal (Míguez, 2012). Estas personas eran allegados de Gastón y tenían en común haber tenido o tener actividades económicas ilegales. Es decir que en villa La Tela eran señalados como *malos*, como así también los santos que cultuaban. Por su parte estos se consideraban *buenos a pesar de sus actividades* ya que como me contaban tenían que robar o vender droga *para poder sostener a sus familias y no para satisfacer necesidades y gustos personales*. Por otro lado, los devotos consideraban que San La Muerte y Pombagira eran buenos, comprensivos y eficaces con los favores que les solicitaban.

*Yo al flaquito le puedo pedir que me venga un cliente si un día necesito para comer, entonces le prendo una velita y ahí nomás me tocan la puerta. En cambio a dios no le puedo pedir eso. El santito me conoce y sabe que yo soy buena aunque tenga mis actividades.* Me decía Sissy, una mujer de unos 50 años con la que había comenzando a relacionarme desde hacía pocos meses. Ese día, una mañana de julio de 2015 conversábamos en el patio de su casa mientras ella limpiaba cuidadosamente una gruta que había montado para San La Muerte.

A los pocos días de haber soñado me encontré con Gastón y le relaté mi sueño: *uh Mari, ya soñas con el santo, eso quiere decir que lo dejaste entrar, tené cuidado*, me advirtió. ¿Qué significaba haber dejado entrar al santo? ¿Qué consecuencias personales y académicas me traería haberlo dejado entrar? Desde el inicio de este trabajo Gastón me había pedido incansablemente que tuviera cuidado con San La Muerte porque era un santo *peligroso y poderoso*. Más allá del miedo que sentí ante tales consejos, intenté analizar cómo se relacionaba la entrada del santo a mi vida con el poder del mismo, puesto que, justamente, San La Muerte me había hablado de eso en el sueño, advirtiéndome que no podía tener más poder que él. También le conté a Sissy. Ella interpretó que: *el sueño quiere decir que te autorizó a*

*hacer este trabajo. Si él no te hubiera dejado, no podrías hacerlo.* San La Muerte me *autorizaba* a realizar el trabajo de campo y en este sentido estaba marcándome que tenía poder sobre mí para decidir qué podía yo hacer o no. Como fuera, me había tranquilizado que Sissy pensara que yo *estaba autorizada* por San la Muerte para trabajar. No sé si se debió a eso, pero a partir de allí la noté mucho más relajada conmigo, más “en confianza” para conversar sobre ese tema, como si el sueño me hubiera permitido entender “desde adentro” su relación con el santo. Es decir que yo *la chica buena que venía de la universidad* como tantas veces había sido rotulada por las personas con las que conversaba, estaba en igualdad de condiciones que Sissy ante San La Muerte. Así, cobraban sentido aquellas primeras palabras que ella me había dicho alguna vez acerca de que San La Muerte era *una santo que cualquiera podía tener, aun yo que era buena*. El santo me había dejado en claro que aunque yo viniera de la universidad e hiciera un trabajo con sus devotos, nunca podría tener “más poder que él”. Esto es que no podía tratar de entender las lógicas de las relaciones con las personas “desde afuera”, resguardada en ese lugar desde donde, muchas veces, nos paramos los antropólogos para “explicar racionalmente la razón o sin razón” de los otros (Goldman, 2006). San La Muerte estaba claramente rompiendo esas barreras que, sin darme cuenta, yo misma había construido con las personas quizás por miedo, o tal vez para no perder “la objetividad”.

Aquel sueño me permitió también analizar, desde otro lugar, las “experiencias extraordinarias” de las personas y comprender la importancia que éstas tienen en sus vidas. En relación con esto Goldman (2003 y 2006) problematiza la categoría “creencia”, desde la cual se han pensado estas cuestiones en la historia de la disciplina antropológica. Para el autor esta noción se construye desde la racionalidad del investigador a partir de la cual los “otros” con los que trabajamos tienen “apenas” creencias. Propone, en cambio, pensar en las “experiencias” a partir de las cuales un individuo se relaciona “com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo (Goldman, 2006:167) y a partir de las cuales las personas construyen saberes legítimos sobre el mundo. En este sentido “dejarnos afectar” por estas experiencias nos permite mirar las cosas desde un punto de vista más cercano al de las personas con las que trabajamos. Favret-Saada (2005), en estrecha relación con lo que vengo planteando, afirma que en general, desde la antropología, los autores han hecho caso omiso a la experiencia humana en el campo y que esto tiene vinculación con la gran distancia, con la “objetividad” pretendida que había entre los etnólogos y los nativos. La autora trabaja sobre hechicería y sostiene que en la literatura sobre el tema ha habido siempre una marcada distinción entre las personas que “creían” en brujería y

los antropólogos “racionales” que no se dejaban contaminar por su objeto. Por otra parte, la autora analiza cómo la temática de la hechicería ha sido subestimada y relacionada siempre con el “atraso y la ignorancia”. Relata su propia experiencia a partir de “haberse dejado afectar” por el campo, es decir por la hechicería. “O próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (Favret-Saada, 2005: 159). La autora se refiere a una comunicación que va más allá del lenguaje a través de la cual “dejarse afectar” no tiene que ver con la empatía relacionada con la distancia a través de la cual el antropólogo “representa” el mundo de los otros; sino que supone dejarse llevar por las percepciones y pensamientos de los nativos, asumiendo el riesgo de que se modifiquen así los propios. Como esboza Tello “no se puede conocer lo extraordinario sin ser afectado” (Tello, 2016:20). En ese sentido, el sueño me permitió empezar a acercarme a la complejidad de las relaciones que tejen los devotos con los santos y entidades. Más aún, en La Tela las relaciones cotidianas entre personas y santos estaban atravesadas por los sentidos sobre el bien y el mal que se construían en la villa y que estaban relacionados, a su vez, con cuestiones sociales y políticas relativas al delito y a la inseguridad.

#### **El sueño de Sissy: el inicio de una relación de amor y respeto.**

*Y yo antes no creía en él hasta que me pasó una vez estando en la cárcel que yo no me podía acordar de mi casa, o sea yo pensaba y no se me venía a la mente cómo era mi casa, no podía acordarme y me daba una angustia y ahí fue la primera vez que yo le pedí algo, le pedí que me diera una señal, le pedí que me demostrara que estaba a mi lado. Y vos sabes que esa misma noche en que yo le pido eso yo estuve en mi casa y te digo que estuve porque yo estuve acá, no fue un sueño (...) (Sissy, abril de 2015).*

La experiencia “extraordinaria” que relata Sissy está relacionada con el inicio de cómo comenzó a creer en San La Muerte. Su extensa estadía en la cárcel, la necesidad, relatada anteriormente, de regresar a su casa para poder cuidar de sus hijos y la angustia que le producía no acordarse de cómo era ésta, la predispusieron para pedirle al santo *una señal*, una prueba de su existencia. Así, Sissy pudo cumplir su anhelo de regresar a su casa. Aunque no lo experimentó físicamente debido a su condición de encierro, ella fue muy cuidadosa en su relato para explicarme que no se trató de un sueño, sino que ella *estuvo ahí*. La diferencia entre haber soñado y *haber estado* realmente es lo que dota de sentido el inicio de su devoción por el santo.

Es decir que esa experiencia sobrenatural le permitió empezar a relacionarse con él, comprender la eficacia del mismo y obtener una validación de la existencia del santo. En este sentido, Sissy me explicaba que se daba cuenta que aquello no había sido un sueño por la nitidez de la experiencia vivida en relación a “la realidad” espacial de su vivienda. Esto es, si ella no se acordaba de cómo era su casa, tampoco hubiera podido soñar con ella, o lo hubiera hecho con cierto grado de distorsión respecto de los lugares “reales” y de la distribución de los espacios. Por otra parte, Sissy propone una jerarquización respecto de las experiencias. Así, *haber estado* en su casa tiene más valor que haber soñado con su casa. A su vez, la jerarquía asignada a este tipo de experiencias está vinculada con el tipo de relación que una persona establece con los santos y entidades, pero también con los sentidos captados a través del cuerpo, implicados en este tipo de experiencias (Skartveit, 2009).

Podría decirse que Sissy comenzó desde ese día a creer en San La Muerte. Sin embargo, la categoría “creencia” deja afuera la fuerza extraordinaria de la relación de amor y cuidados que comenzó a construir Sissy con el santo. De esta manera, ella lo atiende a través de la gruta que le construyó en el patio de su casa. Es decir limpia la gruta, las estatuas que tiene del santo, le prende velas, le ofrenda objetos tales como whisky, pulseras de oro, comida, cigarrillos. Abre la puerta de la gruta para que le entre sol a las estatuas. Como me han explicado en varias ocasiones sus devotos, las grutas del santo deben permanecer tapadas por una cuestión de respeto; pero también porque otros vecinos le tienen miedo como es el caso de algunas grutas que se encuentran en el espacio público, fuera de las viviendas de sus devotos.

A su vez como me ha relatado Sissy, San La Muerte no sólo cumple los favores que le pide, sino que además la cuida cuando tiene crisis de depresión, la empoderó para aprender a defenderse de las golpizas de su marido por lo que ahora este la respeta. Además el santo le envía señales cuando anda la policía realizando allanamientos en la villa para que no la encuentren con la mercadería en su casa y vuelva a la cárcel. *Yo a él lo amo Marina, le tengo así como un amor de madre.* Me decía en alguna de las tantas veces que conversamos.

La relación de Sissy con San La Muerte es también una relación de respeto. En este sentido, Sissy me explicaba que, *vos lo que le prometes al santito se lo tenes que cumplir. Por ejemplo, a la virgen si vos le prometes ir caminando hasta algún lugar y después no podes cumplir, le prendes una velita y ya está. Pero a él no. Si vos le prometiste algo se lo tenes que cumplir y no demorarte porque si no te puede volver el mal. No es que él sea malo, lo que pasa es que el*



*santito se hace respetar.*

Todas las personas que entrevisté, devotas de San La Muerte, coincidían en que había que respetar al santo porque si no él castigaba ferozmente devolviendo el mal. En este sentido podía incluso cobrarse con la vida de algún ser querido. Por su parte los vecinos con los que conversé que no creían en el santo, me advertían tener sumo cuidado con no inmiscuirme mucho en esos asuntos porque el santo era como una especie de demonio y que ellos habían presenciado muchas veces como éste podía desplegar su maldad. Así le atribuían ruidos y sombras alrededor de las grutas, enfermedades de familiares e incluso desgracias tales como la cárcel o la muerte de quienes no les habían cumplido las promesas. Pude comprender entonces cómo el poder del santo radicaba justamente en esa posibilidad de devolver el mal. En ese sentido, fui advertida muchas veces de no pedirle nunca nada, porque una vez que se le realizaba el primer pedido, comenzaba la cadena interminable de favores y la relación de reciprocidad con el mismo.

#### **A modo de cierre: el santo a través de los sueños**

En este escrito intenté mostrar cómo es que los sueños que tenemos los etnógrafos sobre el trabajo de campo pueden tornarse un dato de la misma manera que los de las personas con las que trabajamos. Para ello es necesario atravesar las barreras de objetividad que hemos construido a lo largo de años de tradición antropológica (Favret-Saada, 2005; Goldman, 2006; Tobón, 2015). En cambio, poder comprendernos como partes indisociables de ese mundo que nos interesa conocer. Ingold (2012) pone en duda el concepto de “otredad” con el que los antropólogos hemos intentando encajar en la ciencia moderna. De esta manera, los otros eran esos lejanos a los que se podía analizar a partir de un método. Primero esa otredad tenía un sentido físico porque vivían en tierras exóticas y lejanas. Luego el objeto de estudio se tornó las propias ciudades y sin embargo, continuamos construyendo la lejanía en relación a lo simbólico (Boivin, Rosato y Arribas, 2007). Los otros se transformaron en los pobres, los indios, los queer, en fin en lo alternativo a lo legitimado socialmente como normal, bueno, correcto.

¿Pero qué implicancias metodológicas, personales y científicas tiene el principio de “juntariedad” que propone Ingold (2012)? Principalmente aceptar que los análisis que hacemos, las explicaciones que brindamos sobre el mundo son una construcción. Una construcción que nos atraviesa y de la que formamos parte, mal que nos pese. Considero que aceptar ese punto nos libera de tener que ser objetivos y nos acerca más a las personas con las que queremos

trabajar. Un acercamiento que significa un “devenir con ellos” en la construcción del mundo. Justamente podemos comprender algo más o menos en profundidad de ese universo porque somos partes, porque estamos atravesados por las relaciones sociales que vamos tejiendo en el campo a partir de las que nos es posible construir conocimiento (Guber, 2013 y 2014).

El santo se aparecía a través de los sueños para comenzar a relacionarse con sus devotos. También se me apareció en sueños advirtiéndome de su poder y poniendo en jaque la objetividad que pretendía sostener en mi trabajo. Así, para mis entrevistados al soñarlo *lo dejé entrar a mi vida*. San La Muerte *me autorizó* a realizar el trabajo de campo con sus devotos. No puedo saber qué hubiera sucedido si no hubiese soñado con él, pero si puedo afirmar que a partir de ese sueño pude comprender cómo el miedo y el respeto son partes de las relaciones sociales que el santo configura con sus devotos. Miedo porque saben, -supe y sentí a través del sueño- que San La Muerte se hace respetar y no duda en devolver el mal a quien incumple sus promesas. En mi caso no realicé ningún pedido ni promesa, pero si fui muy cuidadosa de tener **respeto etnográfico** hacia las vidas de mis entrevistados, de sus sentimientos, emociones y experiencias. A partir de ese sueño pude comprender “desde adentro” –porque el soñar fue una experiencia compartida con los devotos-una parte de las complejas relaciones que establecen las personas con el santo. Personas que a la vez son doblemente estigmatizadas en La Tela. Acusados de malos por sus vecinos por causa de sus actividades ilegales y socialmente vinculados con el mal de la inseguridad por vivir en una villa. Entonces encuentran en San La Muerte comprensión y una manera de *hacerse respetar* a través del mal por el cual son señalados.

## Bibliografía

- Bermúdez, Natalia. 2012. Y los muertos no mueren. Una etnografía sobre clasificaciones, valores morales y prácticas en torno a muertes violentas. Editorial Académica Española. Alemania.
- Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Arribas, Victoria. 2007. Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Antropofagia. Buenos Aires.
- Bourgois, Philippe. 2010. En Busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem. Siglo Veintiuno. Buenos Aires.
- Favret- Saada, Jeanne. 2005. *Ser afetado*. Cadernos de campo. Brasil.
- Font, Enrique y Mistura María Eugenia. Et al, 2015. “Desprotegidos y

- sobrecriminalizados: Interacciones entre jóvenes de sectores populares, policía provincial y una fuerza de seguridad nacional en un barrio de la ciudad de Rosario”, en Revista InfoJus N° 8.
- Goldman, Marcio. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilheus, Bahia. Revista de Antropologia. USP- São Paulo.
  - \_\_\_\_\_. 2006. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. Revista Etnográfica. Portugal.
  - Guber, Rosana. 2007. “Identidad social villera” En, Constructores de Otredad: una introducción a la Antropología Social y Cultural. Antropofagia. Buenos Aires.
  - \_\_\_\_\_. 2013. La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte. Biblos. Buenos Aires.
  - \_\_\_\_\_. 2014. Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo. IDES-Miño y Dávila. Buenos Aires.
  - Ingold, Tim. 2012. Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología. Trilce. Montevideo.
  - \_\_\_\_\_. 2012. “Trazendo as coisas de volta 'a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais” Horizontes Antropológicos n 37. Brasil.
  - Liberatori, Marina. 2016. El mal que puede volver. Antropología de los sentidos sobre el mal, experiencias con santos populares y relaciones sociales en villa La Tela (Córdoba). Mimeo Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas FFyH- UNC.
  - \_\_\_\_\_. 2019. Las ambigüedades del miedo: un análisis etnográfico sobre inseguridades en una villa de Córdoba, Argentina. Revista Etnográfica. Portugal.
  - Merton, Robert. 2002. Teoría y Estructuras Sociales. Fondo de Cultura Económica México.
  - Míguez, Daniel. 2008. Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana. Biblos- Bs As.
  - \_\_\_\_\_. 2012. Canonizaciones y moralidades en contextos de pobreza urbana. Las lógicas del orden y la transgresión en la Argentina de fines del siglo XX. Revista Cultura y Religión- Chile.
  - Pita, María Victoria. 2015. Seguridad ciudadana y acceso a la justicia: la gestión y los dilemas de las conflictividades locales”, IX Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) Pirenópolis, Brasil.

- \_\_\_\_2019. Hostigamiento policial o de las formas de la violencia en barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires. Relato de una investigación. Desacatos. Revista de Ciencias Sociales. México.
- Puex, Nathalie. 2003 "Las formas de la violencia en tiempos de crisis: una villa miseria en el conurbano bonaerense". En Heridas Urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales em los noventa. Editorial de las Ciencias. Buenos Aires.
- Skartveit, Hanna. 2009. *Angeles populares. La formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo*. IDES. Buenos Aires.
- Tello, Mariana. 2016. *Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política*. Revista Estudios de Antropología Social. Buenos Aires.
- Tobón, Marco. 2015. *Los sueños como instrumentos etnográficos*. Revista AIBR. España.