

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Doctorado en Ciencias Antropológicas

Tesis: *El mal que puede volver...*

Antropología de los sentidos sobre el mal, experiencias con santos populares y relaciones sociales en villa La Tela (Córdoba).

Presentada por: Marina G. Liberatori Banegas

Directora: Ludmila Da Silva Catela

Co-directora: Natalia V. Bermúdez

Agosto/2016

Quien fue dañado lleva consigo ese daño,
como si su tarea fuera propagarlo, hacerlo impactar
sobre aquel que se acerque demasiado. Somos
inocentes ante esto, como es inocente una helada
cuando devasta la cosecha: estaba en ella su frío, su necesidad de caer,
había esperado -formándose lentamente en el cielo,
en el centro de un silencio que no podemos concebir-
su tiempo de brillar, de desplegarse. ¿Cómo soportarías
vivir con semejante peso sin ansiar la descarga,
aunque en ese rapto destroces la tierra,
las casas, las vidas que se sostienen, apacibles,
en el trabajo de mantener el mundo a salvo,
durante largas estaciones en las que el tiempo se divide
entre los meses de siembra y los de Zafra? Pido por esa fuerza
que resiste la catástrofe y rehace lo que fue lastimado todas las veces
que sea necesario, y también por el daño que no puede evitarse,
porque lo que nos damos los unos a los otros,
aún el terror o la tristeza,
viene del mismo deseo: curar y ser curados

La Helada- Claudia Masin

Agradecimientos

La tesis doctoral significó para mí el cierre de una etapa catalizadora de aprendizajes académicos, personales y espirituales, de profundos procesos de crecimiento, de despertares intensos, de fichas que fueron cayendo a lo largo de los años.

Los caminos a veces fueron luminosos, llanos y amorosos y otras tantas imbricados, espinosos y oscuros, pero siempre tuve maestros que me fueron indicando cómo sortear las dificultades que planteaban ambos. Porque si algo he aprendido en este gran proceso llamado tesis, es que no hay nada tan bueno, ni tan malo. Estas categorías son tan relativas, porosas y tan cambiantes como lo son los propios caminos ¡Y todo lo que aún me falta por recorrer, por aprender!

Gracias a cada uno de ustedes que, de una u otra forma, se transformaron en mis maestros en algún trayecto de este proceso:

A Guille, a la memoria de Jorge, Mayra, Karen, Susana, Vero, Ale, Sandra F., Chanco, Sandra y su familia, Luana, Negra, Zulema, Chin, Cristian, Bety, Mile, Patri, Ana, Ñoño, Pupé, Nano, Lara, Leandro, Seba, Peli, Pablo, Edith, Pachu, Nelly, Marcos, a la memoria de David, a la memoria de Luciano, Loro, Romi, Pedro, Ivana, Vero, Gabriel, Florinda, Yohana, Tuli, Laura y a todos los vecinos de La Tela por dejarme entrar a sus vidas durante tantos años, porque me “afectaron” con amor y paciencia.

A Ludmila por su sensibilidad y su magia para ver las cosas “desde otro punto” y por la experiencia de su trayectoria que generosamente nos fue transmitiendo a través de los años.

A Natalia por su amor y sabiduría generosos, siempre al pie del cañón, compartiendo los procesos intensos de la vida. ¡Cuánto camino forjado juntas!

A Marcela por ayudarme a “ordenar la coctelera” con la paciencia, la luz y el amor que la caracterizan.

A Yoel porque el amor a tu lado tiene alas., porque no podría haber atravesado este camino sin tu apoyo, tus besos y abrazos.

A mamá por acompañarme, por crecer juntas, por los abrazos que sólo una madre sabe dar.

A papá porque siempre encontramos la manera de caminar juntos, a pesar de las distancias.

A Renata por ese amor incondicional y libre, por morderme los lápices, por ser mi compañera felina.

A Anita hermana y compañera “amorada” de caminos de la vida.

A la Sole, porque siempre nuestros caminos se unen y compartimos los trayectos de la mano.

A Laura, amiga del alma, por la sensación tan contenedora de “regresar a casa”.

A la Guille, Caro, Male, Gra y Eli por la amistad, el cariño y el compañerismo contruidos a través de los años. Y a los bellos sobrinos que se van sumando a “nuestra familia antropológica”.

A la Fá por la buena energía y el cariño compartidos en todos estos años.

A la Valen por las charlas esclarecedoras sobre candomblé y umbanda, porque somos un poco “filhas de Iansá”, por los abrazos compartidos de siempre.

A la Colette, Emi y Luis por compartir todos estos años de amistad. ¡Como los quiero!

A mi familia Micky, Geovy, Valen, Celes, Pedrito, Adri, Hugo, Lucas, Gonzalo, Vane, Claudia, Chiche, Pablo, Haydé, Tomi, Cande, Marce, Eze, Paco, Belén, Leandro, Martín, Lucre, Franquito, Gaby, Marcelo, Mariano, Agus, Daysy, Lucho, Ivonne, Luciano por “hacerme el

aguante”. Y a mi prima hermana o hermana prima Luly, especialmente, por estar siempre.

A los cumpas y amigos “antropolocos” Ange, Rodri, Fran, Quike, Maia, Pía, Yaín, Jessi, David, Anita, Pao, Gustavo, Clau y Carme, Mari F., Gaby y Silvia por los almuerzos cotidianos, las risas y las “cosas dulces”.

A Vicky y a Rosa por tantas charlas compartidas, las antropológicas y las “chamánicas”, porque sin ustedes “el museo” no es lo mismo.

Al equipo Secyt por crecer juntos, por las búsquedas constantes y comprometidas Ceci, Agus, Nico C., Nico, Aye, Eve, Denise y Vicky...

A Pía y a sus clases de ashtanga que me ayudan a encaminar “las energías”.

Al Doctorado en Ciencias Antropológicas por permitirme continuar mi formación como antropóloga. A Bernarda por la buena onda de siempre y las lecturas recomendadas. A los docentes y compañeros que tuve durante el cursado.

A la Maestría en Antropología por darme las primeras herramientas y por enseñarme a mirar desde múltiples puntos de vistas.

A Rosana por sus clases maravillosas y magistrales, sus observaciones precisas e iluminadoras, por “humanizar” a la antropología y a los antropólogos.

A Claudia por prestarme generosamente su poema aún sin conocerme.

A la Carrera de Antropología por permitirme “transmitir el oficio”, a mis colegas y estudiantes por acompañar el proceso, en especial a Agu y Nico quienes me permiten acompañarlos en sus propias tesis. Y a Andrés y a Mirta por lucharla tanto para hacer esta carrera posible.

Índice

Introducción. La apertura de un proceso o sobre cómo continuarlo 9

Del mal o de quiénes definen sus fronteras.....	16
Santos populares: de “religiosidades” a “prácticas espirituales”	19
Consideraciones sobre La Tela	23
¿Antropología o etnografía sobre el mal? Hacia la construcción de una metodología.....	27
Caminando el proceso: los capítulos.....	33

Capítulo I. De trayectorias, santos y maldades36

Sección 1: Gastón y los caminos hacia San La Muerte y Pombagira..	37
Lore a través de Gastón	41
Sandy y la bondad	45
Vanina y la feminidad.....	51
Sección 2: Sonia y el camino hacia la gruta de la manzana 1.....	57
Aldo, su familia y la gruta.....	63
Entre la línea del bien y la línea del mal.....	69

Capítulo II. Grutas y altares: entre espacialidades, relaciones y devociones ambiguas.76

<i>Dominar con el santo: la gruta y la lógica del respeto</i>	80
Gruta privada, estatuas con espíritu	84
El mal, el respeto, la protección y el amor	87
Santos adentro, <i>identidades</i> afuera.....	91
<i>Antes que un hombre le pise la cabeza a una mujer.....</i>	97
<i>Santos buenos, santos malos: el altar de Gastón</i>	100
Fronteras y males difusos: entre la “resistencia” y la complementariedad.....	104

Capítulo III. De “creencias” extraordinarias a “experiencias” compartidas.....	110
Y los sueños, ¿sueños son?	114
De apariciones y otras <i>rarezas</i>	115
Ver para creer:.....	116
Sentir, escuchar e incorporar.....	119
El contacto con los muertos	123
Retomando discusiones	126
Capítulo IV. Intercambios recíprocos: objetos y males que vienen y van	129
Objetos caros, ofrendas de corazón	136
Controversias a la hora de dar: el mal a través de las “cosas”	137
La reciprocidad en el cuerpo	140
Recapitulando	144
Capítulo V. Sobre daños, maldiciones y trabajos.....	146
Los que hacen el bien, los que hacen el mal.....	152
De envidias y otros males.....	154
Las maldiciones	157
Algunas ideas conclusivas	159
Conclusiones. El fin de un proceso.....	163
BIBLIOGRAFIA.....	175

IMÁGENES

I: Plano de villa La Tela	24
II: Plano de parte de la manzana II	57
III: Plano de parte de la manzana I	60
IV: Vista de la cuadra donde se encuentra la gruta de Aldo	61
V: Vista interior de la gruta de la manzana I	77
VI: Gruta de Aldo tapada	79
VII: Gruta de Sandy tapada	85
VIII: Interior de la gruta de Sandy	85
IX: Gruta tapada de Pombagira	92
X: Gruta de la <i>Pomba</i>	93
XI: Altar de Oxum	96
XII: Altar de Gastón	101
XIII: Tatuaje de Sandy	141
XIV: Tatuaje de Pombagira	143

Introducción

La apertura de un proceso o sobre cómo continuarlo

El péndulo de la mente alterna entre sentido y sinsentido, no entre el bien y el mal.

Carl Jung

La apertura de un proceso o sobre cómo continuarlo

Era viernes 20 de marzo de 2015, había intercambiado mensajes de texto con Gastón¹ hacía ya una semana, me había contado que estaba trabajando en el sector de limpieza de la Facultad de Filosofía por intermedio de una cooperativa de trabajo. Entonces aproveché que justo salía de dar clases y me aventuré a buscarlo en las aulas de las baterías B. Hacía mucho tiempo que no lo veía. Eran alrededor de las 20 hs. Llevaba conmigo la tesis de maestría para mostrársela. Nos saludamos con un abrazo, me retó porque hacía mucho que no iba por la villa y para mi sorpresa se alegró de ver la tesis terminada. Se sentó en uno de los bancos del aula y se puso a ojearla con atención. Miró las fotos, reconociendo el paso del tiempo en aquella imagen que retrataba la placita en el año 2009, así como también los niños de la murga de Naty², hoy algunos convertidos en padres y madres.

Mirá todo el tiempo que ha pasado, ¿quién lo diría, no? Vos entraste a la villa, a una villa, a trabajar y te hiciste casi una más³, me dijo. Después empezó a leer los subtítulos de los capítulos y comentó:

Y sí, es así en la villa te tenés que hacer un poco el malo. Así nos criamos todos. Por ejemplo, yo soy homosexual pero gracias a que fui nacido y criado en la villa no soy como esas maricas, yo me sé hacer respetar y si me tengo que pelear me peleo con quien sea, entonces nadie anda hablando nada de mí, nadie me anda bolaceando⁴. Nunca ni

¹Un vecino de la manzana tres con el que tenía una relación de confianza y amistad previa. Será presentado más adelante. Cabe aclarar que todos los nombres de las personas que aparecen en este trabajo han sido modificados con el fin de preservar su intimidad y su privacidad.

²La murga de Naty fue el primer lugar donde empecé a trabajar en La Tela al inicio de mi trabajo de campo en el 2009.

³De ahora en adelante, utilizaré las cursivas para referir a categorías nativas, situaciones y relatos de campo. Asimismo, usaré el entrecomillado para las citas textuales de autores y para ironizar y relativizar categorías propias.

⁴Bolacear es hablar mal de una persona, pero también se refiere a humillar a alguien.

cuando yo era chico hablaban de mí, porque ellos saben que yo soy re loco. A pesar de ser homosexual, condición que es, en general, juzgada negativamente en La Tela por ser asociada con la ausencia de masculinidad⁵, Gastón valora el hecho de haber nacido y haber sido criado en la villa lo que le dio herramientas, en otras palabras le permitió adquirir un “sentido práctico” (Bourdieu, 1991 y 2007) para poder enfrentar esta condición considerada desfavorable. Sin embargo, esas prácticas “violentas” que podrían ser traducidas en *hacerse el malo*, generalmente, son juzgadas negativamente por otros vecinos de La Tela y por personas que no viven en la villa. Como así también son deslegitimadas y castigadas por el Estado a través de la implementación de políticas públicas y el uso de sus fuerzas de seguridad que tienden a criminalizar, en especial, a jóvenes varones provenientes de villas y barrios empobrecidos⁶. En la charla con Gastón veíamos cómo el asociaba el hecho de obtener *respeto haciéndose un poco el malo* con el hecho de tener habilidad para *pelear*. Garriga Zucal (2007) observa que el tener “aguante” para ganar respeto implica poseer ciertos saberes de lucha y resistencia al dolor que se van adquiriendo a lo largo de la vida.

Días después que contacté a Gastón, volví a La Tela con el objetivo de realizar una devolución de la tesis. Me sentía extraña. No sé si se debía al paso del tiempo, ya que desde el 2013 no iba, pero me daba la sensación de que me encontraba en otra villa. Muchas cosas parecían diferentes, las casas, la placita, hasta el CIC había cambiado su fachada. Había vecinos nuevos y otros que ya no vivían más en La Tela. Pensé sobre cómo nada se mantenía estable, todo se encontraba

⁵La masculinidad es un atributo muy valorado en villa La Tela, y en general, en otras villas y barrios empobrecidos de la ciudad. Está asociada con tener “aguante” para la obtención y mantención de respeto, así como también para volverse seductor para el sexo opuesto, para conseguir bienes materiales, entre otras cosas. Para ampliar sobre esta temática en Córdoba consultar en Previtali, María Elena, (2012 y 2015) y Blázquez, Gustavo (2014).

⁶Para una mayor profundización sobre este tema consultar Bermúdez y Previtali (2014) y Plaza Schaefer y Semle (2010).

en constante movimiento. Tampoco yo era la misma persona que había empezado el trabajo de campo allá por marzo de 2009. Todo esto contribuía con esa sensación equiparable a cuando comenzamos etapas nuevas en la vida, donde todo se convertía en un círculo infinito de posibilidades, donde todo estaba ahí adelante para ser descubierto.

Luego de visitar a algunos de los vecinos con los que más relación había tenido entre los años 2009 y 2013, decidí llevar la tesis al CIC. Allí me encontré con varias personas conocidas, entre ellas con Sonia, una señora a quien había visto un par veces, pero con la que nunca había conversado. En esa oportunidad me pidió *el libro* para ojearlo y se sorprendió de ver una imagen de San La Muerte en ella. Me preguntó por qué lo había puesto y le respondí que porque algunos jóvenes con los que había trabajado creían en él y que esa imagen se encontraba en la habitación de uno de ellos. Me explicó que *había que tener cuidado con ese santo, porque podía hacer cosas malas* y que a él se encomendaban los *choros*. Entonces me contó que unos jóvenes que vivían cerca de su casa le habían construido una gruta hacia como un año y que a partir de eso *pasaban cosas raras en la cuadra*. Me preguntó si quería que me los presentara otro día, aunque me advirtió que eran *muy problemáticos* porque consumían droga y se dedicaban al *choreo*. Le dije que sí. Antes de ir a tomar el colectivo para volverme, fui a lo de Gastón para saludarlo, eran como las cuatro de la tarde. Le conté lo que había conversado con Sonia y que tal vez empezaría a trabajar con “eso de los santos”. Me miró y me dijo que ni se me ocurriera trabajar con San La Muerte porque era un *santo peligroso*. Sin embargo, debido a mi insistencia, se ofreció a contactarme con algunas personas que él conocía que tenían gruta en su casa del santo y también de la Pombagira.

Me quedé pensando ese día en por qué tanto, Sonia, como Gastón, me habían advertido sobre la *peligrosidad del santo*. Me acordé que cuando llegué a La Tela por primera vez también había sido prevenida, principalmente por la familia de Gastón sobre *los peligros* a

los que me exponía por circular por ciertos lugares de la villa, ya que *todavía no me conocían*. Por tanto, me aconsejaban por donde caminar si lo hacía sola y por donde no, con quien juntarme, quiénes eran los vecinos *buenos que me iban a ayudar* y quiénes no. Es decir que el hecho de que yo era una desconocida que venía “de afuera” me circunscribía a determinados espacios y personas y el peligro era un modo de marcarme límites. Los cuales se fueron haciendo difusos conforme fueron pasando los años. Sin embargo, ahora yo tenía un nuevo límite frente al *santo ese*. Me pregunté entonces, ¿para quienes San La Muerte marcaba un límite y por qué? ¿Para quiénes era considerado peligroso y para quiénes no? ¿Qué quería decir que *podía hacer cosas malas*? ¿Cómo se relacionaba este santo y la Pombagira con “la maldad necesaria” para hacerse respetar en la villa?

Así fue como comencé a delinear el propósito de esta tesis, el cual reside en analizar cómo los habitantes de La Tela construyen sentidos en torno al bien y al mal, y cómo estos valores se encuentran vinculados con sus trayectorias de vida, con las relaciones sociales que van conformando dentro y fuera de la villa y con sus experiencias espirituales con santos populares. El interés por el mal deviene de la configuración *buenos/malos* que construí en la tesis de maestría, a partir de categorías nativas que los vecinos de La Tela utilizaban para diferenciarse entre sí. En general, quienes se consideraban dentro del primer grupo eran personas cuyas familias tenían una posición social influyente, -como la de Gastón-, debido al tiempo de residencia en La Tela y porque manejaban ciertos recursos económicos que *bajaban* del Estado nacional y municipal al Centro Integrador Comunitario (CIC)⁷ construido en la villa tras un tornado que azotó la zona suroeste de la

⁷Los CIC (Centro Integrador Comunitario) son instituciones donde se desarrollan programas nacionales en articulación con la municipalidad. Se constituyen como centros de promoción y ayuda a la comunidad e implican la integración y coordinación de políticas de atención primaria de salud y desarrollo social. Son instituciones intermediarias entre el Estado municipal y la comunidad. En la ciudad de Córdoba actualmente existen tres CIC, en villa La Tela, en villa Siburu y en barrio Cabildo.

ciudad en diciembre de 2003. La *bondad*, a su vez, estaba asociada con el *progreso colectivo de la villa*, la finalización de los estudios, no *cagarse a piñas*, es decir no usar la violencia, no consumir droga, no *andar en la calle*, poseer un trabajo legal. Es decir valores morales vinculados con los de las clases dominantes. Sin embargo, como me decía Gastón y otros vecinos era necesario también tener cierto grado de *maldad* para vivir en una villa porque si no te *agarraban de gil*. Esto es que si no se *era un poco malo*, se podía ser blanco de robos y golpizas por parte de esos otros que se *aprovechaban y no los respetaban*. Asimismo, quienes eran considerados *malos* eran personas con menor antigüedad en La Tela y que habían delinquido en algún momento de sus vidas. Pese a esta acusación de maldad, muchos se consideraban *buenos*, aunque, a veces, sus trayectorias hubieran estado relacionadas con prácticas delictivas. En cambio, algunos jóvenes varones provenientes de estas familias, movilizaban la maldad⁸ para “invertir el miedo” y *hacerse respetar* dentro y fuera de la villa, usando la violencia y apropiándose de aquello de lo que eran acusados: robar y vender droga. En este sentido, *hacerse el malo* se convertía en una estrategia seductora de la cual echar mano para conseguir diversos fines como, *respeto*, dinero, mujeres, delimitar un espacio, etc. En la tesis de maestría pude analizar cómo la configuración *buenos/malos* estaba relacionada con los valores morales establecidos “desde *afuera*”⁹ a partir

⁸En la tesis de maestría analicé cómo este capital puede usarse cuando escasean otro tipo de capitales. En este sentido, Bourgois (2010) ha investigado cómo las economías subterráneas por ejemplo, la venta de sustancias ilegales se vuelve una alternativa legítima para algunos vecinos del barrio de Harlem, uno de los barrios más pobres de una de las ciudades más ricas del mundo, Nueva York. De esta manera, el autor proponía que la venta de crack se convertía en una práctica de supervivencia frente a un sistema laboral que exigía a los trabajadores ciertos capitales culturales que ellos no poseían. Por otra parte, el tipo de trabajos a los que estas personas podían acceder (la mayoría escasamente calificados en el sector de la construcción o afín), eran contradictorios con la lógica de “respeto”, capital muy valorado entre los migrantes y descendientes de portorriqueños habitantes de Harlem.

⁹El *afuera* es una categoría nativa y a la vez analítica y refiere no sólo al espacio físico que no se encuentra enmarcado dentro del territorio de La Tela; sino también a las personas que no viven allí, pero que acuden cotidianamente para desarrollar

de los cuales se construye una imagen negativa¹⁰ de las personas que viven en villas y barrios empobrecidos. De esta manera, la *maldad* estaba relacionada con las personas que reactualizaban esos estigmas que recaían sobre los habitantes de la villa, por ejemplo, como ya dije, porque estaban vinculados con actividades delictivas.

En los últimos dos capítulos de la tesis de maestría trabajé sobre las maneras en que se *hacían los malos* algunos jóvenes varones. Pero la pregunta principal estaba relacionada a cómo eran construidos los sentidos sobre el *miedo* y el *peligro* en la villa. Estas categorías nativas me permitieron ampliar la mirada para trascender los modos naturalizados en que se pensaba la problemática de la “inseguridad”, relacionada con el miedo al crimen y, en general, construida desde las

diferentes actividades. Entre estas se encuentran los profesionales que trabajan en el CIC tales como psicólogos, médicos, enfermeras y trabajadores sociales. También los miembros de las tantas ONG’s que realizan tareas como, ciclos de cine, apoyo escolar, merenderos y copas de leche, huertas comunitarias, entre otras. Además concurren sacerdotes, pastores y voluntarios de las iglesias católica y evangélica con sede en la villa.

¹⁰Numerosos autores me han brindado elementos para reflexionar sobre ciertos estigmas que se construyen socialmente sobre la forma de vida en villas y barrios empobrecidos y sus habitantes. Así, muchas veces son vinculados con la ilegalidad porque sus viviendas están ubicadas sobre terrenos fiscales o privados. Estas, a su vez, se encuentran edificadas sin planeamiento urbano. La precariedad de las construcciones y la falta de espacio que caracteriza a las mismas, se conjugan con un ideal de planificación familiar que se transmite, por ejemplo, desde las políticas de salud reproductiva que son implementadas en el CIC y que no tienen en cuenta la diversidad de los sentidos sobre maternidades y paternidades de las propias personas destinatarias de éstas. También se vincula a “los villeros” con prácticas violentas e ilegales como robar, consumir, cocinar y vender droga. En algunos casos éstas son parte de sus economías, al igual que de otras personas de otras clases sociales. A veces se relaciona a esta gente con la vagancia, por ejemplo, al ser los principales destinatarios de planes sociales y ayudas económicas por parte del Estado y otras entidades no gubernamentales., porque son vistos como antítesis de la “cultura del trabajo”. Además se relaciona a dichas personas con la mugre y la suciedad ocasionada por la basura que, muchas veces, es parte habitual del paisaje de estos lugares que no cuentan con la prestación del servicio de recolección de residuos. Asimismo, en algunos casos, la basura forma parte de sus circuitos económicos. Por todo lo expuesto, puede decirse que la imagen sobre villas y villeros se relaciona con una “moralidad dudosa” (Puex, 2003; Gutiérrez, 2004; Bermúdez, 2006 y 2010; Guber, 2007; Bourgois, 2010; Epele, 2010; Previtali, 2011 y 2014; Camarotti y Di Leo, 2013; Auyero y Berti, 2013; Liberatori, 2014).

clases dominantes. Desde éstas últimas y por lo que vimos antes, se tendía a señalar, justamente, a los habitantes de villas y barrios empobrecidos como los “responsables” de dicha inseguridad (Camarotti y Di Leo, 2013; Auyero y Berti, 2013; Isla y Míguez, 2003 y 2010; Kessler, 2007 y 2009; Puex, 2003). Por tanto, necesitaba correrme de esa categoría para poder invertir el eje de análisis y preguntarme cómo eran experimentados los miedos por las propias personas de La Tela.

Del mal o de quiénes definen sus fronteras

Cuando comencé a pensar en la tesis de doctorado, la idea inicial era seguir profundizando acerca de cómo el mal formaba parte de las relaciones sociales en la villa. Este concepto ha sido abordado desde la filosofía y la sociología en sus múltiples relaciones con la política, la ética, la moral y la religión. Algunos autores lo han pensado como un concepto ontológico y a la vez dicotómico que ha servido para ordenar el mundo (Weber, 2014; Ricoeur, 1994; Sichère, 2008; Velho, 1997; Birman, 1997;). Para Hume (2008) es propio de la “naturaleza humana” guiarse a partir estos juegos de opuestos. Por ejemplo, los hombres tienden a evitar el mal y a buscar el bien. Pero, estos conceptos no son estancos sino que van modificándose junto con las sociedades. Por otra parte, Birman (1997) propone que, desde una concepción moderna, existe una división clara entre el bien, representado por una divinidad bondadosa: dios y el mal representado por una divinidad maligna y monstruosa: diablo. Asimismo, entre estas dos divinidades existe una rivalidad que se manifiesta en los hombres.

Zaluar (1997) plantea que hay concepciones trascendentes sobre el mal, compartidas por diferentes grupos culturales a través de la historia. Por ejemplo, la guerra, la muerte de los seres queridos, los genocidios, las enfermedades y otros tipos de sufrimientos humanos. En cambio, existen otros sentidos sobre el mal que son fluctuantes y están relacionados con los valores morales. Lo que observa la autora es que estos últimos están atados a los intereses de quiénes tienen la

legitimidad de establecer los límites del mal. Podríamos relacionar esto con lo que veíamos párrafos más arriba acerca del “fenómeno de la inseguridad” y de cómo son miradas, negativamente, las personas que viven en villas y barrios empobrecidos. En relación, Zaluar (1997) trabajó sobre nociones acerca del mal en Brasil relacionadas con lo anómalo, lo patológico y lo ilegal. Según la autora, éstas se sustentaban en las teorías de la criminología clásica que veían al delincuente como un ser dotado genéticamente de maldad. A su vez, analizó cómo algunas teorías sociológicas de la misma línea trasladaron las visiones sobre el mal y las violencias hacia los contextos de pobreza; lo que desencadenó en la concepción del mal como un problema moral y específico de los pobres¹¹. Para la autora, estas visiones conservadoras que vinculaban a la pobreza con la criminalidad y a ésta con una “encarnación del mal” justificaban las acciones represivas por parte del Estado. Retomando lo anterior, desde estos discursos moralizantes, se ha tendido a demonizar a las personas pobres, vinculándolas con la criminalidad, la inmoralidad y el desorden. A su vez, estos últimos serían, para Zaluar, los “nuevos males” que se vienen configurando en las sociedades latinoamericanas. De esta manera, para la autora, desde una visión moderna, lo que es considerado “mal” se encuentra sujeto a los intereses de quienes construyen los discursos y nociones morales sobre lo malo y lo bueno, lo correcto y lo incorrecto.

¹¹Muchos autores han trabajado sobre cuestiones relativas a la delincuencia y a la criminología de manera relacional. Matza (1961) explica que las teorías acerca de la delincuencia juvenil, a menudo se ven divididas entre teorías más “psicologistas” que la consideran un producto de disturbios emocionales de la personalidad y otras que explican que estas desviaciones estarían dadas a partir de personalidades “relativamente normales” expuestas a un contexto social enfermo. Así, Matza ve a la delincuencia como una clara oposición a las reglas de un orden social dominante que, generalmente, es el mundo de la clase media. En este sentido, reflexiona sobre el lugar social de la delincuencia y concluye que aunque, según muchos estudios criminológicos, este fenómeno predomina en los sectores bajos, también se encuentra presente en otras clases sociales. Por eso este autor prefiere hablar de “delincuencias” en plural, lo que trae aparejado la posibilidad de relativizar la relación directa establecida entre delincuencia y pobreza.

En Argentina, aunque no encontré trabajos específicos sobre el mal, si podemos rastrear cómo se ha venido conformando la mencionada estigmatización hacia las villas y “los villeros”. Guber (2002) desmenuza analíticamente los trabajos de Ratier (1971) que articulan los procesos histórico-políticos que atravesó el país en el siglo XX, con el análisis del surgimiento de las villas. Para el autor los “villeros” tienen su origen político y social en “los cabecitas negras”. Estos últimos han ido adquiriendo diferentes identidades relacionadas con lo mestizo, lo indígena, lo atrasado en oposición a la conquista europea, lo blanco y la modernidad. Fueron también los migrantes internos que abandonaban el campo para dirigirse a la ciudad en busca de mejoras laborales y modernizar sus condiciones de vida. Ratier explica que, aunque las clases dominantes ciudadinas se sentían amenazadas por el avance del “cabecita negra”, éstos últimos se encontraban representados por las gestiones y políticas redistributivas del peronismo. Sin embargo, la caída del segundo gobierno de Perón en 1955, hizo que el “cabecita negra” retrocediera, dando paso a la imagen del “villero” quién, a diferencia de los anteriores, veía limitado su margen de acción política, económica y sus derechos sociales. Por tanto, la villa pasó de ser un lugar transitorio, a la única posibilidad de vivienda a la que estas personas podían acceder. Es interesante cómo para Ratier la discriminación, los prejuicios y el racismo sirvieron políticamente para controlar y hacer que los “cabecita negra” se replegaran.

Los juegos de poder presentes en la historia política argentina me hacen repensar los planteos de Taussig (1995) sobre el Estado, concebido, justamente, como algo sagrado, que necesita del mal, del caos y de la violencia para validar la razón, el orden y lo que se considera “ética y moralmente correcto”. Es decir que bien y mal, son para el autor, construcciones relacionales, puesto que necesitan de su opuesto para constituirse y adquirir sentido. El Estado elabora

clasificaciones morales consideradas legítimas sobre lo bueno y lo malo que se extienden sobre diferentes grupos de personas.

En este sentido, la obra de Douglas (2007) nos permite reflexionar sobre las fronteras morales entre el bien y el mal y los peligros de contagio que acechan en los márgenes. “El universo entero se encuentra sometido a los intentos que hacen los hombres para obligarse los unos a los otros a un buen comportamiento cívico. Así nos encontramos con que ciertos valores morales se sostienen, y ciertas reglas sociales se definen, gracias a las creencias en el contagio peligroso (...)” (Douglas, 2007:21). Por todo lo expuesto, podemos establecer que los sentidos sobre el mal se construyen en una disputa de poder entre quienes tienen legitimidad para demarcar los límites morales acerca de lo que se considera bueno y malo y quiénes no la tienen. Pensando en villa La Tela puede decirse que la configuración *buenos/malos* nos permite reflexionar sobre cómo las fronteras entre ambos grupos de vecinos, por momentos, se vuelven porosas. De esta manera, es relevante atender a las trayectorias de las personas así como a las relaciones sociales que establecen con los demás para analizar quiénes son los que se consideran *buenos* y a quiénes acusan de *malos*. Me pregunto entonces ¿qué hacen las personas con las clasificaciones y las acusaciones que les son impuestas? ¿Qué estrategias son utilizadas por unos y otros para invertir o reafirmar su condición de buenos o malos?

Santos populares: de “religiosidades” a “prácticas espirituales”

Míguez (2006, 2008 y 2012) ha trabajado sobre cómo la religiosidad de los sectores populares ha ido cambiando conforme fueron mutando las condiciones estructurales del país. Así, el autor afirma que mientras el pentecostalismo dio herramientas a los sectores populares para resistir un orden social adverso que se había venido estableciendo desde los años '70, dando lugar a la primera generación de “pobres estructurales”; los años '90 trajeron, en cambio, la necesidad de nuevas estrategias adaptativas para enfrentar un largo proceso de pauperización. De esta manera, la estigmatización de las personas

provenientes de villas y barrios empobrecidos se articuló con nuevas formas de vida y de relacionarse que favorecieron el uso legítimo de violencias y de transgresiones a las normativas tradicionales. Según Míguez (2012) las nuevas devociones populares trajeron aparejada una complejización de la división tradicional entre el bien y el mal fuertemente arraigados en el catolicismo y el pentecostalismo. Es decir que los nuevos cultos permitieron a las personas crear órdenes morales alternativos acordes a estilos de vida más plurales, incluso aquellos relacionados con economías subterráneas e ilegales. Más aún, para el autor estos santos les sirven a las personas para enfrentar las vicisitudes cotidianas de la vida delictiva y establecen con ellos relaciones recíprocas atravesadas por una lógica de pedidos y favores que se relacionan con el mundo de la transgresión. Sin embargo, como observaremos a lo largo de los capítulos, las personas de La Tela que cultúan a San La Muerte y Pombagira, orientan sus discursos y sus prácticas en relación a las distinciones morales tradicionales entre el bien y el mal. Más aún veremos cómo, en algunos casos, despliegan estrategias para posicionarse como *buenos*, aunque sean juzgados como *malos* o *peligrosos* por otros vecinos. De igual manera, lo hacen respecto a San La Muerte y Pombagira, demostrando la *bondad* de éstos, aunque a los ojos de los demás sean santos de “moralidad dudosa”.

En estrecha vinculación con los trabajos de Míguez, Semán (2001), Carozzi (2005 y 2006) y Martín (2007) proponen que, en un primer momento, los estudios sobre religiosidad popular han contribuido a tomar esta última como una forma de “resistir” las situaciones de dominación. Esto es tanto frente al catolicismo como religión oficial, como también a las clases sociales más acomodadas. Por eso para Carozzi (2005 y 2006) la tendencia a las canonizaciones populares que se profundizó en Argentina en la década de los '90, se configura como un reflejo de las polarizaciones de clase que se venían dando a nivel social desde años anteriores como ya vimos. Así, los santos populares como San La Muerte, Gauchito Gil, divinidades de

religiones afro-brasileñas, entre otras, se han erigido en una forma de “revancha simbólica de los pobres o la desnaturalización del orden social por parte de los sectores populares” (Carozzi, 2006: 99). En este sentido, los autores explican cómo las leyendas sobre canonizaciones populares retrataban a los santos como seres cuyas biografías se encontraban fuera de la ley. Por ejemplo, Gauchito Gil era un bandido rural, similar a Robin Hood, que robaba a los ricos para darles a los pobres. Del mismo modo, Calzato (2008) y, desde México, Flores Martos (2014) reflexionan sobre cómo estos santos se convierten en una alternativa para las personas de “sectores vulnerables” para enfrentar las vicisitudes de la “precariedad”, distinta de las que ofrecen las instituciones estatales. En relación con este punto, los autores señalan las “incompetencias” del Estado para solventar las cuestiones básicas demandadas por la gente. En el caso de villa La Tela veremos cómo las personas, en ocasiones, desarrollan estrategias relacionadas con el culto a San La Muerte y Pombagira, para empoderarse y revertir comportamientos violentos provenientes de sus familiares y vecinos.

Sin embargo, Carozzi (2005 y 2006) advierte que no se deberían concebir a las canonizaciones populares como una simple oposición o “resistencia” a las clases dominantes, cuyos valores morales están configurados alrededor de la articulación entre los preceptos de la iglesia católica y las visiones modernas y hegemónicas a partir de las cuales el Estado construye nociones sobre lo correcto y lo incorrecto, lo culto y lo popular, lo moderno y lo atrasado. En consonancia, Semán (2001) establece que el “modernocentrismo” se convierte en un obstáculo para reflexionar sobre las religiosidades populares; puesto que la matriz cultural de los sectores populares, si bien se configura junto con la “sociedad englobante”, no puede pensarse como residual a esta. Por el contrario, Semán propone tres dimensiones para abordar estas temáticas: la “visión cosmológica” a partir de la cual los sectores populares erigen su mundo espiritual y trascienden las distinciones entre lo sobrenatural y lo natural. El autor plantea así, que la

religiosidad de las personas debe entenderse en el marco de la vida cotidiana. Así, por ejemplo, encontramos a lo largo de la tesis cómo para los devotos de San La Muerte y Pombagira en villa La Tela, las relaciones que establecen con los santos son parte intrínseca de sus vidas y no tan sólo una dimensión “sagrada” y extraordinaria. Más aún, las relaciones con las santidades¹² se encuentran atravesadas por emociones como el amor, el dolor y el miedo. Por otro lado, el “carácter holista” de las religiosidades populares que establece la “no separación de los fenómenos físicos y morales” y por último, el “carácter relacional” de las experiencias religiosas populares que se diferencian, según Semán, de la lógica moderna porque el contacto con dios no es personal ni individual, sino que los individuos de una comunidad religiosa influyen espiritualmente sobre los otros. Sin embargo, las personas de La Tela que cultúan santos como San La Muerte y Pombagira mantienen un contacto directo y fluido con estas santidades y no necesariamente comparten sus experiencias con un grupo de devotos.

Como dijimos, Carozzi y Semán plantean que pensar los cultos populares solamente como una forma de “resistencia”, puede anular la agencia de los sujetos y su “capacidad creadora”. Pero veremos que en La Tela, muchas veces los vecinos usan el poder de los santos para “resistir” por ejemplo, las acusaciones de maldad que otros realizan y también las *faltas de respeto*. En este sentido, encuentro que los aportes de Ortner (1995 y 2009) se vuelven una valiosa herramienta para reflexionar sobre cómo hay que volver siempre a los casos etnográficos para pensar las múltiples maneras de resistir que tienen “los subordinados”; quienes a su vez, presentan heterogeneidades y ambivalencias en relación a sus trayectorias biográficas, sus posiciones sociales, géneros y grupos etarios.

¹²Usaré esta categoría analítica para referirme conjuntamente a San La Muerte que es un santo y a Pombagira que es una entidad, en cuyas diferencias me explayaré a lo largo de la tesis.

Por último, Ceriani (2013) señala las ventajas y desventajas de englobar a los estudios que ocupan “posiciones periféricas en el campo religioso argentino” bajo una categoría tan polivalente, controvertida y compleja como la de “religión”. Así, los cultos a santos populares “jugarían en ligas menores” respecto de las “grandes ligas” en las cuales se ubican, en la sociedad argentina, al Estado y a la iglesia católica (Ceriani, 2013:14). Coincido, a su vez, con Martín (2007) en que la categoría “religiosidad popular” con la cual se ha intentado reemplazar la de religión, presenta ciertos problemas. Esta autora, siguiendo a su vez, a Fernandes (1984) entiende que parte de la dificultad de este concepto es que no es utilizado por las personas con las que trabajamos y que, por otro lado, es demasiado amplio para poder analizar casos concretos. En cambio, afirma que pensar en “prácticas de sacralización” nos permite observar el “mundo habitado” de las personas corriéndonos del paradigma modernocéntrico de secularización. A su vez, Carozzi (2000) y Ceriani (2013) usan “práctica espiritual” que es más eficaz para pensar en modos más abarcativos y menos dogmáticos. En esta tesis me referiré a prácticas y experiencias espirituales casi indistintamente. Considero que “experiencia” me ha permitido comprender los modos en que las trayectorias de las personas devotas se entretajan con las de San La Muerte y Pombagira.

Consideraciones sobre La Tela

La Tela se ubica hacia el sudoeste de la ciudad de Córdoba y es una de las villas más grandes respecto de su extensión geográfica. Según los datos de un censo realizado en el 2014 por los trabajadores del CIC, viven allí unas 475 familias. Se ha venido conformando a partir de los años '70, registrando un importante crecimiento poblacional hacia fines de los '90 debido a la crisis económica que azotó a Argentina por esos años. Espacialmente tiene la forma de un rectángulo alargado que se extiende desde la ruta 20, camino a Carlos Paz, hacia unas cuadras antes de la Av. Santa Ana. Todas sus calles son de tierra y se divide en once manzanas que van de la cero a la diez, repitiéndose la

cuatro en cuatro bis. La manzana uno colinda con la ruta 20, mientras que las ocho, nueve y diez lo hacen con barrio San Roque. Según las palabras de los propios vecinos, la villa está al lado de *los milicos*¹³, porque una tela de alambre la separa de la Fábrica Militar de Aviones, por lo que muchos aseguran que de ahí viene el origen de su nombre.

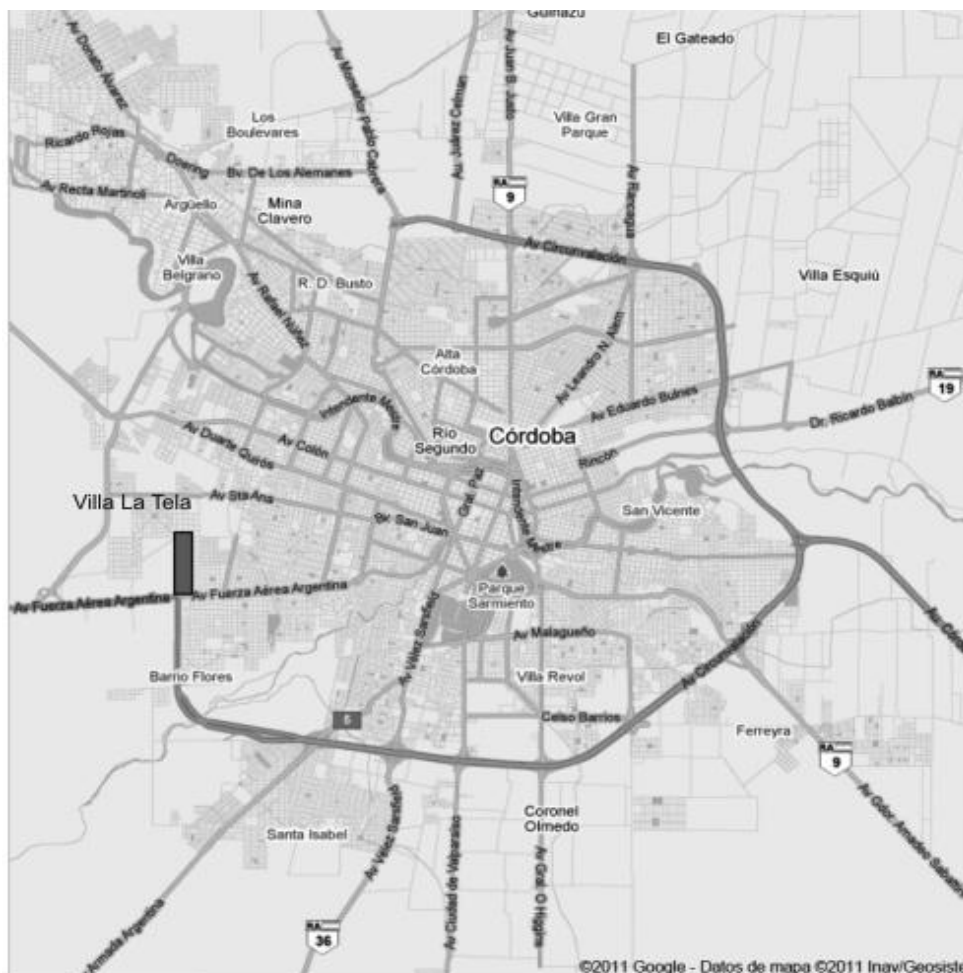


Imagen I: Plano de villa La Tela extraído y recortado de google maps.

La mayoría de los habitantes provienen del interior de Córdoba o de provincias tales como Santiago del Estero, Catamarca, Salta, entre otras. Dato que no es menor si tenemos en cuenta lo planteado anteriormente por Guber (2002) sobre el trabajo de Ratier. Aunque nunca profundicé sobre esa cuestión. En general, los hombres trabajan

¹³La categoría *milicos* refiere a los militares, aunque algunas veces se usa para denominar también a la policía, sobre todo por parte de las personas adultas.

en el sector de la construcción o como guardias en fábricas y las mujeres como empleadas domésticas o amas de casa. Muchos, además complementan sus economías montando, precariamente, en sus casas negocios de venta de comestibles y otros artículos para el hogar. Otros vecinos trabajan en carros tirados por caballos juntando comida, vidrio, papel, cartón y tergopol que posteriormente comercializan. También conocí a algunas personas, aunque debo aclarar que no son la mayoría, que alternan entre economías legales y *changas delictivas*.

Como mencioné ya, en diciembre de 2003 un tornado azotó la zona sudoeste de la ciudad afectando, principalmente, a las personas de la villa. Esta catástrofe dejó el saldo de un muerto y varios heridos en La Tela, además de los destrozos en las viviendas y las pérdidas materiales. Según dicen los vecinos *la cola del tornado pasó por la parte de delante* de la villa que fue la más afectada. Podemos decir que la misma se diferencia, para los que allí viven, entre la parte de *adelante y la del fondo*. En principio, estas categorías no se corresponden, necesariamente, con una locación geográfica, sino más bien con la percepción de quiénes viven en uno u otro lado. Así ésta varía y es definida según se viva en una u otra zona. En otras palabras, todos perciben al sector donde viven como la parte de *adelante* y los del *fondo* serían los otros. *La mejor parte es esta parte principal nomas, porque después si te fijas bien al fondo están todas las casas venidas abajo* (Zuny, vecina de la manzana tres. Marzo de 2009).

A pesar de todas las pérdidas los vecinos con los que he conversado me decían que *gracias al tornado* muchas cosas habían mejorado en la villa. En relación con esto, el intendente de la ciudad dio planes sociales y materiales de construcción para que los propios vecinos volvieran a levantar sus viviendas. Además se abrieron calles, lotes y manzanas, entraron servicios como el agua corriente y la luz y se construyó el CIC de La Tela. Pero estas mejoras sólo acontecieron en la parte de *adelante*, mientras que el *fondo* siguió conservando su antiguo panorama compuesto por pasillos y pasajes, lo que trajo aparejados algunos conflictos entre los vecinos de uno y otro sector. Comenzó

entonces una nueva etapa en donde emergieron nuevos *referentes* en la villa quienes se otorgaron la legitimidad de tomar decisiones políticas en la villa en conjunto con otros actores foráneos.

Las mejoras realizadas en un sector en detrimento del otro desencadenaron la división entre los de *adelante* y los del *fondo*. De este modo, los vecinos del *fondo* desarrollaban estrategias como romper sus casas con una masa para recibir la ayuda del Estado municipal y poder mejorar también sus viviendas. *Si todos vivíamos en una villa, todos necesitábamos mejorar nuestras casas*, explicaba una vecina en el año 2010. Esta actitud molestaba a los vecinos de *adelante*, en especial a las personas que empezaban a ser *referentes* porque las veían como carentes de honestidad, ya que a sus viviendas el tornado no las había afectado.

Por otro lado, cabe destacar que tanto *adelante*, como al *fondo* se construían discursos que señalaban la peligrosidad del lado contrario. Así, desde el punto de vista de los que vivían *adelante*, el *fondo* era un lugar peligroso porque allí no había diferenciación de calles por lo que el espacio se volvía confuso e inseguro, principalmente, para las personas foráneas. Además el *fondo* también era percibido, por lo de *adelante*, como un lugar inseguro debido a la cantidad de basura que se acumula en las viviendas y porque allí vivían la mayoría de los carreros y cartoneros¹⁴. La *mugre*, era otra de las características que los de *adelante* les endilgan a los del *fondo*. Así se referían a este último como un lugar *peligroso*, debido a las enfermedades y al mal aspecto que producía la basura apiñada en las casas de algunos vecinos. Podemos decir que el tornado se llevó un modo particular de organización social en villa La Tela. Hasta entonces los vecinos vivían sin servicios básicos como luz y agua y organizaban reclamos al respecto coordinados por

¹⁴Personas que trabajan juntando cartón, alimentos, vidrio, papel y otros materiales en carros de madera tirados por caballos, para luego comerciarlos. Para una profundización sobre esta práctica laboral ver Bermúdez, Natalia (2006).

quienes tenían más antigüedad en la villa; pero según me explicaron nunca tuvieron respuestas.

¿Antropología o etnografía sobre el mal? Hacia la construcción de una metodología.

Cuando comencé a hacer trabajo de campo en villa La tela en el año 2009 para la tesis de maestría, desde cierta ingenuidad e inexperiencia, pretendía “aplicar” todos los conocimientos metodológicos y las técnicas incorporados a lo largo de mi formación como antropóloga para “recolectar” información. Por otra parte, 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, revisando mis notas antiguas encontré que, a menudo, la gente me hablaba de *cosas raras* que les habían sucedido y que se relacionaban con los miedos. Desde apariciones de fantasmas, ruidos y sombras extrañas, visitas a curanderos por causa de enfermedades que los médicos no encontraban explicación hasta rezos y oraciones a San La Muerte. Si bien yo había trabajado, someramente, sobre cómo algunos jóvenes cultuaban a este santo, 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 vuelve una buena oportunidad para retomar y profundizar las discusiones acerca de la configuración *buenos/malos*, las cuestiones espirituales 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”.

Por otro lado, una de las sensaciones de aquel primer trabajo en La Tela era que el campo me “había atropellado”. Tal vez los “problemas” empezaron desde la primera vez que comprendí que no iba a poder grabar las entrevistas. Porque lo que yo estaba haciendo no eran entrevistas, o al menos no como yo las hubiera esperado. No. Lo que yo hacía era *ir a tomar mate y charlar nomás*, como lo definía Naty, una de las primeras personas que conocí y que se transformaría en una gran amiga después. Pero eso de hacerse amigos en el campo, en aquel momento era impensable para mí. Me molestaba no poder grabar las entrevistas porque eso me exigía mantener “la atención flotante” permanentemente para poder retener las cosas lo más fielmente posible a cómo habían sucedido para poder transcribirlas después. Aunque, sin saberlo, como esbocé páginas más arriba, estaba registrando mucho más de lo que yo me alcanzaba a dar cuenta. Pero eso lo sabría años más tarde cuando me encontré con mis registros nuevamente. Por el tipo de relación que establecimos con algunas personas, yo podía compartirles mis escritos para aclarar dudas y posibles errores de interpretación, lo que me dejaba “un poco más tranquila”.

Como dije, con el transcurso de los años el campo me avasalló. Otra experiencia que rompió las barreras de la “objetividad” que yo me había impuesto como signo de “un buen trabajo académico” fue durante el segundo año, es decir en el 2010. En ese momento me decidí a relativizar las advertencias de *peligrosidad* de las primeras personas con las que me había empezado a relacionar, respecto de esos “otros vecinos” que, desde sus propias perspectivas, *nada bueno me podían decir*. Entonces transgredí esos límites y me decidí un día a compartir una coca cola en una esquina con un grupo de jóvenes, que eran acusados de *choros* en la villa. A partir de ahí empecé a relacionarme también con ellos y sus familias, los acompañaba a los bailes, a sus eventos y rutinas, como por ejemplo, limpiar vidrios en el centro de la

ciudad. Al principio fue difícil convencer a los primeros vecinos que conocí sobre la necesidad de relacionarme con diferentes personas, entonces ellos tomaban una “actitud protectora” hacia mí. Por ejemplo, *mirándome* de lejos cuando yo me encontraba en alguna esquina conversando con los demás. Pero luego se fueron relajando al ver que yo, *la chica buena que venía de la universidad*, era capaz de relacionarme con esos “otros” aunque fueran considerados *malos*.

Luego pude comprender que durante los cuatro años que duró la primera etapa del campo yo había tejido lazos afectivos de amistad con algunas personas, más allá del interés académico. Inclusive fui elegida madrina de la hija de un matrimonio amigo que colaboró mucho con mi trabajo, lo que fue muy emocionante para mí en ese momento.

En aquel tiempo las discusiones con el equipo de investigación y la contención de mi directora fueron fundamentales para encarrilar el trabajo y escribir una tesis. Proceso que me llevó dos años en que estuve alejada parcialmente de la mayoría de las personas. Hubo gente con la que no perdí contacto, porque como dije, nuestra relación había traspasado la tarea académica. A partir de los cursos y talleres de metodología, de mi propia experiencia “estando ahí” y analizando “reflexivamente” mi práctica como antropóloga fue que comencé a darme cuenta que, lejos de recolectar materiales etnográficos, yo había construido relaciones sociales en villa La Tela, sin las cuales no hubiera podido llegar a conocer nada muy profundo acerca de la vida de las personas con las que trabajé y de las que, desde el momento en que pisé por primera vez la villa, yo formaba parte.

Ingold (2013) distingue entre hacer etnografía y hacer antropología. Para el autor la primera es una ardua tarea documental a partir de la cual el etnógrafo realiza un “estudio de” un grupo para “aprender sobre” determinadas cuestiones respecto del mismo. Este proceso se basa en analizar materiales que sirven para el propósito de “documentar” algo. Por el contrario, considera a la antropología como un proceso de vida en el cual el antropólogo “está estudiando con personas” y “aprendiendo de ellas” y su propósito es esencialmente

“transformador”. Más allá de la distinción de categorías, lo que el autor está planteando es una diferencia sustancial de enfoque. Para él no es posible hacer antropología teorizando aisladamente del mundo que se pretende conocer, justamente porque no hay otra manera de producir conocimiento que no sea “desde adentro”. Es decir siendo partes de eso mismo de lo que aspiramos saber. Porque como expresa el autor, el mundo no es una reserva de conocimientos que se pueden extraer, sino que es un mundo que se “está correspondiendo con el propio investigador.”

Este planteo me inspiró para pensarme “haciendo antropología” en ese espacio de relaciones sociales que construimos, conjuntamente, con las personas que fui conociendo en La Tela y al que se podría denominar campo. Pero profundizando aún más, podemos decir que si me fue posible comprender algo fue, justamente, reflexionando sobre mí como parte intrínseca de ese mundo, incluyendo mis propias experiencias como ejes de análisis. Lo que no debe confundirse con ser autorreferencial, puesto que yo no buscaba conocer sobre mí misma, sino sobre un universo en donde las personas y yo “nos estábamos correspondiendo juntos”. De esta manera, si la configuración de *buenos y malos*, como vimos, funcionaba en La Tela para delimitar fronteras morales entre las personas, claramente, desde un principio yo fui ubicada en el primer grupo. Así, yo era la *chica buena de “afuera” que venía de la universidad, la que no tenía maldad*, como me expresaron en algunas oportunidades. Ese era el lugar desde donde podía comprender cómo es que San La Muerte se *volvía peligroso* para determinadas personas en la villa. Sin embargo, un día a partir de un sueño que tuve con el santo, quedaba claro que yo sólo podía acceder a ese universo de clasificaciones participando “*desde adentro*”, inmersa en esa cadena de reciprocidades a través de las cuales se jugaban el poder y el *respeto* entre los devotos, las santidades y los vecinos.

Guber propone que: “(...) no es posible el conocimiento social desde la absoluta des-implicación; sostener la exterioridad del investigador sería creer que el sentido proviene de las cosas mismas y

no de las situaciones sociales en que esas 'cosas' son dichas, invocadas y puestas en escena por actores concretos” (Guber, 2014:23). Si como dice la autora, el sentido proviene de las situaciones sociales de las que somos parte porque “estamos ahí” ¿cómo podemos entonces pensar que se puede obtener conocimiento sin pensarnos a nosotros mismos como partes de esas relaciones sociales que pretendemos conocer? Desde esta perspectiva las técnicas y herramientas metodológicas a las que nos referimos los investigadores, como por ejemplo, la “entrevista” y “observación participante” no pueden ser pensadas como formas de recolectar materiales para luego construir datos. Porque, como dijimos, no se trata de un conocimiento externo sobre el mundo, sino de un aprendizaje que nos incluye como partes indisolubles del mismo (Ingold, 2013; Guber, 2013 y 2014).

Otra idea que se desprende de hacer antropología desde este enfoque es que trabajamos con personas viviendo en un mundo real. Esto tiene que ver con los siempre iluminadores planteos de Malinowski (1998) sobre la inseparabilidad teórica y metodológica que existe en las vidas de las personas sobre los aspectos económicos, religiosos, políticos, psicológicos, históricos que nos enfrentan con los “imponderables de la vida real” en el campo. Pero también con la propuesta de Quirós acerca de que: “(...) las “perspectivas nativas”, sobre y con las cuales los antropólogos trabajamos, deberían ser entendidas menos como un punto de vista “intelectual” (i.e.: formas de concebir y significar mundos) y más como un punto de vista “vivencial” (formas de hacer y crear vida social)” (Quirós, 2014: 47). Es decir que las situaciones sociales de campo de las que formamos parte, son el marco de significación de la información que recolectamos para construir conocimiento. Así, volver a La Tela para profundizar sobre las experiencias espirituales de los vecinos en el 2015 significó retomar viejos lazos, reinsertarme en esa trama de relaciones de la que yo venía formando parte. Como bien dijo Gastón párrafos más arriba: *vos viniste a trabajar a una villa y te convertiste en casi una más*. Ese *casi* me daba la pauta que, por un lado, había quedado claro que yo estaba realizando

un trabajo de investigación. Es decir que no por compartir experiencias durante un tiempo determinado, me había vuelto “*una más*”. Pero, por otro lado, también me dejaba claro que yo tenía ya un lugar construido en La Tela, desde el cual conocería personas nuevas y comenzaría nuevos procesos de aprendizaje. Más aún, ellos sabían que desde ese lugar de *buena* en el que había sido ubicada a través de los años, yo podía comprender las prácticas de las personas sin juzgarlas, aunque fueran clasificadas como *malas* por otros vecinos. De la misma manera, San La Muerte y Pombagira no juzgaban sus actos tampoco, por lo que podían establecer relaciones sociales con ellos; más que con otros santos. Asimismo, la etapa que podríamos llamar “profundización de campo” tuvo una duración de ocho meses que se extendieron entre marzo y noviembre de 2015.

Por último, hay antropólogos que hacen etnografía desde la perspectiva que Ingold propone que se hace antropología, -es decir que sólo difieren en nombre pero no en significado con lo que plantea el autor-. Sin embargo, yo tomé la decisión de titular esta tesis como “antropología”, justamente, para marcar una diferencia que fue fundamental para mí durante este proceso de conocimiento que involucró siete años de trabajo y dos tesis escritas. Pero también profundas transformaciones a nivel personal, prejuicios y miedos que fueron desapareciendo al relativizar los propios valores morales incorporados a lo largo de la vida. Estas transformaciones fueron posibles por “haber estado ahí” atravesando los “imponderables de la vida real” conjuntamente con personas, que de no haber sido por el trabajo de campo, seguramente no hubiera conocido. Ese privilegio que nos da la antropología, a diferencia de otras profesiones, de poder inmiscuirnos y ser partes y de aprender de otros universos de significación.

Caminando el proceso: los capítulos.

La tesis se divide en cinco capítulos que van desmenuzando cómo se construyen los sentidos sobre el mal para diferentes personas y cómo estos se van entretrejiendo con sus trayectorias de vida y con las relaciones sociales que construyen entre sí y con San La Muerte y Pombagira. A modo de orientar la lectura describiré brevemente cada uno.

En el primero el propósito es presentarle al lector cómo se diferencian las personas con las que trabajo a partir de la configuración de *buenos y malos*. Veremos cómo la maldad se convierte en una posibilidad que, tanto los que se consideran *buenos*, como aquellos a los que acusan de *malos*, pueden movilizar estratégicamente para disputar y obtener *respeto*. También este capítulo se propone brindar un panorama de las trayectorias de los devotos sin las cuales es imposible comprender cómo se relacionan y se identifican con los santos de “moralidad dudosa” como San La Muerte y Pombagira. Además será central analizar cómo las nociones de *peligrosidad* con las que los vecinos clasifican a las personas y a los lugares en la villa, delimitan fronteras entre el bien y el mal que por momentos se vuelven difusas.

El segundo capítulo se estructura en dos ejes: grutas y santos. En el primero, veremos cómo las espacialidades territoriales y simbólicas ponen de manifiesto las ambigüedades que se juegan entre las categorías de *público/privado* y *adentro/afuera*. De esta manera, reflexionaremos en torno a los conflictos que se desencadenaron tras la construcción de una gruta de San La Muerte en un lugar considerado *público*. A su vez podemos observar que su dueño puede “utilizar el poder del santo” para imponer *respeto* en ese espacio. Trabajaremos también sobre las grutas construidas en el espacio de lo *privado* que habilitan las relaciones cotidianas entre devotos y santidades, así como también regulan las relaciones familiares de las personas. Por último, la

distinción nativa entre *santos buenos y santos malos* nos permite reflexionar sobre cómo las personas se encomiendan a unos u a otros en relación a sus expectativas y pedidos.

En el tercer capítulo será central reflexionar sobre una “experiencia extraordinaria” propia; porque a partir de la misma puedo comprender luego las vivencias sobrenaturales que las personas experimentan con sus cuerpos en relación a los santos y también a los muertos. En este sentido, puede decirse que las fronteras entre lo cotidiano y lo extraordinario se tornan porosas. Esto desencadena una serie de emociones en las personas que pueden ser negativas como el miedo cuando no se tiene una relación de confianza previa con los santos. Por el contrario, el contacto extraordinario se percibe como algo positivo que los devotos esperan como una señal de la protección y de la presencia del santo y la entidad en sus vidas. Por último, veremos también cómo los santos utilizan los contactos sobrenaturales para *hacerse respetar*.

Analizaremos en el cuarto capítulo los intercambios recíprocos de pedidos y favores que se establecen entre el santo, la entidad y los devotos. Aunque las personas manifiestan sólo pedir por el *bien* propio y de los seres queridos, veremos cómo “*el mal puede volverles*” si no cumplen las promesas. A su vez, el mal puede manifestarse a través de los objetos que son ofrecidos como *ofrendas* o como parte de las relaciones cotidianas que construyen personas y santidades.

Por último en el quinto capítulo, reflexionaremos sobre cómo las *maldiciones, los trabajos y los daños* se erigen como modos “sobrenaturales” de regular el comportamiento de quienes transgreden los valores morales locales. Así, diremos que la violencia física es una, entre otras maneras de *hacerse respetar* entre los vecinos tanto dentro, como fuera de La Tela. Sin embargo, hay situaciones en las cuales los vecinos no pueden disputarse el *respeto* haciendo uso de la fuerza física, por lo que pueden “devolver el mal” a partir de *trabajos* que son realizados con *magia* y que pueden desencadenar enfermedades en el

destinatario. Por otro lado, veremos cómo los *trabajos y maldiciones* sólo tienen efectividad en el entramado de relaciones que se constituye entre los vecinos de la villa y sus familiares y no hacia el “afuera”.

CAPÍTULO I

De trayectorias, santos y maldades

Todo el mal cometido por alguien, lo hemos visto, es a su vez, mal padecido por el otro. Hacer el mal, es hacer sufrir a otros. La violencia no cesa de rehacer la unidad entre mal moral y sufrimiento.

Paul Ricoeur

De trayectorias, santos y maldades

Sección 1: Gastón y los caminos hacia San La Muerte y Pombagira

No te metas con ese santo Mari, es muy peligroso. Me advirtió Gastón una tarde de marzo de 2015, mientras conversábamos sobre mi nuevo interés en trabajar con devotos de San La Muerte. ¿Sabes qué pasa? Continuó diciendo: es que es muy poderoso y tenés que tener cuidado porque todo lo que le pedís, si no le cumplís te vuelve. Si vos le pedís suponete ser millonario y le prometes un whisky y después pasa algo, ganas algo y te volves millonario y no le cumplís, el santo te hace caer en la pobreza más absoluta. Es un santo de las cosas malas, bueno también de las buenas, pero es así, lo que le pedís te vuelve. Es un santo que protege a los presos, a los transas¹⁵. Y ellos lo buscan porque vos le podés pedir cosas malas.

Gastón y yo nos conocíamos desde el año 2009, a partir de una cercana relación de amistad que establecí con su familia durante el trabajo de campo que realicé para la tesis de maestría. Él tiene 27 años y vivió siempre en La Tela, en la manzana tres. Sus padres, Zuny y Chiche son oriundos de un pueblito del interior de Córdoba y de Catamarca respectivamente y siempre han tenido una posición de poder en la villa, debido al tiempo de residencia en la misma, a los puestos de trabajo como contratados de la municipalidad en el CIC y a la relación de amistad con Juez, un ex intendente de la ciudad de Córdoba. Tuvieron 4 hijos: Joaquín, los mellizos Gastón y Mateo y por último, Melina. El matrimonio se separó en el año 2011 y desde entonces Chiche y Joaquín se fueron a trabajar a un paraje cercano a la ciudad. Mateo, se fue a vivir a un barrio aledaño a La Tela con su novia. Mientras que Gastón se quedó en la villa con Zuny y Melina. Hasta principios del año 2016, Gastón vivía con Javier, su pareja, pero una tragedia que le dio muerte a este último los separó definitivamente. En

¹⁵Vendedores de droga.

la actualidad, Gastón intenta rehacer su vida trabajando en el CIC en el marco de una cooperativa de trabajo; pero su anhelo es montar un negocio de peluquería.

Esa tarde él me contó su propia experiencia con el santo: *Yo una vez también le pedí a San La Muerte, le pedí que me ayudara porque yo andaba trabajando en ese plan de Jóvenes con más y mejor trabajo¹⁶ y andaba sin un mango entonces yo le pedí plata al santo a cambio de un Philip 20. Vos sabes que fui hasta el cajero después de pedirle y cuando estaba entrando se me cruzó la imagen del Santo (hace un movimiento de hombros como de estremecimiento) pero yo en ese momento ni me di cuenta casi, y cuando voy a ver si había plata, tenía como \$400, siendo que yo cobraba \$150 en esa época. Pero esa fue la única vez que yo le pedí algo.*

Marina: ¿y por qué dejaste de pedirle?

Gastón: porque me dio miedo

Marina: ¿miedo de qué?

Gastón: de que... no sé. Qué se me aparezca de noche, de que me haga cosas malas.

Marina: ¿Y por qué decidiste pedirle si te daba miedo?

Gastón: porque yo veía que la Lore¹⁷ le pedía y le cumplía, vos vieras los billetes que contaba la Lore, siempre tenía plata y plata fácil, digamos, así sin esforzarse.

Como expliqué en la introducción, nuevamente mi trabajo de campo comenzaba con una advertencia frente a un peligro: *no te metas*

¹⁶Este plan proveniente de nación, implementado en el año 2008, consiste en brindar apoyo económico a jóvenes de entre 18 y 24 años para que terminen los estudios primarios y secundarios, aprendan un oficio o realicen prácticas laborales en diversas áreas.

¹⁷Lore es una amiga de Gastón y será presentada párrafos más adelante.

con el santo. ¿Qué era lo que me estaba queriendo decir Gastón con esto? Según Gastón la peligrosidad del santo está relacionada con el poder que tiene éste de cumplir, eficazmente, todo lo que le es pedido; pero existe una condición indeclinable: hay que cumplirle la promesa realizada a cambio del beneficio obtenido; porque si no está el peligro de que a uno le vuelva negativamente lo que pidió. ¿Pero entonces cuál sería el problema si el solicitante¹⁸ está dispuesto a cumplir? El peligro de San La Muerte radica en su maldad en potencia, es decir en la posibilidad de hacer el mal tanto al promesante incumplidor, como a un tercero; puesto que uno le puede pedir cosas *malas*. La moralidad ambigua es el peligro y a la vez, su arma eficaz por lo que se vuelve tan seductor para algunos y para otros, una amenaza. Ahora bien, ¿quiénes son estos unos y otros?

Los transas y los choros pertenecen al primer grupo, mientras que Gastón y yo, la advertida, al segundo. Dos cosas para agregar a este argumento. Por un lado, como analizamos en la introducción yo no había dejado de ser “la chica buena que venía de la universidad” a pesar de los años de socialización en la villa, a pesar de que me *había convertido en casi una más*, según las palabras de Gastón. Mientras que éste último, a diferencia mía, si tenía la posibilidad de hacer peticiones a San La Muerte, o por lo menos, había tenido la experiencia y era amigo de sus devotos. Es decir que aunque en la división nativa que existe en La Tela entre quienes son considerados *buenos* y quienes son señalados como *malos*, si bien Gastón y yo pertenecemos al primer grupo, frente al santo no somos iguales.

¹⁸Esta categoría es usada por Flores Martos (2014) para reemplazar la de devoto o fiel. El autor considera que referirse a solicitante le resulta más pertinente para destacar la relación de intercambios entre “la Santa Muerte” y las personas que le solicitan favores. En cambio la devoción refiere a cuestiones más existencialistas y teológicas. En esta tesis las usaré como sinónimos, porque si bien es interesante la propuesta del autor, *devoto y fieles* son categorías nativas en La Tela. Además, considero que las personas construyen relaciones con los santos de las cuales los intercambios son sólo una parte.

Como analicé en la tesis de maestría, los sentidos sobre el miedo y el peligro en la villa están, entre otras cosas, permeados por las distinciones entre vecinos *buenos y malos* que se van construyendo contextualmente y de ninguna manera son fijos o inamovibles. Es así como veíamos que, en general, los primeros son los que buscan adaptarse a las reglas y normas sociales, realizan actividades laborales legales, no consumen drogas, no buscan pleitos con otros vecinos, procuran el progreso colectivo de La Tela, desean continuar sus estudios, expresan sus aspiraciones de salir de la villa y *cambiar de ambiente*, entre otras características. Sin embargo, también necesitan adquirir cierto grado de maldad para poder disputar el *respeto* y vivir con tranquilidad en la villa. Es decir que *ser buenito* equivale a que te *agarren de gil y te falten el respeto*, como me dijeron varias veces las personas con las que he conversado al respecto. Recordemos que el respeto es un capital muy valorado que puede perderse y eso implica la posibilidad de ser robado, insultado, golpeado. El uso de violencia física, *cagarse a piñas*, es una herramienta eficaz de la que se echa mano para disputar y defender el respeto propio y el de la familia. Pero como nos advertía el hermano mayor de Gastón, Joaquín, hace algunos años *tampoco hay que pasarse para el otro lado y ser un choro*. Es decir que el extremo de maldad sería cometer delitos y eso además de estar penado por la ley y castigado por el Estado a través del uso legítimo de su fuerza policial y de sus políticas de seguridad, es juzgado negativamente por las personas dentro y fuera de la villa. Es así como los vecinos que se consideran *buenos*, no quieren ser confundidos, por las miradas foráneas a la villa, con los que ellos califican como *malos*¹⁹. Sin embargo, la maldad a veces es usada de forma estratégica, principalmente, por jóvenes varones, que *se hacen los malos* para obtener respeto, dinero, mujeres y para contrarrestar las humillaciones

¹⁹Los sentidos sobre la bondad y la maldad si bien se construyen contextualmente en la villa, están siempre en estrecha relación con un contexto social mayor.

y la *bronca* que les produce ser mirados con lástima, con asco, con miedo o no ser mirados²⁰.

Como vimos en la introducción Gastón hace uso de “su maldad” para contrarrestar las humillaciones que sufre por el hecho de ser homosexual en la villa, pero también su pasado con las drogas lo habilitaron para tener amistades como Lore y para acercarse en esa oportunidad a San La Muerte. Además, otro punto que lo distingue de mí, es que él *es nacido y criado en la villa*, mientras que yo vengo de “afuera”, por lo que no tengo competencia para manejar el capital de la maldad, condición necesaria, según Gastón, para relacionarme con el santo.

Lore a través de Gastón

Yo estoy cansado me siento muy triste y desolado
sé que he fracasado
y el mundo entero a mí me da de lado

Me dijeron que la dejara
que la droga es un veneno que te mata
pero yo no hice caso a sus consejos
y ahora yo me veo preso en este infierno (...)

La droga- Damián Córdoba

No sólo los jóvenes varones son los que se *hacen los malos* en la villa, también las mujeres, como en el caso de Lore que recurrió a una economía ilegal en algún momento de su vida. Gastón es, desde hace muchos años, uno de sus mejores amigos. Ella es una mujer de unos 33 años que vivió toda su vida en La Tela con su familia. Se casó muy joven y tuvo cuatro hijos, luego se separó y según dicen los vecinos *salió*

²⁰Autores como Miller (1997) y Chaui (1998) han sido iluminadores para pensar cómo en la villa muchos de sus habitantes sienten que son ubicados y, en ocasiones, se ubican, en la posición de víctimas y en un lugar del merecimiento de la lástima social. Sin embargo, el problema se genera, para Chaui, cuando se produce “una inversión ideológica”, es decir cuando, ese sujeto digno de compasión, decide abandonar su condición de víctima y reclamar otro lugar en la sociedad a través del uso de violencia. Es en esas situaciones donde deja de ser considerado un sujeto de derechos para ser concebido como un agente de violencia que debe ser castigado.

adelante sola. Tuvo una larga relación con Danilo, quien colaboró mucho conmigo para la tesis de maestría y con cuya familia tengo una relación de muy cercana confianza. Al principio, ella no veía con buenos ojos mi amistad con la familia de Danilo, especialmente porque mientras doña Nancy, la mamá de Danilo, me decía que yo era *como de la familia*, a ella le tenía una profunda desconfianza que se incrementó después de la muerte de Ludo, uno de sus hijos.²¹ Una vez llegó a mis oídos que Lore *me quería a hacer cagar*, porque se había enterado que yo había ido con Caro, una de las hermanas de Danilo, a visitarlo a la cárcel²². Por suerte nunca se efectuó la supuesta amenaza, e innumerables veces ella me aclaró que jamás había pensado en hacer algo así, que se había tratado de chismes y habladurías solamente, de alguien que quería *armar puterío*. Probablemente Lore no me hubiera *hecho cagar* en aquel entonces, porque yo no era una rival a su altura. Si bien, desde su percepción, le había faltado el *respeto*, de alguna manera, entablando amistad con su novio, yo no tenía ni la *suficiente maldad*, ni la *hexis corporal* para responderle. Sin embargo, Gastón medió entre las dos. Fuimos juntos a su casa y aclaramos el incidente. Cabe toda esta explicación para que el lector comprenda porqué reconstruiré la trayectoria de Lore desde Gastón, ya que ella nunca más quiso hablar conmigo. Se separó de Danilo en el 2011, tiempo después que éste cayó preso. A comienzos del 2015 Lore estaba conviviendo con otro hombre con el que tuvo una hija más. Al comenzar con el nuevo

²¹Ludo murió en diciembre del año 2010 tras una confusa situación en la cual un desconocido le propinó dos disparos. Una versión sobre este hecho dice que Ludo, Danilo, Alex y otros chicos de la villa habían organizado una seguidilla de robos a los clientes que iban a comprarle droga a Lore, bajo el consentimiento de ésta. Nadie sabe exactamente cómo fueron las cosas pero doña Nancy señala a Lore como una *mala influencia* para sus hijos ya que, según dice, le conseguía armas a Danilo para salir a robar (Liberatori, 2014). Retomaremos este tema en el capítulo III.

²²Danilo y su hermano Alex enfrentaron, en el año 2011, una condena de seis y nueve años respectivamente, por robo calificado por uso de arma de fuego. Danilo salió con libertad condicional en agosto de 2015 y Alex en marzo de 2016, pero falleció un mes más tarde producto de un disparo propinado por un policía durante un asalto. Debido a la familiaridad de mi relación con esta familia, visité a los hermanos en la cárcel en tres oportunidades ver Liberatori (2014).

trabajo de campo ella fue una de las primeras personas en quién pensé debido a su devoción por San La Muerte. Sin embargo, a pesar del paso del tiempo, nunca logré que nos juntáramos a hablar, mucho menos que me diera una entrevista. Tampoco me decía que no, pero siempre tenía alguna excusa que le impedía nuestro encuentro.

Y si la Lore no te quiere recibir (en su casa) yo te cuento lo que necesites. Me dijo Gastón una vez tomando mate en su casa en abril de 2015. Nosotros éramos una banda con la Lore, la Chaucha, éramos varios y siempre nos juntábamos y nos drogábamos mucho, éramos un desastre. Un día escuchamos esa canción “Droga” de Damián Córdoba ¿la escuchaste? y nos largamos todos a llorar, es como que nos tocó muy de cerca. Y nos drogábamos yo creo que por el hecho de vivir en una villa. Porque vos sabes que el que no fuma, el que no se droga es un cheto, un amargado. Y por las juntas haces cada cosa... y las cosas que hacíamos para conseguir droga, chorear carteras, de todo. La droga como que te cambia la personalidad. A mí nunca me dominó, nunca estuve así con ansiedad en el cuerpo por no tomar. Pero haces cada cosa... uh la Lore anduvo en cada una... ¡Hasta se prostituía para conseguir! Le gustaba esa vida, vivía de joda, mucha joda, y empezó a vender, era una transa respetada la loca, pero después del último accidente que tuvo en la moto en el que le pusieron la placa en la cara ¿te acordas? Ya ahí se dejó de joder y se rescató un poco. Pero siempre hizo lo que quiso y siempre tuvo lo que quiso. Yo no, yo sólo le pedí una vez al santo y nada más porque yo soy de Dios y de la virgen.

La imagen de la Lore en la villa es un tanto controvertida. Por un lado, es muy respetada por haberse hecho cargo de sus hijos sola y también porque tiene una personalidad determinante y segura de sí misma. Muchas veces charlando con otros vecinos me decían elogiándola que *sabe defenderse y que más de una vez ha corrido a los tiros* a quién se atrevía a meterse en su casa. Sin embargo, también es criticada por vender droga y por *salir de joda y no ocuparse de sus hijos*. Según me ha contado Gastón, ella le pide siempre a San La Muerte que

la ayude por ejemplo, cuando hay allanamientos para que la policía no descubra la *mercadería*. Para Gastón es *gracias al santo que Lore nunca ha caído presa* y es también por causa de éste que a Lore nunca le ha faltado económicamente nada porque *siempre obtiene lo que quiere sin esfuerzo*. Respecto de este punto podemos decir que el tema del dinero y el trabajo es complejo para los jóvenes de la villa, puesto que algunos rechazan aquellos empleos físicamente muy sacrificados en los cuales tienen jefes que los *bolacean* o los *verduguean*²³, como por ejemplo, en el área de la construcción, o en el servicio doméstico. Muchos me han contado que en ocasiones se arman peleas entre quienes trabajan de albañiles y quienes acusan a estos de *giles*. En este sentido, *ser un gil*, equivale también a *ser buenito*. Sin embargo, en otros casos, estos trabajos que implican el uso del cuerpo habilitan la reafirmación de la masculinidad y en ese sentido son vistos de forma positiva (Liberatori, 2014).

La Lore es del santo, me decía Gastón ese día. *Le dio su alma al santo, o sea su alma pertenece al santo, siempre dice que ella cuando se muera no se va a ir con dios, sino con él, porque es el quien siempre la ha protegido. Vos vieras el altar que tiene, le pone whisky, fajos, pulseras de oro. Ella empezó a creer por la Bea, la hermana mayor que era lesbiana, la que se murió. Ella era devota de San La Muerte y también de*

²³Muchas personas con las que he conversado en La Tela me han contado que se han sentido humillados alguna vez en sus puestos de trabajo. Otros, como Danilo, el ex novio de Lore, o su amigo Pelu, me han manifestado que no les gusta trabajar de albañiles porque no quieren recibir órdenes, ni malos tratos, que de tener un trabajo legal, preferirían ser jefes y que ganan mucho más dinero realizando alguna *changa delictiva*, que sus pares que trabajan de albañiles. Bourgois (2010) se pregunta, al modo de Elias, por qué las personas que colaboraron en su etnografía, inmigrantes latinos pobres que viven en Nueva York, una de las ciudades más ricas del mundo, querían trabajar en puestos de trabajos poco calificados en donde son, muchas veces, denigrados, pudiendo duplicar sus ganancias económicas a través de la venta de sustancias ilegales. Lejos de justificar las acciones delictivas, este autor echa luz para considerar diversos aspectos, tanto micro, como macro: individuales y psicológicos, sociales, históricos, políticos, económicos y culturales que van tejiendo las trayectorias de estas personas que, en ciertos momentos de sus vidas, se ven inmersos en “economías subterráneas”.

la Pombagira y como la Lore, decía que se iba a ir con ellos. De la misma manera en que Gastón define a Lore como *del santo*, él se autodenomina como *de la virgen*, más específicamente de la de Lourdes cuya imagen tiene en forma de estatua en su casa. Me pregunto entonces ¿cómo es que hay personas que pueden ser de santos de moral ambigua como San La Muerte o Pombagira y otras de la virgen, de dios u otros santos canonizados por la iglesia católica? ¿Cómo se relaciona esta relación de pertenencia con las trayectorias de los devotos y con los sentidos de maldad que se construyen en la villa? Más aún ¿en qué medida esta división es tan tajante o en qué circunstancias se recurre a una u otra divinidad?

Sandy y la bondad

Yo con él me siento fuerte
Mi santito poderoso
Que le llaman San La Muerte

San La Muerte- Antonio Terragó-Ros

Había escuchado hablar de Sandy muchas veces en La Tela en oraciones del tipo: *“necesito un faso, me voy a lo de la Sandy” “Fulano no está se fue a comprar a lo de la Sandy” “ayer hubo allanamiento en lo de la Sandy”*. Por lo que si había algo que sabía de antemano de Sandy, era que *vendía*. Al comentarles a los vecinos, con los que ya tenía una relación previa de confianza, sobre mi nueva inquietud respecto de los santos, las grutas y altares me contaban siempre sobre Sandy. Una mañana de mayo de 2015 en la casa de Hortensia²⁴, había ido a llevarles la tesis de maestría terminada y charlando con una de sus hijas me decía que:

Vanina: uh acá varios creen en San La Muerte, está la Sandy que es devota ella.

²⁴Una vecina cuya familia fue una de las primeras en llegar a La Tela y con cuya familia yo tenía una relación previa de mutua confianza.

Marina: ¿Y me la presentarías?

Vanina: no, porque viste que ella vende droga y además está re loca y entonces hay que tener cuidado porque siempre anda pensando que los vecinos la denunciaron. Ayer anduvo el hijo de ella a los tiros con el del quiosco de la esquina porque decía que ellos lo habían acusado de vender. Son personas muy complicadas.

Así pasé varias semanas esperando a Gastón que me había dicho que hablaría con ella para contarle de mi trabajo a ver si le interesaba charlar conmigo. A medida que pasaban los días se iba acrecentando mi curiosidad por conocer a Sandy. Yamila y Estelita, otras dos vecinas, me habían dicho algo similar a Vanina, sobre que Sandy era *una persona muy problemática* y tampoco habían querido presentármela. No fue sino hasta junio que llegué, por fin, a Sandy, también a través de Gastón:

Ahora vamos y te la presento, tomamos unos mates y nos vamos. Seguro que está el Tato, el marido que siempre tiene problemas con todo el mundo, pero igual no te hagas problema que en esa casa la que manda es la Sandy. Se hartó de que le pegara y un día lo agarró a los cuchillazos y nunca más volvió a joder. Acá en la villa es así ahora las mujeres son las que mandan, se hartaron de que les dejaran los ojos morados y ahora son ellas las que los cagan a piñas.

Era miércoles tres de junio y estábamos conversando con Gastón en su casa, luego nos fuimos a lo de Sandy. Caminamos un trecho por la manzana 2 y llegamos a una casa hecha toda de ladrillo, tenía un hermoso jardín lleno de plantas y pencas. Una pared de alambre nos impedía llegar hasta la puerta de entrada de la casa, entonces Gastón batió palmas gritando fuertemente ¡Sandy! ¡Sandy! Salió una mujer de cabello corto y teñido de rubio platinado. Se dio esta conversación:

Gastón: hola Sandy ella es la madrina de mi sobrina, la hija de la Naty y el Joaquín y está haciendo un trabajo sobre la villa, viene de la

universidad, ella ya trabajó acá, escribió como un libro de la villa y ahora le pidieron que trabaje con eso del santo que tenés vos.

Sandy: (mirándome) sí, cuando vos quieras podés venir y te cuento, yo le pido cosas buenas nomás...

Gastón: claro le pide protección, salud, por la familia, esas cosas. Y le mostrás tu gruta (Le dice a Sandy).

Sandy: sí y también un libro que había tirado, pero ahora me volví a comprar. ¿Y vos cuando podés venir? Yo ahora no puedo pero si venís a las cuatro podemos conversar, venite vos también Gastón si querés.

Marina: cuando vos me digas, bueno vengo a las cuatro, si vos me aguantas (mirando a Gastón)

Gastón: sí claro, bueno a las cuatro te la traigo, Sandy.

Me había quedado pensando en casi la primera aclaración que me hizo Sandy respecto que ella sólo le pedía cosas buenas a San La Muerte. Supuse que era esa ambigüedad que caracteriza al santo por lo que tal vez pudiera ser usado tanto para el bien, como para el mal. Sin embargo, esa había sido prácticamente su carta de presentación conmigo. A la hora acordada Gastón “me llevó” a lo de Sandy, él se fue a trabajar. Sandy me hizo pasar al living de su casa. Tenía un juego de sillones con almohadones de color rojo sangre, una mesita ratona separaba los sillones. Ella se sentó de un lado y me indicó que me sentara del otro de manera tal que quedaba entre nosotras una marcada distancia. A mi lado se sentó Florentina, una de sus hijas y de su lado estaba Vicky, otra de sus hijas. Dos de sus nietos correteaban por todo el espacio. Charlamos un poco de su vida:

Sandy: yo antes vivía en Villa Adela, con mi papá y mi hermano, después mi papá se murió y me quedé con mi hermano que me golpeaba mucho y yo me cansé y a los 14 años me vine a vivir acá a la villa. Me junté con mi primer marido el papá de mis hijos más grandes. Y bueno

fue en la cárcel que lo conocí a Él. Allá hay una estatua como de un metro donde hacíamos la novena.

Marina: ¿cómo es eso de la novena?

Sandy: es así con velas que se dejan prendidas, cada una tiene una vela que prende durante nueve días y se le pide cosas así como por ejemplo, se le pide libertad. Y después se apaga la vela. Y bueno yo estuve ahí tres años, fui condenada a cuatro años, pero estuve tres (...) después cuando salgo de la cárcel la Peti²⁵ me da una estampita y ahí yo me inicio, porque vos no te podes comprar nada de Él, te lo tienen que regalar. A mí me regaló la Peti la estampita y otro señor una estatuita dorada. Tengo una estatua negra, una blanca y una dorada, esos son sus colores.

Seguimos conversando largo rato sobre su vida, me contaba que su infancia había sido muy complicada. Su madre murió cuando ella era muy pequeña y el padre en su adolescencia. Ella decía que por eso era así y que muchos de sus vecinos le tenían miedo por ser bastante frontal a la hora de decirles las cosas. Me dijo que era depresiva por lo que algunas veces no quería ver a nadie y *corría de vuelo*²⁶ a todo aquel que se le acercara. También me comentó que muchas personas le advertían sobre el santo y que tenían miedo porque lo asociaban con algo malo.

Yo creo en Dios y le pido a veces pero yo sé que cuando me muera mi alma se va con el santo. Yo creo en Dios pero él no me cumple a veces, en cambio el Santo me ha cumplido siempre que le he pedido, yo creo que es muy poderoso, incluso más poderoso que Dios. Él no es malo, hay vecinos que me dicen que no crea, que el santo es malo, (...) yo les digo que no, que no es malo, no es el santo de los choros como me dijo una vez la Lore. Yo soy buena y lo tengo, está bien que tengo mis actividades,

²⁵Una vecina

²⁶Echaba

pero vos por ejemplo, que sos buena lo podrías tener. Y yo soy buena, podrán decir lo que quieran pero yo soy buena.

Sandy tenía la necesidad constante de justificar que aunque tenía sus actividades, ella era buena. *Mirá hoy me vienen a avisar de que se murió el Mati²⁷ y mirá que tuvo muchos problemas con mi hijo y yo lloré cuando me dijeron. Y yo nunca usé al santo para cosas malas contra él, ni contra nadie, nunca y lo podría haber hecho porque siempre leo, busco en internet las novedades, leo el libro y ahí sale cómo hacer cosas malas.*

Marina: ¿y eso cómo sería?

Sandy: y hacerle un daño a alguien, rezarle al santo para que a una persona le venga el mal. Yo podría haber ido al cementerio a hacerle un daño al Mati para que se lo lleve y sin embargo, yo nunca lo hice. La única vez que le pedí por un mal fue cuando yo le grité a mi marido que ojalá que se muera seco y el pobre no puede engordar, es flaquito, ¿o no Vicky? (Mirando a su hija, Vicky asiente con la cabeza). Yo he tenido muchos problemas con mi marido, no te lo voy a negar, y él parece que tuviera celos de “el bicho ese” así me dice de mi santo y yo le digo que un día lo voy a matar y voy a lavar con su sangre la estatua del santo. Hemos tenido muchos problemas, pero él a mí ahora me respeta (...) fue en la cárcel que yo aprendí a defenderme (...)

Sandy me contó que su marido antes la golpeaba mucho, que una vez hasta estando embarazada le había pegado, que la engañaba con otras mujeres, pero que a partir de su estadía en la cárcel ella había aprendido a defenderse y por consiguiente su marido había aprendido a respetarla. Más allá de la difícil relación amorosa que pareciera tener con él, continúan viviendo juntos. Según Sandy, porque no quiere que sus dos hijos menores vivan lejos de su padre. También me comentó que su marido desconfía del santo a quien llama de *bicho*, esto molesta a Sandy puesto que interpreta que el hombre debería respetarlo. Sin

²⁷Un vecino de la edad de su hijo mayor que tendrá unos 24 años.

embargo, el marido no se atreve a *meterse con San La Muerte*, ya que, dese la mirada de Sandy, le tiene miedo. La familia está compuesta por Sandy y sus cinco hijos: Vicky, Andrés, Florentina, Iván y José. Una gran preocupación gira en torno del hijo varón mayor, Andrés, debido a los problemas que éste tiene con las drogas y el alcohol. Según Sandy, el milagro que aún falta que le cumple el santo es *curar* a su hijo.

Según me ha contado Sandy sus padres la bautizaron en la iglesia católica y ella cree en dios, pero se siente más cercana a San La Muerte a quien conoció cuando atravesaba un momento difícil de su vida: el paso por la cárcel. Además fue allí donde ella se aprendió a defender de los abusos de su marido, en sus palabras aprendió a *hacerse respetar*. Más aún San La Muerte regula sus relaciones familiares puesto que su marido teme que Sandy puede usar el poder del santo para hacer *que le venga el mal*. Sin embargo, la condición de *buena* a la que adscribe Sandy, *le impiden usar al santo para el mal*. De la misma manera, si bien San La Muerte está habilitado para hacer el mal, es un *santo bueno* que cualquiera podría tener, hasta yo misma que, según Sandy, soy *buena*. Una vez más ahí radica su poder, en esa posibilidad de maldad siempre latente, pero que no necesariamente llega a efectuarse; excepto aquella vez que Sandy maldijo a su marido y éste empezó a adelgazar. Pero esta acción estaba justificada, según ella, debido a la violencia previa que ejercía este hombre sobre Sandy. Al igual que su esposo, los vecinos, entre ellos quienes no habían querido presentármela, conocen este “mal potencial” que alberga Sandy, pero del que ella no hace uso porque, justamente, se reconoce como *buena*. Así, a la inversa de muchos de los jóvenes de la villa con los que trabajé en la maestría, que se *hacían los malos* para conseguir *respeto*, Sandy intenta que su bondad sea reconocida, a pesar de su posibilidad y sus conocimientos para hacer el mal, que por otro lado, le sirve para *hacerse respetar*.

Vanina y la feminidad

Dia e noite na encruzilhada clareando a lua
Mulher morena vestida de preto vendendo seu amor
Nos seus olhos reflexa uma triste amargura de um
amor perdido...

Maria Padilha das almas- canción a Pombagira

Vanina trabaja con la Pombagira como me explicó el día que la conocí. Esto quiere decir que le prende velas, le hace promesas y pedidos, entre otras cosas. Ella es una mujer de unos 40 años que vive en la villa desde el 2013, con el Oso, su pareja. Este último es hijo de doña Tara, una de las primeras personas en llegar a La Tela. Doña Tara, a su vez, es madre de Peti, la vecina que le dio la estampita de San La Muerte a Sandy cuando salió de la cárcel. El Oso, también es creyente en la Pombagira, estuvo preso muchos años por cometer reiterados robos, por lo que no lo conocí durante el trabajo de campo de la maestría. Vanina y el Oso viven en la manzana 3 al lado de la casa de Gastón. Ella tiene cinco hijos que viven con la madre de su ex pareja, pero los visita cotidianamente. El Oso tiene una hija de seis años que vive con su madre, pero él la busca todos los días de la escuela.

Cuando comencé con este trabajo, Gastón me habló de Vanina porque tiene una gruta de la Pombagira en el patio. Gastón tiene muy buena relación con Vanina, pero no así con el Oso. Ellos tuvieron una fuerte pelea por causa de un chiste que realizó el Oso, públicamente, sobre los gustos sexuales de Gastón. Sin embargo, Lara y Noelia, dos de las sobrinas del Oso, hijas de Peti, son las mejores amigas de Gastón y comparten gran parte del día juntos. Conocí a Vanina en junio de 2015 porque las sobrinas del Oso le habían contado sobre mi trabajo. Una mañana que estábamos todos tomando mate en lo de Gastón se apareció Vanina y me encaró directamente: *Me dijeron que querías hablar conmigo ¿qué querés saber?*

Marina: quería saber sobre la gruta de la Pombagira que tenés, Gastón me contó ¿Cómo llegaste a la Pombagira?

Vanina: yo antes vivía en el sur y ahí tenía un pai²⁸ que me inició en la religión que se llama, no me acuerdo ahora, viene de allá de Brasil se llama algo de candomblé yeye, después te voy a buscar bien como es. Allá se hacen muchas celebraciones, rituales con música, bailes.

Gastón: ¿y acá hay eso?

Vanina: no, acá no sé, esto era en Chubut donde yo vivía.

Marina: ¿y vos cómo conociste sobre la Pombagira?

Vanina: porque ella bajó a mí, ellos bajan por acá (se señala la cabeza) por la coronilla, por ahí como que poseen a la persona. En verdad el que bajó a mí fue Exú y cuando vino en la celebración yo me quedé toda doblada de la cintura (hizo la mímica doblándose y quedando casi sentada de cuclillas) y así estuve uhhh un rato, me costó volver y después conocí a la Pomba yo a ella le pido protección.

Camila²⁹: ¿quién es esa Pomba?

Gastón y Chelo³⁰: es como la virgen para nosotros

Vanina: no, no es como la virgen, bueno algo así. En verdad Iemanjá es como la virgen y tiene ocho esclavas y la Pombagira es una de ellas, su marido es Exú³¹.

²⁸Pai hace referencia a “Pai o mãe (padre y madre en español) de santo” que es el nombre con el que se conoce en Brasil a las personas encargadas de los terreiros o templos donde se practican las religiones Umbanda y Candomblé. Esta persona tiene el poder de “incorporar” a los diferentes orixás y entidades en los que se basan estas religiones.

²⁹Una de las amigas de Gastón que estaba ese día en la casa.

³⁰Amigo de Gastón. Ese día éramos varios tomando mate, incluidas Lara y Noelia, las sobrinas del Oso.

Ese día de junio quedamos en que nos juntaríamos en su casa la semana siguiente para poder charlar más tranquilas, ya que en lo de Gastón había demasiada gente y se hacía muy difícil conversar. Antes de que Vanina se fuese la acompañé hasta su casa donde me mostró su altar de Oxum y la gruta de la *Pomba*. También me contó que ella antes *trabajaba en la calle* y que la *Pomba* ayuda a las mujeres que se dedican a ese tipo de trabajos. Me hizo escuchar una canción en su celular que, según me dijo, era para que *bajara* Pombagira. La canción estaba en portugués, y como Vanina no sabía el idioma, me ofrecí a ayudarla a traducir algunas canciones que tenía guardadas.

Era miércoles 12 de junio cuando me aventuré a la casa de Vanina. Llegué cerca de las 16. En la puerta vi tres perros grandes, sin embargo, decidí seguir adelante. Grité dos veces ¡Vanina! ¡Vanina! Se asomó un hombre y desde adentro Vanina me dijo: *si pasá*. Pasé. Dos hombres en el piso revolvían herramientas: destornilladores, martillos,

³¹A modo de introducir al lector en nociones básicas sobre candomblé y umbanda, principales religiones afro-brasileras, Gonçalves da Silva (2005) advierte que el culto a los orixás se remonta a la época de la esclavitud en Brasil. Los esclavos que llegaban desde diferentes regiones de África traían consigo sus propias cosmologías, creencias y modos de concebir el mundo. Estos, a menudo, entraban en conflicto con la religión católica europea hegemónica de las familias blancas. Por este motivo, según Ligiéro (1999) muchos de los orixás cultuados por los africanos, tenían su correspondencia cristiana, a modo de “camuflaje”, para poder continuar con sus creencias, prohibidas por la iglesia. Aunque afirma el autor que muchos esclavos eran bautizados con la fe católica antes de embarcarse a tierras brasileñas, por lo que en muchos grupos sí se daba un verdadero sincretismo al practicar ambos cultos. De este modo, aunque blancos portugueses y negros africanos eran dos grupos bien diferenciados, no significa que sus tradiciones culturales hayan sido impermeables. Mismo así respecto de las culturas indígenas que también integraban la sociedad brasilera colonial. Esa mixtura dio origen a nuevas formas religiosas afro-brasileras. Sin embargo, estos cultos, desde las miradas evolucionistas de principios del siglo XIX, se ubicaron siempre del lado de lo “inculto”, de lo “primitivo” y de lo “irracional” (Gonçalves da Silva, 2005). Este mismo autor explica que los cultos afro-brasileros no se basan en una visión dualista de bien y mal establecida por las religiones cristianas. Por lo que la imagen de los orixás no está constituida por la división convencional entre bien y mal, o entre dios y demonio, como en otras religiones. Las entidades serían seres menos evolucionados que los orixás.

pinzas. Uno de ellos me dijo: *si traes plata, podés pasar*. Me reí y le dije que plata no, pero un libro sobre la villa sí. Llevaba la tesis de maestría para mostrarle a Vanina. Ese hombre resultó ser el Oso, pareja de Vanina. Ella puso la pava, mientras conversábamos de bueyes perdidos. La notaba un poco distraída con la conversación de los hombres. Le pregunté si estaba todo bien con mi presencia ahí, me dijo que sí, pero que iba a ser difícil charlar. Pasado un rato se fueron todos, incluido el Oso y aprovechamos para conversar: *y bueno conocí a la Pomba porque ella es protectora de las mujeres de la noche y como te conté yo antes trabaja de eso. Antes de conocerla yo tenía una estampita de Iemanjá que me había regalado un amigo que era brasilero. Y yo la guardé hasta que me fui al sur a trabajar a un cabaret. Acá también trabajaba de eso, tenía 30 años cuando empecé en Villa Dolores donde yo vivía. En ese entonces tenía una pareja, un hombre que me llevó como si fuera un fiolo, pero no era fiolo, era mi pareja. Bueno, pero una vez que no teníamos para comer me llevó a un cabaret para que hiciera plaza por 30 días.*

Marina: ¿cómo que hicieras plaza?

Vanina: así se dice cuando te vas a probar a un lugar, suponete por 30 días que trabajas y los dueños le pagan al fiolo que es el que te lleva, pero en mi caso esa plata quedaba para nosotros porque él era mi pareja. Ahí trabajé 30 días y me fue bien, o sea tuve suerte de tener clientes. Hacía copas y tenía pases, lo único es que tenía el hígado reventado.

Marina: ¿cómo?

Vanina: y por hacer copas, eso es cuando un cliente te paga un trago, ponele te pregunta que querés tomar y te paga un champagne y él se pide cualquier otro trago. Y a veces estas así haciendo copas y después haces el pase.

Marina: ¿y eso que quiere decir?

Vanina: hacer pase es cuando pasas a la habitación. Y entonces capaz que estas con dos clientes en la noche, hay otras noches que no haces

copas y entonces puedes estar con varios. Imaginate que se fracciona por 15 minutos y eso sale \$100. Entonces hay algunos que están 15 minutos y otros toda la noche.

Así fue como Vanina me explicó pacientemente sobre el mundo de las mujeres de la noche. Me contó que decidió irse al sur porque una amiga de ella que se había ido primero a probar suerte le había asegurado que allí pagaban más, que el cuerpo de la mujer tenía más valor. Así que decidió ir a probar suerte a Chubut. Y allá fui y me iba bien, ganaba... (Piensa) mirá lo menos que hice fueron \$12000 al mes. Y una vez caminando vi un cartel que decía "videncia, tiro los buzios, te ayudo en el amor" y le dije a mi pareja que me daba curiosidad y que quería ir y fuimos. La primera vez la mãe nos atendió juntos, me tiró los buzios. ¿Sabes qué es eso?

Marina: no

Vanina: te tira unos caracolitos que te dicen hija de qué orixá sos y ahí me dijo que yo era hija de Oxum y que la próxima vez me quería ver sola. Y entonces volví a ir sola y ahí me dijo que ese hombre no me hacía bien, que ella me iba a ayudar a sacarlo de mi vida. Me dijo que tenía que dejar a Iemanjá y empezar a trabajar con Pombagira, que ella era una identidad protectora para las mujeres de la noche y que ella me la iba a bajar para que me libere de ese fiolo avivado. Pero yo pienso que yo lo hice así, yo lo acostumbé así porque él antes no era así avivado. Al principio yo tenía miedo que a él le pasara algo malo. Entonces la mãe me hizo el baño de la Pomba.

Marina: ¿y eso cómo es?

Vanina: bueno en esa época yo no estaba trabajando, me iba mal, no tenía pases, era como que todos los clientes se iban con las otras y yo nada y eso que yo era muy linda. Entonces le conté a la mãe y me hizo el baño de la Pomba. Primero me dijo que me untara todo el cuerpo con miel, después me bañé con champagne, rosas y un perfume mío que me dijo que llevara, era un perfume caro, \$300 ponéle. Y vos sabes que la noche

después fue al revés todos los clientes se venían conmigo y empecé a ganar mucho. Y había muchos clientes y pagaban muy bien, sobre todo los que venían de trabajar en la mina. Y así fue cómo empecé a trabajar con la Pomba, le empecé a pedir cosas, a trabajar así, con cosas buenas. También puedes hacer trabajos y cosas malas, pero yo sólo le pedía cosas para bien. Y un día me compré una estatua y un pai me la asentó y así fue como empecé a trabajar.

Marina: ¿cómo te la asentó?

Vanina: claro, la asentó, para que se unan la tierra y el universo y así le dio vida. Es como que la bendijo, pero para que tuviera vida. Y entonces yo dejé de tener miedo y empecé a creer, porque al principio yo le tenía miedo. Iba a las ceremonias y veía como bajaban los orixás, es toda una gira³² con músicas y bajan las identidades y algunos empiezan a hacer cosas raras, hablan mal, no se les entiende, se tiran al piso, vieras vos. Yo al principio no creía nada, tenía miedo, pero después sí creí. Y al final la Pomba me lo alejó al Walter, porque es así la Pomba te protege y no le gusta que estés con un hombre que no es para vos, ella lo tiene que aceptar, tiene que ser bueno para vos.

La *Pomba* se encuentra relacionada con la feminidad y la protección de las mujeres que *trabajan en la noche* y que se enfrentan a toda clase de peligros y a malos tratos por parte de los hombres, especialmente sus parejas, en ocasiones, *fiolos avivados* que quieren vivir a costa de sus mujeres. *Pombagira*, al igual que San La Muerte con Sandy, protege a Vanina, le brinda poder para hacerse respetar y también para ser sensual y atractiva para atraer a los clientes. Tal cual dicen las canciones que me hizo escuchar Vanina, su vida, al igual que la de la *Pomba*, es una encrucijada. La situación con sus hijos es algo que parece sumirla en una preocupación constante. Dos de sus hijas más grandes padecen una enfermedad incurable llamada “piel de

³²Las giras son bailes en formas de giros que se hacen en las ceremonias para invocar a las entidades y orixás.

crystal” por lo que semanalmente Vanina las lleva al médico. Una vez me contó que su ex suegra le tendió una trampa para quitarle la tenencia, pero que ella no hizo nada para recuperarlos porque, de alguna manera, entendió que estarían bien cuidados. Sin embargo, ella trata de visitarlos cotidianamente y de brindarles todo su apoyo. Desde que está en pareja con el Oso, Vanina dejó de trabajar en la noche y por lo que me ha contado él la *ayudó a cambiar de vida*. Ahora tiene en su casa un negocio de venta de alimentos, huevos, pollo, gaseosas, entre otras cosas.

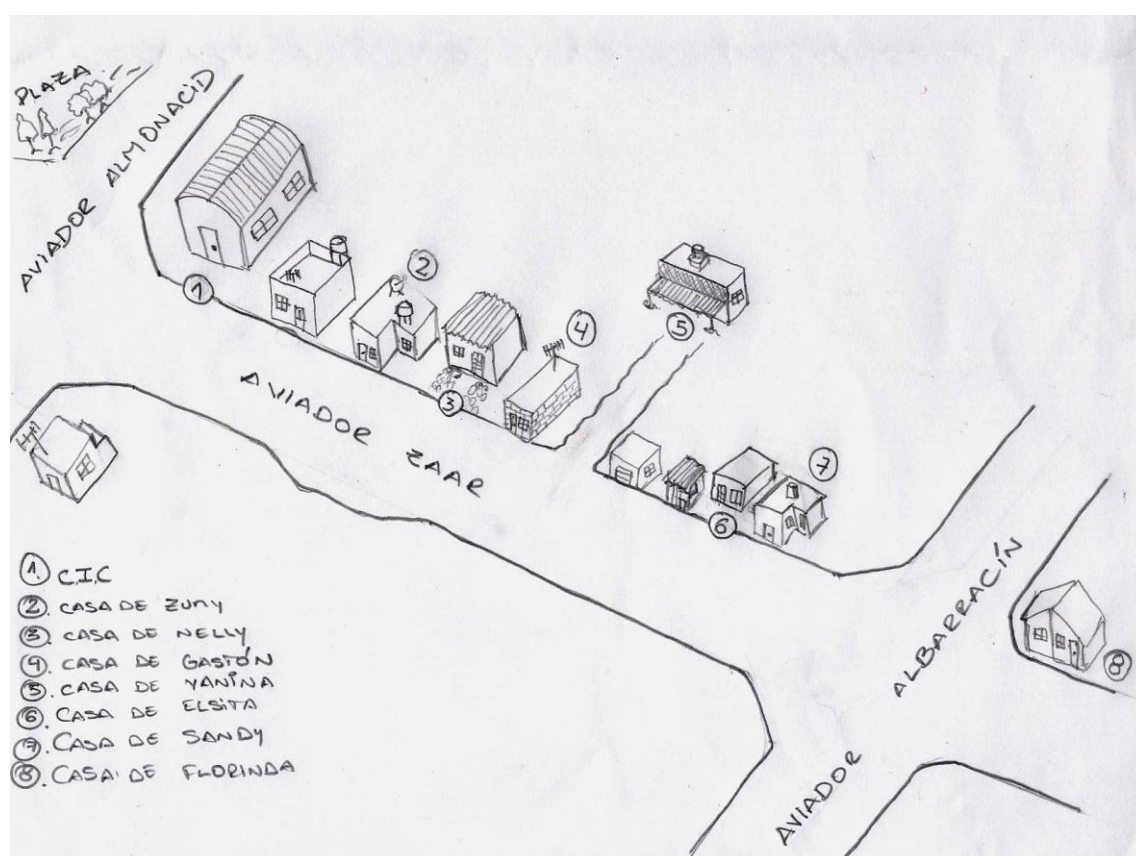


Imagen II: Plano de parte de la manzana II. Dibujado por Yoel Oroya

Sección 2: Sonia y el camino hacia la gruta de la manzana 1

Vos sabes que en la manzana 1, unos chicos pusieron una gruta de San La Muerte y le rezan por la noche. Mira como son que hasta rompieron un foco para quedar en la oscuridad, parece que al santo ese le gusta así. Yo no vi nada, pero algunos vecinos dicen que desde que

está esa gruta ahí, pasan cosas raras. Me decía Sonia una mañana de marzo que tomábamos mate en el CIC. Yo había ido a devolver la tesis de maestría y mientras Sonia la hojeaba, encontró una foto de San La Muerte. Los trabajadores sociales que estaban escuchando la conversación se acercaron curiosos por la historia de Sonia y ella retrucó contundente: es el santo de los que chorean, él los protege. Hace poco un chico que se junta ahí en la gruta cayó preso, los amigos le hicieron una promesa al santo y al otro día ya lo soltaron.

Un rato antes Marisa, Esteban y Eliana, los trabajadores sociales, habían estado conversando con nosotras sobre cómo ellos necesitaban a las personas “*de la comunidad*” para que los acompañasen en sus tareas fuera de la institución, es decir para recorrer la villa y cómo una vez habían quedado en el medio de un tiroteo, pero estaban con una vecina que *los supo guiar para esquivar las balas y regresar a salvo al CIC. Claro porque nosotros sabemos por dónde caminar y conocemos a la gente de acá, sabemos qué hacer, ustedes que vienen de afuera no.* Dijo Sonia. Como propuse en la tesis de maestría (Liberatori, 2014) la organización territorial de la villa predispone la percepción de lugares más o menos peligrosos y esto tiene consonancia con la circulación de personas locales y foráneas. Es decir que aquellos espacios considerados *peligrosos* por los vecinos de La Tela, se tornan una manera eficaz de marcar un límite a los que venimos de “afuera”, ya sea que se trate de profesionales del CIC, miembros de las tantas ONG’s que acuden cotidianamente a la villa, personas de las iglesias católica y evangélica que tienen sede allí y hasta a mí misma como antropóloga, aunque esto se fue revirtiendo un poco debido al paso de los años, a la confianza mutua y a las relaciones de amistad que fuimos estableciendo con muchos de los vecinos. Al inicio de mi trabajo de campo me acompañaban a esperar el ómnibus dándome indicaciones: *de noche lo tenés que esperar allá (señala un centro de jubilados) porque aunque no sea la parada hay más luz. Vos apenas lo veas aparecer (al C2) te cruzas de vereda y nunca saques el celular acá, te lo pueden robar* (Carmela, 40

años, marzo de 2009). También me decían que *tuviera cuidado porque todavía no me conocían muchos en la villa y me podía pasar algo malo*. A medida que fue pasando el tiempo las advertencias fueron cesando y comenzaron los chistes *mirá esta por dónde anda, cómo habla, con quien se junta* (Liberatori, 2014).

De esta manera, si los de “afuera” tienen que circular por estos lugares *peligrosos*, deben hacerlo acompañados por “*alguien de la comunidad*” para evitar quedar expuestos a situaciones complicadas que no pueden manejar solos, por falta de ese “sentido práctico” que si han adquirido quienes fueron criados en la villa. Este se relaciona, como vimos en la introducción, con la “lógica del respeto” (Bourgois, 2010; Garriga Zucal, 2007 y 2010), es decir con la posibilidad de usar la “*maldad*” para conseguir, entre otras cosas, *respeto*, y resolver conflictos (Liberatori, 2014). Sonia dejaba en claro con su relato que, además de los “lugares peligrosos”, había personas de temer, aquellas vinculadas con actividades delictivas que podían generar “tiroteos” y poner en peligro principalmente *a los de afuera*. Además, entraba en escena San La Muerte, protector de estos últimos y una gruta que generaba temor entre los habitantes de la manzana uno. Es decir que la gruta estaba marcando un límite para los propios vecinos de la villa puesto que son los habilitados para circular libremente por las manzanas. En cambio, no sería tan eficaz para los foráneos ya que éstos, en general, no acceden a estos recorridos solos.

Sonia es una mujer de unos 45 años que vive desde los 17 en La Tela, en la manzana 1, con su marido y dos de sus tres hijos. Trabaja en el *CIC acompañando a los médicos y trabajadores sociales* en las tareas que involucran recorridos por la villa, recibe como contraprestación una beca de nación en el marco del “Programa Médicos Comunitarios”³³. Realiza las mismas actividades que Zuny, la

³³Este programa involucra un equipo de trabajo conformado por una psicóloga, una médica generalista, una nutricionista, dos trabajadores sociales y Sonia, como “agente sanitario”. El rol de este último es actuar como “intermediario” entre la institución y la

mamá de Gastón, con la que no tiene una buena relación por causa de diferencias políticas. Mi relación con Sonia comenzó en marzo de 2015 cuando regresé a La Tela, aunque ya nos habíamos cruzado anteriormente mientras yo estaba realizando trabajo de campo para la tesis de maestría. Ella se dispuso muy animosamente a presentarme a los “dueños de la gruta” quienes viven casa de por medio de la suya.

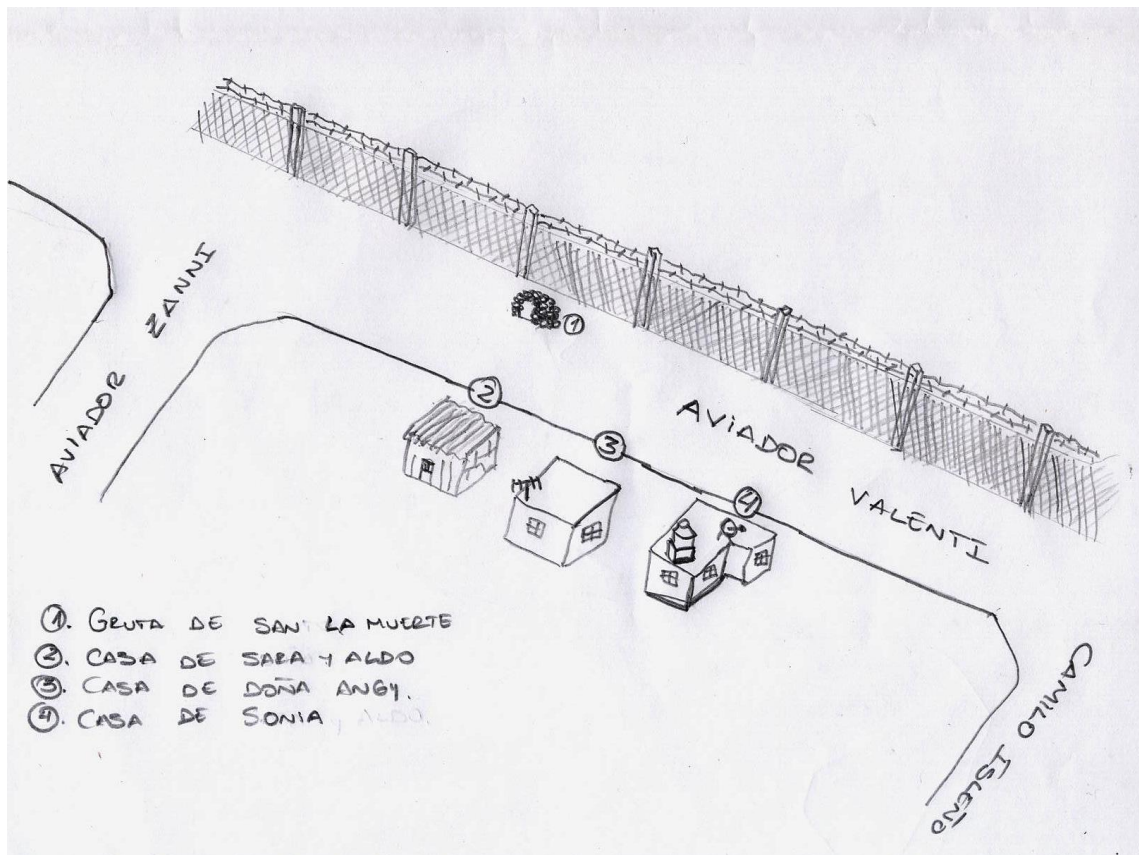


Imagen III: Plano de parte de la manzana I. Dibujado por Yoel Oroya.

comunidad, colaborando con el equipo de profesionales en todas las tareas que involucren recorridos por la villa en actividades vinculadas a la “prevención y promoción de la salud”.



Imagen IV: Vista de la cuadra donde se encuentra la gruta de Aldo.

Siguiendo a Reguillo (2008) el territorio se piensa desde los propios actores y por tanto toda interpretación sobre un lugar determinado se produce, justamente, desde ese lugar particular y esto le otorga un sentido específico. Por esto es que se vuelve relevante tener en cuenta quién percibe tal o cual lugar como *peligroso*, quién interpreta y luego quién actúa respecto de las diferencias en torno a las territorialidades de la villa. En general, son percibidos como peligrosos todos los lugares que se encuentran en los “márgenes”. Por ejemplo, las calles que dividen al barrio de la villa; pero también los vecinos que viven entre las manzanas uno y cuatro aseguran que toman más precauciones³⁴ para caminar por aquellas otras que se encuentran alejadas de sus viviendas y viceversa. Los peligros están relacionados

³⁴Me refiero con esto por ejemplo, a evitar caminar a ciertas horas como la noche o la siesta, o hacerlo acompañados de alguien más.

con “la posibilidad” de ser víctimas de algún mal, como por ejemplo, del *choreo*, pero también con el desconocimiento y la falta de confianza hacia ciertos lugares y hacia determinadas personas. Los vecinos con los que he conversado a lo largo de estos años me decían que no les daba miedo vivir en la villa y sí en barrios aledaños *porque mal que mal en la villa nos conocemos todos y sabemos quién es quién* (Pamela, 42 años, manzana 8. Nota de campo 2011). Las relaciones de vecinazgo y de confianza que se establecen entre las personas, el conocer y saber acerca de las trayectorias familiares y personales de los vecinos y compartir ciertas vivencias comunes que acontecen en la villa brindan seguridad para desenvolver las actividades cotidianas. Elias (2008) se pregunta cómo es que las personas se encuentran ligadas y son interdependientes unas de otras. Entonces desarrolla un modelo teórico de “configuraciones sociales” que le sirve para comprender las relaciones entre pares que han sido considerados como antagónicos por estudios anteriores, como por ejemplo, “individuo y sociedad”. Lo que intenta Elias es comprender las relaciones entre éstos que se fueron dando a través de la historia y de diferentes procesos sociales que los vuelven mutables y en un *fluir* continuo. El autor aplica este modelo en configuraciones de gran escala como los Estados-Nación, pero también para analizar las interdependencias de pequeñas escalas como su trabajo en Winston Parva. Para Elias las ligaciones emocionales van cambiando conforme lo van haciendo las sociedades y los grupos, pero lo que no se modifica es que las personas son interdependientes entre sí.

Este aporte de Elias es iluminador para pensar en cómo la configuración entre *buenos y malos* que construí a partir de categorías nativas que las personas utilizan para clasificarse y clasificar a otros está significando un modo particular de relacionarse con los propios vecinos, pero también con el afuera de la villa, puesto que los sentidos sobre el bien y el mal y sobre el peligro que delimita la frontera entre éstos se producen en una constante relación con una estructura social

mayor. Dar cuenta de toda esa estructura es una tarea bastante difícil en estudios de tipo etnográfico, pero se pueden encontrar ciertas conexiones de sentido con un contexto ampliado a partir de los discursos y las prácticas de las personas con las que trabajamos. Es así como la existencia de la gruta de San La Muerte de la manzana 1 y las sensaciones que genera entre los vecinos esta resignificando un conjunto de sentidos sociales respecto de que existen santos a los que se les tiene miedo porque se asocian con el mal y que se diferencian de santos a los que se asocian con el bien. Respecto de este punto pude observar cómo hay una gruta de una virgen en el medio de una plaza en barrio San Roque a la que las personas acuden cotidianamente a rezar y dejar flores y nunca he escuchado comentarios sobre que acontecen *cosas raras* alrededor de la misma. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Cuáles son las nociones sobre el mal y sobre el bien que se asocian a San La Muerte, Pombagira y a otras divinidades como la virgen María? ¿Cómo es que se relacionan las personas con los santos que sienten más cercanos en sus vidas? ¿Qué hace que una persona elija a uno u otro santo en diferentes momentos de su trayectoria?

Aldo, su familia y la gruta

No permitas mi Santito protector
que te usen en mi contra.
Y haz que tu guadaña
retorne el mal a quien me lo hizo.

Oración a San La Muerte

A Aldo lo conocí mucho después de comenzar a relacionarme con su familia. Esto sucedió a partir de que Sonia me presentara a Sara, la suegra de Aldo. Ese día Sonia me acompañó primero a hablar con Angy, la vecina cuya casa está entre medio de la de Sonia y la familia de Aldo. Angy me explicó que empezaron a pasar *cosas raras* en la manzana después que esa familia pusiera la gruta y me advirtió: *no sé qué te pueden llegar a decir esos, son gente muy difícil, no se hablan con nadie.*

Los hijos viven drogándose por la noche y hasta han tenido problemas con la policía. Angy vive en la villa desde hace 15 años con su marido, tres de sus hijos y varios nietos. Viene de un pueblito del interior de Córdoba. Según me ha contado fue bautizada en la religión católica, pero desde hace algunos años ella y sus hijos decidieron empezar a asistir a la iglesia evangelista.

Ese mismo día, 21 de abril de 2015, en que conocí a Angy, Sonia me acompañó después a la casa de Sara, la suegra de Aldo. Batió palmas frente a una puerta de chapa improvisada y sostenida por un alambrado. Se asomó un chico como de unos 20 años, Sonia le preguntó si podía llamar a su madre. Al cabo de unos minutos salió Sara. Después de saludarla, Sonia le explicó que yo necesitaba hablar con ella, que estaba haciendo un trabajo sobre la villa, que había escrito como un libro pero que no había incluido en él a la manzana 1 y que entonces ahora necesitaba conocer a la gente de ese sector³⁵. También le dijo que yo estaba interesada en la gruta de San La Muerte que habían hecho sus hijos. *No sé nada sobre eso porque yo no creo en eso, tenés que hablar con mi yerno pero trabaja y viene recién como a las nueve de la noche.* Dijo Sara.

Quedaba claro que “eso” no era algo de lo que me iban a hablar fácilmente, ni algo de lo que podía preguntar directamente. A diferencia de Sandy, que me había hablado abiertamente sobre el santo, esta era la primera vez que Sara me veía por la villa y su relación con Sonia era bastante más distante que la que tenía Sandy con Gastón, quien me la presentó. Sin embargo, seguimos conversando sobre el libro de la villa que yo había escrito. Resultó que una de sus hijas había sido compañera de escuela de Alex, ex cuñado de Lore y una de las principales personas con las que trabajé en la tesis de maestría. Alex aún se encontraba cumpliendo condena en Bower y eso dio pie para

³⁵Cabe aclarar que esta fue idea de Sonia, ya que a su parecer yo tenía que escribir otro libro de la villa e incluir a la manzana 1.

charlar la “problemática” de algunos de los jóvenes de la villa en relación con la droga y las actividades delictivas. Según Sara, que algunos jóvenes se dedicaran al choreo producía que todos en la villa, indistintamente de si robaban o no, tuvieran problemas con la policía, que las políticas de seguridad eran demasiado duras, etc. Entonces me contó sobre algunos problemas que tenía con su hijo mayor, Roberto quien había sufrido un cuadro de sobredosis de droga hacía un par de semanas y que estaba muy angustiada por eso. Su otro hijo varón, Teté, el que nos atendió cuando llegamos, también le había dado problemas, puesto que estuvo detenido por robo, pero por suerte lo habían soltado el día anterior. Sonia le recomendó buscar ayuda con los psicólogos del CIC y le dijo que a lo mejor le hacía bien conversar conmigo. Sara me dijo entonces que podía volver el jueves de la semana siguiente. Eso hice. En esa ocasión pude pasar el alambrado y me recibió en el patio de su casa. Sacó una mesita y unas sillas, cortó burro y nos dispusimos a tomar mate con unos criollitos que yo había llevado. Se explayó bastante respecto de la situación de su hijo mayor.

Esta familia es oriunda de traslasierra y desde hace 15 años viven en La Tela. Carlos, el marido trabaja en el sector de la construcción y Sara *guerreó* toda su vida como empleada doméstica, pero ahora se dedica a su casa, especialmente para cuidar a Roberto. Tienen cuatro hijos: Roberto de 28, Teté de 25, Marcela de 23 y Tatiana de 15. Esta última estaba embarazada de su primer hijo cuando llegué a esa casa. Roberto tiene una hija de seis años pero no vive con ellos puesto que está separado de su mujer. Teté tiene un niño de cinco, pero tampoco vive con ellos y Marcela tiene un varón de tres años que vive en esa casa junto con su marido, Aldo. Sara me contaba que su yerno Aldo tuvo muchos problemas con las drogas, pero ahora *se había rescatado un poco* y estaba trabajando en la construcción. Me dijo que en la familia lo apodaban *el loco* y que era muy compañero de sus hijos varones. Ese día conocí a sus hijas y también a Teté quien se mostró muy interesado en “el libro” que yo había escrito sobre la villa. Teté me

contó que él era muy amigo de Danilo, ex novio de Lore y que estaba esperando que saliera de la cárcel para volver a verlo. En posteriores encuentros y debido al frío me invitaron a pasar adentro de la casa.

Sara me comentó que se sentía muy sola en la villa, que no tenía amigos, que desconfiaba de los vecinos porque éstos *la miraban mal por ser del campo*. Una vez conversando con las sobrinas del Oso sobre mi nueva amistad con esta familia me dijo: *Uh te estás juntando con los paisa, son del campo esos, tené cuidado porque son cuchilleros también*. Cuando le pregunté por qué les decían los *paisa*, me respondió que por alusión a *paisano*, porque *eran del campo, medio brutos*.

En una de mis visitas a la familia de Aldo, le pedí a Sara y su hija Marcela, la esposa de Aldo, que me acompañaran hasta la gruta, siempre la veía de lejos y estaba tapada con una tela roja. Nos acercamos las tres y Sara la destapó:

Sara: yo no sé si este santo es bueno o malo, si tenerle miedo o no. Esa gruta es de mi yerno, mis hijos también a veces le rezan. El Roberto ya no, porque ahora yo quiero que se acerque a la Medea que ahí lo van a ayudar verdaderamente con su problema.

Marina: ¿Qué es la Medea?

Sara: es esa iglesia evangelista grande que está en Villa El Libertador, ahí vamos nosotras con mis hijas todos los lunes y lo llevé un par de veces al Roberto para que se aleje de ese santo y de la droga, porque cada vez que se junta con los amigos a la noche es para drogarse. Sara me contó que casi todas las noches sus hijos, su yerno y otros amigos se juntan alrededor de la gruta y se quedan allí mucho tiempo y que a veces los vecinos se quejan de los ruidos que hacen y porque consumen droga. Me aseguró que los amigos que tienen no son buenos porque ninguno lo había ido a ver a Roberto después del problema que tuvo. Y que si iban a verlo era para insistirle que saliera a *fumarse un porro*. Me explicó que en la villa *había gente mala*, porque les causaban daño a los otros. Entonces me habló de la gorda Paty, una *transa* de la villa con la

que me relacioné mucho durante la tesis de maestría. En ese momento que retomé el campo se encontraba presa con una condena de varios años por ser reincidente. Sara me dijo que Paty *era mala* porque vendía droga sin importarle que arruinara la vida de los jóvenes, incluidos sus propios hijos.

Mis visitas a la casa de esta familia continuaron semanalmente. En varias oportunidades Sara me comentó que ya le había hablado a su yerno de mi trabajo y que éste estaba muy interesado en charlar conmigo. Una tarde de julio encontré a Aldo en la casa puesto que se había quedado sin trabajo, luego de charlar y tomar mate con Sara y sus hijas, le pedí si me podía mostrar la gruta. Fuimos los dos hasta ahí y estuvimos conversando largo y tendido: *al Santito lo conocí cuando estaba en la cárcel, se me apareció y me habló. Me dijo que yo tenía que cambiar de vida. Vos no sabes lo que era yo antes, mi vida era un desastre, siempre fue así. Desde que era chico mi papá era alcohólico y le vivía pegando a mi mamá. Éramos ocho hermanos, pasábamos hambre y yo me cansé de ver cómo le pegaban a mi vieja. Una vez a los 11 años le hicimos frente a mi papá y nos pegó tanto que del miedo nos escondimos debajo de la cama. Y después se separaron y nosotros nos vinimos acá con mi mamá y mi papá se quedó en Las Violetas con otra mujer. Antes vivíamos allá en Las Violetas. Y bueno digamos que a los 11 años yo me puse los pantalones de hombre y dejé la escuela. Yo quería ayudarla a mi mamá y bueno empecé a robar y también a drogarme. Y después caí en un instituto de menores en ese que queda por la calle Vélez Sarsfield y ahí fue que yo lo conocí al santo. Ahí mismo adentro unos compañeros me contaron sobre él. Y yo gracias a él cambié mucho, yo me sigo drogando no te voy a decir que no, pero sólo fumo porro, antes me drogaba con ácido, me inyectaba, de todo. Al principio yo le tenía miedo, pero la verdad que el santo hasta me salvó de morir. Una vez yo me quise matar, me colgué de una cadena y se me cortó, me encontraron todo violeta tirado en el piso y el santo me salvó. Imaginate que se me cortó una cadena y yo sobreviví, por eso yo digo que fue él que me salvó (...)*

Aldo atribuye su vida pasada, relacionada con la delincuencia y las drogas, a las desventuras tempranas de su vida familiar de origen, signada por la violencia, la pobreza y la adicción de su padre al alcohol. Según Aldo, el santo lo salvó de morir ahorcado tras un intento de suicidio y además lo convenció para cambiar de vida, dejar las drogas y conseguirse un trabajo para mantener a su familia. A diferencia de éste, Sara, su suegra, y su esposa le tienen miedo a San La Muerte porque no saben si es un santo *bueno o malo*. Sara, por el contrario, le atribuye al santo la relación entre sus hijos y las drogas. Además, la gruta que construyó su yerno ha producido algunos conflictos entre la familia de Sara y los vecinos que se quejan de la misma. A la gruta se suma la mala reputación de esta familia frente a sus vecinos, porque relacionan a sus hijos con el delito, con la droga y con el santo de moral ambigua porque es considerado *el santo de los choros*. Desde la mirada de Sara, además de vincularla a la gruta de su yerno, también los vecinos descalifican a su familia por su origen campesino. Martín (2005) y Semán (2001 y 2006) establecen que, en general, se tiende a señalar a los sectores populares y campesinos como “atrasados” e “ignorantes” y las “creencias” en santos populares refuerzan esta valoración contraria a la idea de modernidad y progreso arraigada en las clases más acomodadas. Esto quiere decir que más allá de la mala fama de San La Muerte por causa de su ambigüedad respecto del mal y del bien, es un santo “popular” vinculado al atraso y a las “creencias” *de campo*. Estigmas de los cuales muchos de los vecinos de villa La Tela intentan correrse, aunque la mayoría de ellos proviene del interior del país o de pueblos serranos. En este sentido, seguimos el análisis de Svampa (1994 y 2010) para quien la nación argentina se ha constituido sobre la base de la oposición sarmientina de “civilización/barbarie” que se ha venido manifestando a lo largo de diferentes periodos históricos del país y en los cuales diversas personas han sido asociadas con uno u otro³⁶

³⁶La autora analiza, por ejemplo, cómo en lo que llama “Primer Centenario” eran considerados bárbaros los “sujetos nativos indígenas”, luego fueron también los inmigrantes. El peronismo en sus diferentes etapas trajo aparejados prejuicios de

calificativo. Así, para la autora, este proceso de clasificación de los sujetos involucra prejuicios raciales y sociales cargados del “dilema sarmientino” de civilización/barbarie. Actualmente, para Svampa, la imagen de peligrosidad, asociada con lo bárbaro y con el desorden social, se encuentra representada por las poblaciones “pobres y movilizadas”.

Aunque considero que ninguna oposición se manifiesta tajantemente en la vida cotidiana de las personas y en sus prácticas, la contribución de Svampa, así como la de Ratier (1971) trabajada en la introducción, es una buena herramienta analítica para pensar cómo este dilema sarmientino permea los sentidos sobre el mal y el bien que se construyen en la villa. Más aún, lo que intento es reflexionar sobre cómo estas oposiciones son “vividias” por los propios vecinos de La Tela (Quirós, 2006 y 2014).

Entre la línea del bien y la línea del mal

A lo largo de este capítulo vimos cómo las nociones de peligrosidad con las que los vecinos clasifican personas y lugares en la villa delimitan fronteras entre el bien y el mal. Sin embargo, por momentos las fronteras se vuelven difusas y es en esos grises que encontramos que la maldad, aunque está asociada a quienes se encuentran o se encontraban vinculados con prácticas moralmente dudosas o ilegales, puede hacerse extensiva a todos los vecinos de La Tela. De esta manera, el mal se convierte así en una “posibilidad” que las personas pueden movilizar, entre otras cosas, para mantener y obtener respeto tanto dentro, como fuera de la villa.

clase entre las masas de trabajadores que migraban del campo a la ciudad y las elites ciudadinas.

Como vimos, el mal ha sido un tema abordado por diversos autores clásicos, aunque quizás de manera transversal y, en general, incluyendo también a su opuesto: el bien. Weber (2014) analiza el problema de la teodicea el cual incluye en sí mismo la dualidad existente en la idea de un dios perfecto y poderoso como creador de un mundo imperfecto. Para el autor este problema ha intentado ser resuelto de diversas maneras, desde diferentes religiones guardando conexión con las ideas de pecado y de salvación. En este marco, el mal sería el pecado, lo impuro “una caída despreciable desde el reino de la pureza y claridad al reino de las tinieblas y de la confusión, que conduce a la suciedad y a la justa ignominia” (Weber, 2014:615). Lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano se convierten en dualismos que se analogizan a las concepciones modernas y occidentales sobre el bien y el mal. Ricoeur (1994) afirma que el mal en occidente tiene una tradición judeo-cristiana que se encuentra relacionada con tres dimensiones de la “condición humana”: el pecado, el sufrimiento y la muerte. Desde este origen el mal tiene una relación directa con la moral que es asociada a ciertos individuos pecadores y por tanto, merecedores de castigo. Respecto del mal Zaluar (1997) propone que, desde un sentido moral, es asociado al accionar negativo de ciertas personas: “Quando são os outros os culpados pelo mal que nos atinge, e quando as crenças são transcendentales e absolutizadas, a ideia do mal vem associada à demonologia e à classificação dos inimigos, dos rivais, dos estranhos e dos diferentes como agentes do demônio” (Zaluar, 1997: 110). La autora sostiene que desde esta concepción se deviene la idea de “sacrificar” a aquellos agentes asociados con la malignidad como solución al problema. Estos “agentes malignos” serían los criminales, quienes deben ser castigados en nombre del “bien”. Entonces mal y bien serían dos entidades absolutamente separadas desde donde se clasifican a las personas que se ubican de uno u otro lado. Zaluar afirma que esta configuración actúa como base de valores en algunas religiones cristianas y ha venido siendo efectiva en las sociedades brasileñas en las cuales el mal se relaciona con lo anómalo y lo

irregular. En este lugar es donde se ubican, por ejemplo, a los “favelados³⁷” y en general a personas pobres que “tienen conflictos con la ley”. En estrecha relación, Svampa (1994 y 2010), pensando en Argentina, propone la idea de “clases peligrosas” que atentan contra el orden social generando miedo entre las clases más acomodadas. Reguillo (2006), a partir de una investigación en México, plantea que los pobres, los inmigrantes y los indígenas representan una imagen residual de un tiempo antiguo que se mira con temor y se intenta dejar atrás porque se vislumbra como antítesis de la modernidad.

Estas concepciones sobre los males modernos nos permiten pensar en La Tela en un doble sentido. Por un lado, como “foco del mal” en la ciudad, que se construye desde miradas foráneas sobre la villa y que son, a la vez, resignificadas por los propios vecinos desde donde se juzga y se clasifica al “otro” como agente del mal. Por otro lado, el mal estaría encarnado en las vidas de las personas, forjadas a partir de trayectorias dolorosas que contrastan con las pretensiones de perfección y control del mundo moderno. En este sentido, todos tienen en común el sufrimiento ocasionado por un mal macro- estructural: estar ubicados en los últimos lugares de la estructura social, incluso desde generaciones precedentes; pero ese mal se va entretejiendo con otros micro- males relacionados con las experiencias que van atravesando a cada uno de ellos. Para comprender este punto con mayor claridad seguimos a Bourdieu (2007) cuando propone la categoría analítica de “misericordia de posición” o pequeña miseria, la cual refiere a los sufrimientos relativos que experimentan las personas, es decir el punto de vista de quien vivencia dichos sufrimientos. A esto se opone la “misericordia de condición” o gran miseria, es decir el macrocosmos frente al cual la pequeña miseria queda obnubilada. Para el autor es necesario considerar a ambas para comprender las trayectorias de las personas con las que trabajamos. Así, atendiendo a las “miserias de

³⁷Personas que viven en favelas

posición” podemos comprender por ejemplo, como cada una de las personas que presenté más arriba hace un uso diferente del “estigma” de vivir en una villa. “El villero sabe que la villa es un lugar mal mirado por la gente” esboza Guber (2007:158). En ese sentido, vimos cómo Gastón es considerado *bueno* por sus amigos, puesto que, a diferencia de otros jóvenes de la villa, él nunca ha delinquido. Sin embargo, frente a su familia, una de las más antiguas de la villa, que se mantuvo constituida por la totalidad de sus integrantes hasta hace poco años, Gastón ha transgredido algunos límites, en relación a sus hermanos, por causa de *las juntas* y del consumo de drogas. A su vez, la homosexualidad de Gastón fue una dificultad para su familia que supo sortear para, finalmente, aceptarla. De esta manera, podemos decir que Gastón oscila entre la bondad y la maldad. La primera le ha sido transmitida por mandato familiar, aunque es puesta en duda por algunas personas que tienen conflictos con esta familia por disputas de poder respecto de la toma de decisiones y el manejo de recursos en el CIC, como por ejemplo, Sonia. A pesar de esto, la bondad es lo que permite a esta familia revertir el estigma negativo de ser “villeros”, diferenciándose de sus vecinos *que no hacen nada para que la villa progrese, no han criado a sus hijos derecho, no trabajan y andan de vagos cobrando planes* (Zuny, mamá de Gastón, abril de 2010). En este sentido, numerosas veces los padres y hermanos de Gastón me contaron que tuvieron un pasado difícil, signado por la pobreza y la violencia de género entre sus padres, al igual que las de otros vecinos, pero ellos *han salido adelante*. Incluso uno de los hermanos de Gastón pudo cumplir su deseo de *irse de la villa para criar lejos de ese ambiente a su hija*. Más aún, desde el poder que les brinda “esa bondad” frente al afuera (esto es partidos políticos, profesionales y miembros de ONGs que asisten al CIC, entre otros) es que ellos han podido conseguir empleos en relación de dependencia como empleados municipales y han sido intermediarios entre sus vecinos y el Estado en repetidas

ocasiones³⁸. Por otro lado, *hacerse el malo* le ha servido a Gastón para forjarse una posición de respeto entre sus amigos y *para que no lo agarren de gil*. Al igual que él, los hombres de la familia también hacen uso de la maldad *cegándose a piñas* si alguien les falta el respeto. Por el contrario, no quieren que su hermana menor tenga *juntas en la villa*.

Esta doble posibilidad de movilizar tanto la bondad, como la maldad, convierte a Gastón en un mediador entre yo, “la chica buena” que viene “de afuera” *a hacer un trabajo sobre la villa* y las personas que están vinculadas con *las maldades*. Más aún, mi posición es también un poco liminar entre ese “*adentro y ese afuera*”. Esa ambigüedad me la otorga el tiempo extenso de trabajo allí, y también las relaciones de amistad y parentesco establecidas con algunas personas. De esta manera, cuando Gastón me presenta ante Sandy visibiliza mi doble pertenencia al aclarar que soy la *madrina de su sobrina*, por lo que, de alguna manera, estoy habilitada para comprender “desde adentro”, aunque no demasiado como para relacionarme con San La Muerte. Gastón tampoco le pide al *santo*, pero esto es por voluntad propia. Analizaremos luego este punto en mayor profundidad.

Por el contrario de Gastón, Sandy, Lore, Vanina y Aldo son vecinos relativamente nuevos en La Tela y vienen de familias disgregadas desde muy temprana edad. Sandy tuvo que salir de su casa paterna porque sus padres murieron y su hermano la golpeaba. Formó su propia familia a los 14 años, pero su relación no funcionó y se quedó sola con sus hijos. Conoció otro hombre con el que tuvo más hijos y quien ha abusado de ella reiteradas veces, hasta que ella *aprendió a defenderse* en la cárcel. Tanto ella como Lore recurrieron a la venta de

³⁸Para una mayor profundización sobre este tema ver Liberatori (2014). Allí realizo un análisis minucioso sobre la posición de poder de la Familia de Gastón y de cómo fue que, a partir de *hacer las cosas bien*, entablaron amistad con un intendente de la ciudad y consiguieron los puestos de trabajo en el CIC. Esto les ha costado sortear algunos conflictos con los vecinos, pero también les ha permitido una mayor solvencia y estabilidad económica.

sustancias ilegales como *porros*, *paco* y *alita*³⁹ para sostener sus hogares. Así, la maldad le ha servido a Sandy para hacerse respetar entre sus vecinos, ante su marido y para relacionarse con los clientes y proveedores de sus productos. Sin embargo, ella plantea que es *buena*, me pregunto entonces ¿Cómo es que Sandy se considera buena a pesar de sus *actividades* (delictivas)? Abrimos aquí dos líneas, por un lado, la idea de que el sufrimiento padecido por esta mujer, estaría, de alguna manera, justificando, más aun purificando su “mal accionar”. Pero también lo que le permite ser *buena* es justamente, su relación con San La Muerte. Esto es, Sandy ante el santo es *buena* y por este motivo él la ayuda a defenderse de las faltas de respeto y a sortear los peligros de su economía. En otras palabras, el la empodera para sostener su fachada de mala, aun siendo buena. Aunque San La Muerte es temido por algunas personas, para Sandy es un santo bueno. Veremos cómo el miedo que causa entre sus vecinos y su familia, se convierte en lo que le permite a Sandy sostener su maldad. Por tanto decimos que “seduce y a la vez asusta” por causa de su ambigüedad, de su posibilidad de movilizar el bien y el mal. Aldo y su experiencia con el *choreo*, es, de alguna manera, justificada a partir de haber tenido que *ponerse los pantalones de hombre* para ayudar económicamente en su hogar. Sin embargo, es San La Muerte quien *lo salva* y lo conduce hacia la salida de esa vida. Sin embargo, veremos en el capítulo siguiente cómo a la vez, San La Muerte habilita la maldad de Aldo a través del miedo y las molestias que causa la gruta que construyó al frente de su casa.

Respecto de Lore y Vanina y sus trabajos relacionados con la venta de droga y la prostitución tienen cierta relación con el cumplimiento del mandato social que impera en La Tela de ser “buena madre” y hacerse cargo de sus hijos. San La Muerte y Pombagira las ayudan a sortear las dificultades de esas economías consideradas clandestinas e inmorales. Es porque son buenas que estas divinidades de moral ambigua pueden ayudarlas a hacerse respetar. Vanina

³⁹Al igual que el *paco*, la *alita* se hace con residuos de cocaína.

justifica a su ex novio quien la inició en un cabaret, aclarando que, a diferencia de los *fiolos avivados*, el dinero recaudado era para solventar los gastos cotidianos. Más tarde quien va a juzgar a su pareja, protegiendo a Vanina y alejándola de él, es la *Pomba. Identidad* que se relaciona con la feminidad, otorgando poder, fuerza y sensualidad a las mujeres que, como Vanina, tienen que recurrir al trabajo sexual. La feminidad frágil de Vanina es empoderada por la *Pomba* para salvarla de los abusos de su ex pareja. Gastón, en cambio, no necesita del santo, ni de la *Pomba* para sostener su bondad, porque su condición de bueno no está puesta en duda, lo que él tiene que demostrar es su *maldad*.

Para cerrar, retomando la cuestión de la maldad y el respeto me pregunto en qué medida esas “*faltas de respeto*” que se traducen en estigmas, percibidos por los que viven en la villa, no se relacionan con las posiciones que estas personas tienen en la macro-estructura de relaciones y en donde la violencia simbólica se transforma en el primer mal que da inicio a lo que Bourgois (2010) llama un “continuum de violencias” o podríamos decir, de males. En este sentido, San La Muerte y Pombagira, quienes también han tenido vidas controvertidas, pueden comprender el dolor de sus devotos y más aún otorgarles fuerza y poder para poder sobrellevarlo, pero también porque les habilita la maldad necesaria para vivir en una villa. Carozzi (2006) afirma que el sufrimiento permite la identificación de los devotos con estas divinidades de moralidad ambigua. Sin embargo, me pregunto ¿cómo y cuándo ellos se identifican con San La Muerte y Pombagira y buscan su ayuda? ¿Qué sucede en relación a otros santos y divinidades? Si volvemos al problema de la teodicea que proponía Weber, podemos decir que San La Muerte y Pombagira se posicionan como antagónicos a ese dios perfecto que creó un mundo impuro y doloroso. Más aún, justamente, desde la imperfección pueden relacionarse con sus devotos y ayudarlos, lo que veremos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO II

Grutas y altares: entre espacialidades, relaciones y devociones ambiguas.

Cuando la estructura de la sociedad en su conjunto ha quedado consolidada y parece asegurada contra peligros exteriores, es este temor al prójimo el que vuelve a crear nuevas perspectivas de valoración moral.

Friedrich Nietzsche

Grutas y altares: entre espacialidades, relaciones y devociones ambiguas.

Aldo construyó la gruta de la manzana uno para proteger a sus amigos. Así me contaba un tarde de junio de 2015, sentados en un banquito improvisado de ladrillo block y un pedazo de madera al costado de la misma.



Imagen V: Vista interior de la gruta de la manzana uno. Julio 2015.

Un día nos fuimos con unos amigos y mi señora a la virgen esa de Alta Gracia, ¿viste? Y por el camino vimos una grutita de San La Muerte. Cuando volvimos un amigo me mostró que se habían robado la estatua del santo y la habían dejado tirada ahí en esa pared que ves allá (me señala una tapia a la altura de su casa), por dañinos. Entonces yo la saqué y ahí nomás le prendí una vela y le pedí perdón por lo que le habían hecho los chicos. Le pedí que los perdonara, que no les pasara nada malo y le prometí hacerle esta gruta acá y atenderlo si me cumplía.

La gruta es una estructura rectangular hecha de cemento que se encuentra, como vimos en el capítulo anterior, sobre el alambrado que divide a la villa de la fábrica militar de aviones. En el frente tiene moneditas pegadas, diremos, por ahora, que a modo decorativo y en su interior cuatro estampitas de San La Muerte, una estatua del mismo y una estampita del Gauchito Gil. También hay un vaso conteniendo un poco de whisky y una bandeja con monedas. Todas esas cosas se apoyan sobre una tela blanca. Desde adentro, hacia afuera, sobre el costado derecho hay una manzana. En general, la gruta se encuentra tapada con un paño color rojo o un pedazo de madera. Según me explicó Aldo, para mantener la *privacidad del santo*, como una *cuestión de respeto porque las cosas del santo no se tocan*. En este sentido, que los amigos de Aldo se robaran la estatua de San La Muerte fue una falta de respeto porque invadieron sin permiso su privacidad y le produjeron un *daño* al dejar la gruta vacía. Como vimos en el capítulo anterior, el santo tiene la posibilidad de manejar tanto el mal como el bien y no duda en castigar duramente a quién no le cumple las promesas. Según Calzato (2008) la relación entre San La Muerte y sus devotos conlleva dos polos, por un lado la protección que este les brinda y por el otro los cuidados que los fieles deben tener con él. De esta manera, puede decirse que Aldo construyó la gruta para *atenderlo*, es decir para brindarle los cuidados que el santo requiere, para demostrarle respeto frente a la *dañinada* que habían hecho sus amigos. Entonces no sólo evitó que el santo les devolviera el mal que sus amigos le habían hecho, sino que además comenzó con él una relación recíproca de mutuo respeto. Aunque esto le ocasionó varios conflictos con los vecinos de la cuadra que comenzaron a quejarse por los ruidos molestos que Aldo y sus amigos realizaban por las noches alrededor del santo y también por las *cosas raras* que empezaron a suceder desde que se construyó la gruta.



Imagen VI: gruta de Aldo tapada junio 2015.

A diferencia de otras grutas, ésta se encuentra en un espacio público. En algunos jardines de casas en La Tela se pueden observar construcciones similares con imágenes de la virgen y otras cuyo interior no puede verse porque están tapadas. Según me contaba Sandy, las grutas que están cubiertas con algún objeto como tela o madera, suelen ser de San La Muerte o también del Gauchito Gil. En la plaza central de barrio San Roque, contiguo a La Tela, se encuentra una gruta de la virgen María, que casi siempre tiene flores que la gente le lleva. Pero la gruta de Aldo, a pesar de estar ubicada en un espacio público, es personal de su dueño, familiares y sus amigos.

Las nociones de “público” y “privado” se vuelven indispensables para comprender cómo se relaciona la ubicación de las grutas con las relaciones de vecinazgo. Seguiremos a DaMatta (1997) para quien la frontera entre lo público y lo privado es débil y en algunas ocasiones se confunde uno en el otro. “(...) não se pode falar de casa sem mencionar o seu espaço gêmeo, a rua. Mas é preciso notar também que a oposição casa/rua tem aspectos complexos. é uma oposição que nada tem de

estática e de absoluta.” (DaMatta, 1997: 55). Aunque el autor se refiere a los conceptos de calle y casa para analizar la sociedad brasileña, nos ilumina para pensar la distribución espacial de villa La Tela en relación a los conflictos que se suscitan en la cuadra por causa de la gruta. En este sentido, si tanto la gruta de Aldo, como la de la virgen en la plaza se encuentran en un espacio que podríamos llamar público, por oposición a aquellos privados ubicados al interior de las viviendas⁴⁰. ¿Por qué la primera molesta a los vecinos y la otra no?

Dominar con el santo: la gruta y la lógica del respeto

Conocí a Angy más o menos en la misma época en que fui presentada con Sara, la suegra de Aldo. Ese día, Angy me advirtió que tuviera cuidado con la familia de este joven. Una semana después fui a visitarla a su casa. Unos niños, que jugaban con un globo blanco, me abrieron la puerta, entré a un patio y una voz que salía desde atrás de unas cortinas de una tela gruesa color bordó, que se veían desde allí, me indicó que pasara. Atravesándolas llegué al comedor donde un grupo de unas cuatro mujeres con bebés en brazos y otros niños sentados me invitaron a sumarme. Eran cerca de las 16 hs y estaban haciendo la sobremesa. Angy me presentó a sus hijas y me preguntó si había almorzado, les dije que sí. Charlamos de variados temas, me contó que estaban por bautizar a uno de sus nietos en la iglesia

⁴⁰En general, en las villas es complejo pensar el tema de la privacidad ya que, si bien la vivienda es entendida como el espacio de lo privado, la división con las casas de otros vecinos se establece de manera precaria. Por ejemplo, a través de un alambrado que, muchas veces, al encontrarse en mal estado, no cumple la función de separar, como en otros barrios. Así, es muy común que los vecinos pierdan animales como gallinas o perros que se pasan de una casa a la otra, o se acusen de robo por este motivo. De la misma manera, al interior de las viviendas las divisiones entre los ambientes, en general, se establecen usando telas en vez de puertas. Muchas veces he escuchado comentarios referidos a las molestias ocasionadas por la *falta de privacidad* en relación a las casas de otros vecinos y también al interior de la propia. Sin embargo, esta distribución “más colectiva” del espacio activa también redes de reciprocidad por ejemplo, en relación al cuidado de los niños. Si un adulto tiene que salir y no tiene con quien dejarlos, el vecino del lado puede *mirarlos*. También puede encargarse a un vecino que *le vea la casa* en caso de ausentarse por varias horas.

evangelista. Después ella les comentó a sus hijas sobre mi trabajo en la villa y mi interés de saber sobre la gruta de Aldo. Me dijo: *yo respeto a los vecinos, pero a mí ese santo no me gusta. Dicen que es el diablo. Y ese con el que vos estabas hablando el otro día (se refiere a Aldo) es un caradura, ha tenido problemas con todos los vecinos, hasta con su propia familia. Viven drogándose ahí con los amigos alrededor del santo ese y a veces andan a los tiros. Es como que ellos quieren dominar acá en la cuadra con el santo ese y no lo van a poder hacer, no sé qué quieren hacer con ese santo, pero como te digo, yo respeto su creencia pero ese santo a mí no me gusta.*

Para Angy, los hijos de Sara quieren *dominar en la cuadra* y su manera de hacerlo es *dando miedo con el santo*. La idea de *dominar* que establece Angy está estrechamente relacionada con la categoría nativa de imponer *respeto*. Como veíamos, el *respeto* es un capital muy valorado en la villa que siempre está en riesgo de perderse, por ejemplo, al ser robado, *bolaceado*, o perjudicado por algún vecino o familiar. Puede decirse que el respeto es “la búsqueda de sentido de dignidad y de realización personal” (Bourgois, 2010:53). Mayormente, esta búsqueda se realiza a partir de la lógica de la “malicia callejera o cultura del terror” (Bourgois, 2010) y esto se demuestra “teniendo aguante” (Garriga Zucal, 2007 y 2010) o *haciéndose los malos* (Liberatori, 2014). Es decir que, en general, para conseguir, mantener o imponer *respeto*, las personas que viven en La Tela hacen uso de la violencia física, pero vemos también, en el caso de Aldo, del poder de los santos como San La Muerte, a través del miedo que genera al ser vinculado con el diablo. Por su parte, Bermúdez (2011) trabaja con familiares de muertos en contextos de violencia y analiza los diferentes sentidos que se construyen cuando una gruta de algún familiar muerto es trasladada al espacio de lo público. La autora sostiene que colectivizar las grutas es una manera de profundizar los lazos de reciprocidad, de visibilizar y de compartir el dolor por el familiar muerto. Podemos decir que lo que lleva a colectivizar las emociones está

estrechamente relacionado con la “confianza” que se adquiere a partir de la proximidad con el otro. Una proximidad que se relaciona no sólo con el espacio físico, sino también moral. Así, siguiendo a Pitt Rivers (1994), las relaciones de vecindad suponen un lazo social de reciprocidad que proporciona las “bases morales” de las mismas. Los vecinos desarrollan derechos y obligaciones unos con otros: “dejarse y prestarse cosas, pasarse brasas para el fuego, ayudarse en situaciones de emergencia, ser discreto en todo aquello que puedan haber tenido la ocasión de descubrir...” (Pitt Rivers, 1994:161). En este sentido, más allá del miedo que produce el santo, lo que molesta en la cuadra es la falta de respeto que se traduce en la apropiación del espacio con actividades nocturnas e ilegales relacionadas con la droga y el delito, como expresó Angy. De esta manera, Aldo, a través de la gruta, desafía y pone en tensión los valores morales⁴¹ compartidos por los vecinos. Podemos decir que las actividades realizadas por él y sus amigos alrededor del santo reactivan el estigma que recae sobre villas y villeros. Al contrario, la gruta de la virgen no transgrede ningún valor moral, puesto que, por un lado, es considerada *buena* y por el otro, los vecinos que se acercan a ella lo hacen para dejarle flores y realizarle pedidos.

La valoración negativa de la gruta de la manzana uno, se relaciona también con las *cosas raras* que, “*dicen*” que suceden alrededor de la misma. Sin embargo, conversando con Sonia y luego con Angy y sus hijos, me decían que nadie ha visto nada concretamente, excepto que *se ha llenado de gatos la cuadra. Dicen que han visto sombras o me dijeron que escucharon ruidos la otra noche y no había nadie*, me comentaban las mujeres en relación a la gruta, pero ambas

⁴¹Pitt Rivers (1994) propone que los valores morales existen en las mentes de los miembros de una misma comunidad y aseguran su adhesión a las normas del grupo, por lo que se convierten en una necesidad para que las sanciones, por transgredir las mismas, sean efectivas. En esta línea, para Balbi (2000) la interdependencia de los sujetos regula la aceptación o no de los valores comunes.

dijeron no saber exactamente qué vecino había sido el que percibió estas *cosas raras*. Numerosos autores han trabajado la vinculación entre chismes y valores morales (Gluckman, 1987; Paine, 1967; Fonseca, 2000; Fasano, 2006; Liberatori, 2007; Ceriani Cernadas, 2010). Por ejemplo, Paine sostiene que el chisme es un catalizador de procesos sociales relacionado con la inclusión de un nosotros y la exclusión de un otro.

De esta manera, podemos pensar que la configuración nativa de *buenos y malos*, a través de la cual los vecinos se diferencian entre sí, y a partir de la que Aldo es juzgado como malo, al igual que la gruta, está reforzada por los chismes y rumores acerca de las *cosas raras* que se relacionan con ambos. Los chismes reactualizan los sentidos sobre el mal en tanto posibilidad que “puede haber acontecido”. Como así también se reactualiza el poder del santo, tomado por Aldo para *dominar en la cuadra*. A través de la maldad de San La Muerte, Aldo puede hacer frente a los comentarios negativos, “otros chismes” que circulan en la manzana uno respecto de su familia. Ceriani Cernadas (2010) propone que a través del chisme, “diciendo algo de alguien”, se configuran y se representan las relaciones sociales. Los chismes y rumores “constituyen actos de imaginación moral que promueven explicaciones orientadas a interpretar contradicciones o ambigüedades propias de la vida social (...)” (Ceriani Cernadas, 2010: 124). En otras palabras, Aldo y su familia sienten que los vecinos de la cuadra le faltan el respeto hablando mal de ellos y es, a través de la gruta, ubicada en plena cuadra, que Aldo puede devolverles el mal, usando la posibilidad de maldad del santo que se reactualiza a partir de los chismes sobre las *cosas raras* que dicen que sucedieron pero que nadie vio.

Gruta privada, estatuas con espíritu

Leis científicas não dão a vocês as leis que regem os objetos ou a vida, simplesmente lhes dão a maneira pela qual vocês, como observadores, experimentam ou observam o mundo.

José Roberto Pellini.

La gruta de Sandy se encuentra en lo que Bermúdez (2011 y 2015) denomina como “el lugar más público del espacio privado”, es decir: en el patio de su casa. Esta última se ubica en la manzana tres y su patio hacia el fondo de la vivienda. Este espacio tiene piso de cemento y también una mesa y unos bancos del mismo material pintados de color violeta. Cuando salió de la cárcel Sandy le pagó a una vecina llamada Yenny para que le construyera la gruta. Me contó que la había vuelto a llamar para que se la arreglara, pero que andaba *muy perdida* por las drogas y no había podido ir. La gruta está ubicada contra una pared que marca el final de la casa, entre la mesa y la habitación de su hijo mayor, la cual es independiente del resto de la casa. Como me ha explicado Sandy, al igual que me decía Aldo, la gruta debe permanecer tapada por una cuestión de *privacidad* y *respeto* por el santo, pero también para que *no la vean los vecinos, porque les da miedo*. Sin embargo, una vez que la visité en 2015, me mostró su casa y me contó que:

Cuando los domingos almorzamos acá (señala la mesa) yo lo destapo al Santito así come con nosotros y por las mañanas yo también lo destapo para que le entre el sol y para que me vea la casa cuando salgo. Cuando construimos acá (señala la habitación) para que se venga mi hijo mayor, medio que el Santito se enojó porque acá antes había una huerta y ahora hemos tenido que llenar de cemento todo.



Imagen VII: gruta de Sandy tapada



Imagen VIII: interior de la gruta de Sandy

Sandy me explicaba que en su casa *al santo se lo respeta* y es así como nadie puede tocar la gruta, ni siquiera sus nietos pequeños a quienes les ha advertido que no pueden acercarse a ese lugar. Las encargadas de *atender al santo*, esto es limpiar la gruta, encenderle un cigarrillo y llenarle el vaso con whisky son ella y su hija mayor, Vicky. Dentro de la misma, hay cuatro estatuas de San La Muerte y una del Gaucho Gil. También hay flores negras y rojas, una vela negra encendida y otra roja apagada, un vaso con whisky, un atado de cigarrillos y un cigarrillo a medio consumir. Todos estos objetos están sobre la base de un suelo hecho de cerámico de un color rojizo. Según Sandy y Vicky antes en la gruta había oro. *Pero un día me enojé mucho con él porque mi hijo tuvo una crisis muy fuerte (crisis de abstinencia) y fui hasta el canal⁴² y tiré su estatua con todo, tiré el libro, tiré las cadenas y pulseras de oro que le había puesto a la estatua, el whisky, las flores, todo lo tiré ahí, porque lo tenés que tirar en algún lugar donde haya agua corriendo, puede ser un río, yo lo tiré en el canal, y vos sabes que empecé a sentir olor a rosas. Porque dicen que las estatuas tienen espíritus y si son buenos se siente olor a flores y yo sentí olor a rosas.* Me dijo Sandy.

Observamos la relación de familiaridad que tiene Sandy con el Santo que se traduce en incluirlo, por ejemplo, los domingos para almorzar, destaparle la gruta para que *le entre sol*, o para que él pueda *verle* la casa cuando Sandy se ausenta. En este sentido, como vimos, en la villa es común que una persona le encargue a un vecino que *le mire la casa* cuando sale al centro u otros lugares distantes. En estrecha relación, podemos decir entonces que ella no se refiere a las estatuas del Santo como simples objetos inanimados. Su trato hacia ellas es como si éstas tuvieran vida, o *espíritus*, como expresó. Por ese motivo es que ella pudo sentir *olor a rosas* cuando en una oportunidad tiró la

⁴²A unas cuadras de la villa hay un canal que, en general, se encuentra lleno de basura y rodeado de una amplia y frondosa vegetación.

estatua en el canal. Ahora bien ¿qué implica para Sandy que las estatuas del santo tengan *espíritus*, más aún *espíritus buenos*? Pellini (2014) desde una novedosa estrategia narrativa⁴³ plantea que los humanos -desde discursos científicos y racionales- tendemos a pensar el mundo a través de nuestras propias construcciones de realidad y pretendemos que los objetos se encuentren a nuestra disposición. En un fluido diálogo con Ingold (2012) que propone que humanos, cosas y animales se constituyen como tales a partir de la conjunción de sus devenires que los van conectando y creando. Pellini afirma que los objetos que nos rodean tienen agencia y desarrollan sus propias trayectorias de vida a medida que se ponen en contacto con las trayectorias de los humanos.

En este sentido, Sandy establece relaciones sociales con las estatuas de San La Muerte, de la misma manera que lo hace con su familia y con sus vecinos humanos. Las emociones hacen parte de estas relaciones; por tanto, Sandy puede *enojarse con el santo* y tirar todas sus pertenencias porque éste no le cumple el milagro de curar a su hijo de su adicción a la droga. Así, como vimos en el caso de Aldo, Sandy le causó un *daño* a San La Muerte, no respetando sus objetos, puesto que como lo expresó *las cosas del santo no se tocan*. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿cómo se relaciona San La Muerte (a través de las estatuas) con la vida de Sandy?

El mal, el respeto, la protección y el amor

Yo siento que Él está siempre, muchos dicen que lo sienten acá, a veces lo veo como de refilón o siento como un aire frío y yo sé que es El. Yo le digo que la casa es suya que puede entrar y salir pero que siempre me la vea. Yo le pido siempre que me cuide las 4 esquinas donde viven

⁴³En el texto el autor va teniendo diálogos con diversos objetos, animales y seres de cuentos, tales como el sombrero de Alicia en el país de las maravillas. A través de esas conversaciones estos seres le explican la perspectiva que tienen sobre el mundo, la realidad y el tiempo.

mis hijos (señala a su alrededor) y la verdad es que Él siempre me cuida, nos cuida y hasta me avisa si viene la policía. A veces se enoja, una vez mi hijo viene y me dice “má, el santo tiene los ojos rojos” y debe haber sido porque la noche anterior yo había estado con mi marido, habíamos tenido sexo. Y vos no podés tener sexo en la misma habitación donde está el santo porque se pone celoso, porque nosotros como que somos de Él. Pero la verdad que yo lo siento cerca mío, siempre me cuida.

Vicky: una vez se cayó al piso uno de los tres muñecos, así de la nada se cayó y era que andaba la policía.

Sandy: siempre me avisa el flaco, así le digo yo, porque yo le hablo como si fuera uno más de nosotros. La otra vez que me allanaron la casa yo ya sabía por él que iba a entrar la policía. Lo único que le pedí es que fuera todo tranquilo y así fue. Entraron tranquilos, sin tiros, revisaron y se fueron (...) Yo lo trato como a uno más de mi familia, yo le tengo un amor a Él así como si fuera un amor de madre.

Marina: le tenés amor...

Susana: si amor, yo lo amo a él. Y los vecinos me dicen que Él es malo, que lo deje que vuelva a Dios, que un día me va a matar a un nieto y yo digo Él no va a hacer eso. Por eso es que le tengo un poco de miedo yo, por ellos (señala a los niños que corretean alrededor) porque Él no los va a matar, pero si un día yo no le cumplo ahí si se lleva lo que yo más quiero y lo que yo más quiero son ellos (señala a sus nietos).

Como vimos, si bien San La Muerte es considerado por Sandy y Vicky un santo bueno y protector capaz de realizar acciones adivinatorias como por ejemplo, anticiparles cuando la policía está cerca para que ellas puedan deshacerse de la droga y así evitar conflictos con la ley; es a la vez *el flaco*, alguien como de la familia, alguien capaz de sentir emociones tan humanas como los celos cuando, por ejemplo, Sandy tiene sexo con su marido. En estrecha relación con esto Calzato (2008) plantea que San La Muerte es el “santo de la proximidad” en oposición a la lejanía de la experiencia de los sectores

populares respecto de las instituciones oficiales. Es decir que experimentan una confianza en torno al santo para pedirle cosas tales como protección y salud, en vez de encomendarse a las instituciones estatales encargadas de tales fines, a las cuales se perciben como lejanas, ya sea física o simbólicamente. En este sentido, podemos ver cómo el *Santito* se convierte en una forma eficaz de regular las relaciones conflictivas entre Sandy y su marido. Es decir que a pesar de las situaciones de violencia que existieron entre ellos, Sandy no buscó ayuda en instituciones estatales ni en las organizaciones no gubernamentales que asisten cotidianamente a la villa para contribuir a la solución este tipo de problemáticas, entre otras, relacionados con la “violencia de género”; sino que fue a partir de San La Muerte y de su paso por la cárcel que ella *se aprendió a defender y a hacerse respetar*.

Así, Sandy contaba cómo su marido le *tiene miedo al bicho ese*, como se refiere al santo, ya que teme que si la agrede puede caer sobre él una desgracia. Debido al poder del santo de castigar duramente a quien le falta el respeto *llevándose lo que uno más quiere*, Sandy teme por sus nietos, sin embargo, a la vez siente que éste la protege y la ayuda a enfrentar las vicisitudes de su trabajo como vendedora de droga. En ese sentido, según Míguez (2008 y 2012) la “moralidad ambigua” de San La Muerte les permite a sus devotos encomendarse a él para solicitarle favores relacionados con cuestiones ilegales porque éste no los juzga, justamente, porque su figura integra tanto al bien como al mal. En estrecha relación Sandy me decía:

Yo le pido a dios también pero... cómo te explico... a dios yo no le puedo pedir cosas así... como ser un día a mí no me venía a comprar nadie, porque yo vendo droga, es así y hay días que se mueve mucho y días que no viene nadie y yo no tengo para darle de comer a mis hijos, a mis nietos y entonces yo le digo a la Vicky que vaya y le prenda una vela al Santo, porque yo no me puedo agachar o vengo y le digo “Flaquito vos sabes que yo soy buena, que yo vendo, vos sabes que yo vendo, pero nada de lo que gano es para mí, ni una media me compro, es todo para

ellos, hasta le arreglé la casita a mi hija” y entonces al instante me tocan el timbre y es que vino alguien a comprar. Y yo a dios como que no le puedo pedir eso... es como que yo tengo más confianza con el santo, como que él me conoce como soy yo. Incluso cuando me deprimó y a veces paso días acostada en la cama sin ganas de vivir, yo siento que Él está a mi lado, que me acaricia y así se me pasa y ya me siento mejor. Amor y confianza parecen pesarle a Sandy sobre el temor de incumplirle una promesa al santo y que le quite lo que ella más quiere. A diferencia de dios a quien uno puede pedirle sólo cosas buenas para que éste evalúe si las cumple o no, Sandy sabe que a San La Muerte puede pedirle además cosas malas o, en este caso, ilegales y que dicho pedido será escuchado sin juzgarla, porque con Él tiene una relación de familiaridad y de amor. Como ella ha expresado es buena, a pesar de sus actividades, cuya justificación moral recae en que las realiza por el bien de su familia y no para beneficio personal. Lo colectivo por sobre lo individual es una característica de bondad que muchas veces he escuchado de los vecinos en la villa para diferenciar a los buenos de los malos. Por ejemplo, aunque es sabido que robar es malo y es un delito, es moralmente justificable si se realiza para ayudar a la familia. En cambio, es juzgado negativamente si es para salir de joda o comprar droga.

Por otro lado, podemos observar que, a pesar de la “ambigüedad” del santo que puede asustar a los vecinos, Sandy le tiene confianza porque Él tiene la posibilidad de “empoderarla”. Entonces decimos que más allá de cumplirle promesas, protegerla, brindarle comprensión y contención, San La Muerte tiene la capacidad de “darle poder” para que ella misma se defienda de los malos tratos de su marido, de la mirada negativa de sus vecinos, para que atienda sus negocios y evite el peligro en los allanamientos. En relación, Ortner (2009), a partir de un trabajo con los sherpas en Nepal, afirma que los sujetos siempre tienen poder, aunque dependan de los dioses para que los protejan de la maldad que otros pueden proporcionarles. Ese poder puede traducirse en “agencia”

en la medida en que los humanos, a través de las ofrendas, usan el poder de los dioses a su favor. “Sin someterse al poder ni “resistirlo” en una acepción simple, los sherpas trabajan a través suyo y lo viran hacia sus propósitos” (Ortner, 2009:33). Asimismo, el poder de los dioses no es una propiedad intrínseca ni absoluta que ellos tienen, sino que es producido, justamente, por el “trabajo religioso” de los devotos. De esta manera, es a partir de la relación de reciprocidad que se construye entre Sandy y el santo que ambos pueden empoderarse. Así, Sandy hace respetar a San La Muerte en su casa, no permitiendo que nadie lo moleste, ni se acerque a la gruta, y el santo le brinda protección a través de las estatuas que tienen *espíritus*, que se manifiestan además como presencia o *aire frío*, pero sobre este tema profundizaremos en el siguiente capítulo.

Santos adentro, *identidades* afuera

Não pode haver vida num mundo onde o céu e a
terra não se misturam

Tim Ingold

Una de las veces en que visité a Vanina entre junio y noviembre de 2015, ella me mostró su gruta de la Pombagira. Ese día le pregunté si podía tomar fotografías y me dijo que no sabía, que eso dependería de si la *Pomba quería* y que *nos daríamos cuenta por la cara de la estatua*. Al principio me pareció un poco extraña su respuesta, no me imaginaba cómo era que una estatua pudiera cambiar de expresión en el rostro. Sin embargo, Vanina me lo decía con mucha naturalidad, como si fuera algo que acontecía cotidianamente. Salimos de la casa, puesto que la gruta se encuentra a la entrada, pero antes cabe explicar que a esta vivienda sólo se puede acceder a través de la de otra vecina⁴⁴, que es una de las hermanas de su marido, el Oso. Por tanto, la gruta de la

⁴⁴Ver plano en el capítulo I.

Pomba no puede verse desde afuera. Al igual que las de San La Muerte, Vanina la tenía tapada.



Imagen IX: gruta tapada de Pombagira en casa de Vanina.

Cuando nos acercamos ella la destapó y empezó a tocar una campanita que se encontraba sobre el costado izquierdo de la gruta, luego me explicaría que eso era para que la *Pomba viniera*. Pasados unos 10 segundos me miró y me dijo, *si podes sacar fotos*. Sin dudarlo saqué mi celular y comencé a fotografiar la gruta, al verlo Vanina me sonrió y dijo, *dejá ya traigo el mío y después te mando las fotos*. El suyo era más grande, más tecnológico y tenía una mejor cámara.



Imagen X: gruta de *la Pomba* en la casa de Vanina.

Luego me explicó que a veces, cuando la *Pomba no viene* porque no quiere ser vista, no se le ven los ojos. *Por eso te decía que había que ver si ella quería que le sacaras fotos y sí, si te fijas bien vas a ver que se le notan los ojos.* Me dijo. La gruta está hecha de madera por fuera, tiene techo de chapa y por dentro está recubierta de papel de diario y cerámicos suspendidos sobre ladrillos que sirven de base para sostener una estatua de la Pombagira y otra de Exú. Del lado de la primera hay una botella de sidra que tiene la mitad del contenido, un lápiz labial color rojo, un cenicero con cigarrillos apagados, un plato lleno de collares, aros y pulseras y un frasco de perfume. Del lado de Exú, hay un vaso de vino y cigarrillos negros. Según Vanina a la Pomba le gustan las bebidas blancas por eso, a veces, *cuando tiene plata le pone champaña, en cambio a Exú, le gusta el whisky o el vino.*

Al igual que las estatuas de San La Muerte de Sandy, la de la *Pomba* también tenía vida. Recordemos lo que me contaba Vanina en el capítulo anterior acerca de que un pai le había *asentado la estatua*, es decir *se habían unido en ella el cielo y la tierra para que tuviera vida.* Según Ligiéro (1999) para las religiones candomblé y umbanda en los comienzos no había separación entre el cielo y la tierra, entre el mundo de los humanos y el mundo de los orixás. Pero un día Olorum, el ser

supremo, enojado por el mal comportamiento de los mortales, decidió separar, de un soplido, el cielo de la tierra. Entonces fueron los orixás quienes les pidieron regresar a la tierra y Olorum se los permitió. Para que yo entendiera, Vanina me explicó que *asentar* es como bendecir una estatua, es decir otorgarle agencia para que la misma tenga eficacia a la hora de relacionarse con los humanos. En este sentido, en religiones afro-brasileñas como el candomblé y umbanda existe la categoría de “axé” que podría traducirse como energía vital que está presente en todas las cosas, sean sagradas o no. “Sem axé nada existe, nada se harmoniza nem se interliga, pois ele é quem faz as coisas acontecerem. Para que isso ocorra é necessária a união do ser humano com os rituais, com as cantigas e também com o uso de palavras de encantamento” (Kileuy e Oxaguiã, 2009: 41). Podemos decir que la estatua de *la Pomba* tiene vida, porque tiene axé que le permiten tener agencia. Por esto mismo, tiene la capacidad de decidir si dejarse ver y fotografiar por alguien o no, participar de la cotidianidad de Vanina y del Oso y tejer con ellos relaciones de reciprocidad. Es decir la *Pomba* les brinda protección y a cambio Vanina la *atiende*, limpiando la gruta, prendiéndole cigarrillos, llenando su copa, etc.

Hace un año que tengo esta gruta, desde que estoy acá en la villa, bueno en realidad hace nueve años que la tengo, pero un año que la traje cuando me mudé, siempre la llevo conmigo, nunca se deja abandonada a una entidad. Y cuando vine armé también el altar de Oxum en la pieza.

Marina: ¿Y por qué armaste a Oxum en un altar y a la Pomba en una gruta?

Vanina: Y el altar es porque una cosa son los santos, los orixás (señala para arriba) que pueden estar adentro y otra cosa son las entidades de la tierra, esas tienen que estar afuera para que te cuiden la casa. En estrecha relación con el punto de vista de Vanina, Gonçalves da Silva (2005) distingue entre orixás y entidades. Los primeros serían los intermediarios entre la divinidad suprema, Olófi-Olodumaré-Olorúm, y los hombres. Así, cada orixá puede encontrarse, a su vez, en un

atributo de la naturaleza. Por ejemplo, Oxum, de la cual Vanina afirma ser *hija*, es identificada con el agua dulce de ríos y cascadas y se relaciona, a su vez, con la feminidad y la fertilidad. Por otra parte, Exú, para la cosmovisión Iorubá que trajeron los esclavos de África, es considerado el orixá mensajero entre los hombres y el resto de los orixás. Este es un “espíritu justo”, pero también vengativo que no duda en castigar para cobrarse las promesas hechas e incumplidas. También está asociado a la fertilización y es representado con figuras semejantes a genitales masculinos. Dada esta imagen, considerada promiscua por la iglesia católica, es que Exú fue asociado, muchas veces, con el demonio al entrar en contacto la cosmología Iorubá con la sociedad brasileña blanca. Siguiendo a Gonçalves da Silva (2005), en la religión umbanda, (una versión de Iorubá más mixturada con la cultura brasileña, que el candomblé), debajo de los orixás se encuentran los espíritus menos evolucionados llamados “caboclos” que representarían a los indígenas. Luego vienen los “pretos velhos” que son espíritus de negros esclavos de edad avanzada. Por último, debajo de estos espíritus están las entidades o *identidades* que pueden ser incorporadas por las maes y pais de santo. Aquí se ubica la Pombagira y la imagen mixturada de Exú. Así, la *Pomba* y Exú se encuentran afuera de la casa y Oxum adentro.



Imagen XI: altar de Oxum en la habitación de Vanina.

El altar de Oxum está ubicado en la habitación de Vanina y posee diversos objetos tales como una estatua de la orixá y artículos de uso especialmente femenino, tales como un espejo y pinturas para el rostro, porque, según Vanina, le gusta contemplarse, un perfume y también bijouterie. Aunque ambas, Oxum y Pombagira, son asociadas con la feminidad, esta última es evocada por Vanina cuando se trata de asuntos *más terrenales* y mientras que las dos la protegen, *a la Pomba se le puede pedir favores*, según me explicó Vanina.

Antes que un hombre le pise la cabeza a una mujer...

La Pomba te protege siempre, dicen que antes que un hombre le pise la cabeza a una mujer la Pomba se la pisa a él. Hay una canción que dice eso. Y desde que empecé con la Pomba me empezó a ir bien en el trabajo. Yo sabía que estaba la Pomba conmigo por la sensualidad que yo tenía. Y es así, yo tengo a Oxum en la cabeza, a San Jorge en los pies, a Iansá en las manos y trabajo con la Pomba.

Marina: ¿cómo sería eso?

Vanina: Y Oxum me protege, San Jorge en los pies para que me abra los caminos y trabajo con la Pomba, como te conté, así, que le pido cosas.

Esa tarde de julio de 2015, Vanina me contó que la *Pomba* era una entidad protectora, pero me advirtió que era *muy peligrosa*, puesto que podía ocasionar el mal de un hombre que dañara a una mujer. Sin embargo, me dijo que también tiene la capacidad de castigar duramente a esa mujer si no cumple las promesas que le hace cuando trabaja con ella. Carozzi y Frigerio (1992) analizan cómo fue que las religiones afro brasileñas comenzaron a expandirse por Argentina. Estos autores establecen que existía un sistema previo de creencias y prácticas religiosas en este país que vehiculizó la llegada de religiones afro brasileñas. “Nos referimos a ciertas características de la religiosidad popular; a la práctica de visitar a curanderos y manosantas buscando ayuda para la solución de problemas; y a la costumbre de consultar a videntes de distinto tipo para acceder al conocimiento del propio destino” (Carozzi y Frigerio, 1992: 72). Estos afirman también que la aparición de este tipo de religiones en el país se remonta a los años sesenta y que predominan el Batuque y la Umbanda.

Para estos autores el culto a las entidades afro brasileñas y el culto a los santos católicos tienen en común la cotidianidad de las relaciones entre los fieles y los santos y en cómo la vida de las personas puede verse beneficiada mediante la entrega de diferentes ofrendas a los

santos y entidades. La idea de una comunicación directa con ellos cobra sentido en relación a la cercanía y a la confianza que sienten las personas respecto de los santos que cultúan. Para Míguez (2012) estas religiones permearon en las clases populares, especialmente, debido a la capacidad de las tradiciones afro brasileñas de relativizar las fronteras entre el bien y el mal y así, brindar una alternativa a la religión y a la moral católica desde donde, en ocasiones, eran juzgados negativamente por el resto de la sociedad. Al igual que San la Muerte, las entidades afro brasileñas no poseen una visión escindida del mal y del bien. El autor considera que esta característica está relacionada con la integración de diferentes universos espirituales que implicaron también la fusión de dos órdenes morales contrarios, provenientes de las tradiciones cristianas y Iorubá, que dio origen a las religiones afro brasileñas.

En este sentido, Prandi (1996) sostiene que cada orixá y entidad tiene sus propias normas y códigos de comportamiento que deben ser conocidos y respetados por el solicitante con el cual, a su vez, construye una relación particular. En el fragmento de entrevista con Vanina me contaba que aunque es hija de Oxum, como vimos anteriormente, una orixá relacionada con la feminidad y la fertilidad, ella trabajaba con la *Pomba* para que la ayudara a tener más clientes en el cabaret donde trabajaba anteriormente. Prandi (1996) analiza la figura de Pombagira en Brasil y afirma que esta entidad pertenece al grupo que trabaja del lado de “la izquierda”, es decir que puede ser invocada tanto para trabajar para el mal, como para el bien. Pombagira es el espíritu de una mujer prostituta, a diferencia de Oxum que nunca fue humana, porque como vimos, es una orixá y se encuentra en una escala más elevada. Para este autor, del lado de “la izquierda” se encuentran, especialmente, las entidades Exú y Pombagiras o Pombagira.

Según Prandi, al igual que para Vanina, aunque estas entidades aparezcan como amigables y confiables, nunca son desinteresadas y piden ofrendas y regalos a cambio de las promesas cumplidas. Estas

ofrendas nunca deben ser olvidadas por el solicitante, de lo contrario existe el peligro de despertar la ira de las entidades. Respecto de Exú, del que Pombagira sería su versión femenina, Prandi (2001) explica cómo al sincretizarse la religión Iorubá proveniente de África con el catolicismo brasileiro, Exú, mensajero de los orixás, se vio transfigurado en una especie de diablo, o “ser del mal” para poder ser comprendido por la mirada católica, como ya vimos. Al llegar a tierras brasileñas, y al tener que ajustarse a un orden moral cristiano católico que categorizaba la acción humana en dos polos opuestos diferenciados: el mal y el bien, “perdió el falo” y en cambio ganó cola y cuernos de diablo. Según Prandi, a partir de entonces tanto Exú, como Pombagira fueron asociados con el mal, específicamente con actos delictivos y también con una sexualidad inmoral. En relación con esto, autores brasileños han trabajado ciertas vinculaciones entre delito y religiosidad afro puesto que, muchas personas que se han visto envueltas en el mundo criminal afirmaban haber sido influenciados por Exú y Pombagira (Contins y Goldman, 1984; Prandi, 2001). De esta manera, las acusaciones “de maldad” que recaen sobre las personas, pueden ser desplazadas hacia los santos y entidades. A la inversa, en ocasiones son las personas las que toman el poder de las divinidades para hacer el mal.

La *Pomba* tiene el poder de hacer que a Vanina ningún hombre le falte el respeto, porque, como ya vimos, si no le gusta un hombre que una mujer elige como pareja, ella lo aleja, protegiéndola porque seguramente no es bueno para ella. En este sentido, Vanina me contó una vez que tenía miedo que esta *identidad* la alejara del Oso porque éste a veces la maltrataba cuando tenían alguna pelea. Meses más tarde me llamó por teléfono para contarme que el Oso estaba preso por unos conflictos de violencia de género con su ex pareja. Prandi (1996) explica que cuando un devoto invoca a Pombagira no tiene en su mente la idea de estar tratando con una entidad diabólica sino que, por el contrario, predomina una relación de amor e intimidad entre ellos. En este

sentido, si bien la *Pomba* tiene la capacidad de hacer el mal, eso es lo que, paradójicamente, protege a Vanina de los males que otros pueden hacerle, siempre y cuando ella cumpla con los códigos morales de conducta y reciprocidad que la *Pomba* requiere.

Santos buenos, santos malos: el altar de Gastón

A la gruta de Lore nunca tuve acceso y no fue sino a partir de las descripciones de Gastón que puede conocer algunos detalles. *La Lore tiene una estatua enorme del santo adentro de la casa y también tiene una gruta afuera. Lo tiene adentro en su pieza, le pone pulseras de oro, vieras vos la cantidad de oro que tiene, le pone comida, puchos, fajos y a veces merca. Ella siempre habla con el santo, le reza, lo ama. Yo cuando vivía con ella a veces se lo limpiaba, yo no quería ni mirarlo mucho porque me daba miedo, pero así fue como un día yo le pedí plata, ¿te acordas que te conté? Porque yo veía que a ella le cumplía, le cumplía siempre. Pero yo no, no le pedí nunca más nada, a mí dejame con mi virgencita que es buena. Ese santo es el diablo, es muy peligroso.*

Desde la primera conversación que tuve con Gastón sobre los santos, en ciudad universitaria, él hacía distinciones entre los *santos buenos y los malos*. En general, he observado que entre los primeros se encuentran aquellos canonizados por la iglesia católica, que no representan un *peligro* para Gastón debido a que, desde su punto de vista, éstos no tienen la posibilidad de *hacer el mal, porque son de dios*. En cambio, los malos, como San La Muerte, están asociados al *peligro*. “El peligro reside en los estados de transición: sencillamente porque la transición no es ni un estado, ni el otro, es indefinible” (Douglas, 2007:115). Justamente, la posibilidad del mal es lo que da el carácter ambiguo a estos santos. San La Muerte es “indefinible” porque a la vez que puede hacer el bien, cumpliendo sus promesas de manera eficaz, está asociado con el diablo. Este santo se ubica en la frontera entre el bien y el mal, al igual que el propio Gastón quien, como vimos, también puede *hacerse el malo*. La diferencia es que Gastón puede controlar

cuando ser bueno o malo, pero escapa de su posibilidad advertir cuando el santo lo hará y por eso le teme. En este sentido, siguiendo a Douglas (2007), es la falta de control lo que se vislumbra como una amenaza de peligro. En este sentido, los devotos del santo, al tener una relación de confianza y reciprocidad con él, pueden tener, en cierta forma, mayor control del poder de San La Muerte o al menos un conocimiento más amplio sobre las cosas que lo enojan para disminuir el peligro de los castigos que éste puede impartir.



Imagen XII: altar de la casa de Gastón.

Una vez que fui a la casa de Gastón charlamos sobre los objetos que tenía exhibidos en un mueble ubicado en el comedor a modo de *altar*. Como centro, tenía la imagen de la virgen, hacia el costado derecho cuadritos de ángeles y dos estatuas pequeñas de la virgen, una de las cuales era la de Lourdes. Muchos en la villa son devotos, es el caso de Gastón que a menudo acude a las procesiones que se organizan todos los años en el mes de febrero. Hacia el lado derecho había un cuadrito de Jesucristo, un portarretratos con fotos de sus amigas,

debajo suvenires de bautismos y una estatua de San Jorge. Abajo al centro había una lata usada como dispositivo para encender velitas a los santos. Hacia la izquierda había una taza con agua, según lo que me dijo Gastón, era como una *ofrenda*.

Llamó especialmente mi atención la estatua de San Jorge montado sobre un caballo blanco, puesto que es un santo con cierto grado de controversia respecto de su moralidad, puesto que, por ejemplo en Brasil es muy convocado tanto por delincuentes, como por policías quienes le solicitan protección en los enfrentamientos. Segato (1993) explica que este santo se encuentra relacionado con los orixás afrobrasileños a través de la sincretización que se hace de Ogum, cuya versión cristiana sería San Jorge. Ese día conversando con Gastón me decía que: *este es san Jorge, me lo regaló la Ale, la hermana de la Lore que murió. Ella tenía gruta también de San La Muerte y también tenía a la Pombagira. Esta estatua estaba en su gruta, pero San Jorge es bueno eh, no es malo. Mucha gente acá en la villa lo tiene y también a San Expedito*. La distinción entre la bondad o maldad de un santo está asociada también a la persona que le rinde culto. Así, Gastón manifiesta la *bondad* de San Jorge, porque a pesar de provenir de la gruta de Ale, donde compartía el espacio físico con San La Muerte y Pombagira, ahora se encuentra en su altar al lado de la virgen.

Otra manera de delimitar la “bondad o maldad” de un santo es a partir de la flexibilidad del mismo respecto de las ofrendas recibidas, esto es del cumplimiento de las promesas que sus devotos les realizan. Como vimos, el carácter feroz y castigador de San La Muerte y Pombagira que puede desencadenar una serie de males en las vidas de los incumplidores, se diferencia de la “paciencia” de los *santos buenos*. Una mañana de mayo tomábamos mate con un grupo de jóvenes en la casa de Gastón y salió el tema de mi investigación, entonces todos empezaron a contarme sus experiencias:

Cristina: yo una vez le quise pedir al santo y el Gastón no me dejó, me habló sobre que ese santo es malo y que te pide cosas a cambio y si no le cumplís te viene el mal.

Marina: ¿y los otros santos no te piden cosas a cambio?

Cristina: si te piden, pero si vos no le cumplís está todo bien, en cambio el Santo ese no, a él si le tenés que cumplir sí o sí.

Gastón: si, vos ponele que le prometiste ir caminando a la procesión de la virgen a Alta Gracia y si no vas no pasa nada, le prendes una velita y le explicas a la virgen y te entiende, pero al santo ese, o a la Pombagira no, si no les cumplís lo que les dijiste, te viene el mal, hasta te pueden matar.

De esta manera, la materialidad de lo que se da a cambio de una promesa está relacionada con el respeto que cada santo exige. Así, San la muerte *no se conforma* con una vela si se le prometió oro, porque es *un santo caro*, como me expresaba Cristina, la amiga de Gastón en otra oportunidad. Es un santo que tiene la posibilidad de hacerse respetar *haciendo el mal*, a diferencia de la virgen, que al ser de dios, se supone que tiene una mirada más comprensiva respecto de sus fieles. La virgen no castiga porque es *buena*, sin embargo, puede desplazar el mal hacia “otros seres”, como el diablo que sí puede castigar los incumplimientos, las faltas de respeto y la maldad de las personas. Así, he escuchado en la villa muchas veces decir a los vecinos cosas como, *todo en esta vida se paga, el mal que haces te vuelve y si uno no hace, o hace tal o cual cosa el diablo se encarga de castigarte*. En este sentido, podemos decir que, desde la mirada de Gastón y sus amigos, la figura de un dios bondadoso “perfecto” que carece de impureza y ambigüedad necesita de su contraparte malvada para castigar a las personas, quienes a la vez, pueden redimirse y salvarse de los castigos. En algunos casos me han mencionado que dios puede también castigar, pero lo hace desde el amor compasivo y nunca sus sanciones son tan severas. Asimismo, la “indefinición” moral de santos como San La Muerte y Pombagira –intermediarios entre dios y el diablo-, los acerca más a sus devotos quienes, como vimos, son o han sido señalados como *malos* por otros

vecinos en algún momento de sus vidas, aunque ellos se consideren *buenos*.

Fronteras y males difusos: entre la “resistencia” y la complementariedad.

He mostrado a lo largo del capítulo cómo el mal se percibe, en villa La Tela, en todas aquellas cosas cuyas fronteras aparecen como porosas y poco definidas. Podríamos decir que se estructura en dos ejes: grutas y santos. En el primero, veíamos cómo las espacialidades territoriales y simbólicas ponían de manifiesto las ambigüedades que se juegan entre las categorías de público/privado y de adentro/afuera. Así, la gruta que construyó Aldo en la manzana uno profundizó los conflictos existentes entre la familia de éste y los vecinos de la cuadra. Pudimos ver cómo, a través de la misma, se reactualizaron ciertos peligros en relación a las imágenes negativas, construidas, desde afuera, sobre villas y villeros. En este sentido, según Angy y sus hijos, Aldo y sus amigos se juntaban a drogarse y a planear robos alrededor de la gruta, ubicada en un espacio colectivo, lo que ponía de manifiesto y generalizaba el estigma construido sobre la ilegalidad de los habitantes de villas y barrios empobrecidos. Por otro lado, la circulación de chismes respecto de las *cosas raras* que sucedían en torno al santo, reactualizaban la imagen de peligrosidad y maldad del mismo. A la vez que le servían a Aldo para usar el poder del santo y hacerse respetar *dominando en la cuadra*. Respecto de las grutas de Sandy y de Vanina veíamos que estaban ubicadas en el espacio de lo privado, pero afuera de las viviendas. Sin embargo, ambas mujeres a través de *atender* a San la Muerte y Pombagira construían, con estas divinidades, relaciones de reciprocidad y confianza al igual que con sus familiares y vecinos. Así, por ejemplo, Sandy *destapaba la gruta* para compartir con el santo un almuerzo familiar los domingos. La jerarquización de Vanina entre santos y entidades y entre grutas y altares demarcaba las fronteras entre adentro/afuera. En la cual el adentro se percibía como un espacio más cercano de *confianza*. Sin embargo, la *Pomba*, ubicada afuera, era

considerada *más terrenal*, que Oxum, ubicada adentro, lo que le otorgaba una mayor cercanía a Vanina para pedirle favores. El límite difuso entre “*cielo y tierra*” habilitaba la *vida* de las estatuas de santos y entidades, vehiculizaba y profundizaba los lazos con sus devotos. Pero también alertaba a los vecinos, en el caso de Sandy, quienes le advertían que ese santo le iba a *hacer un mal llevándose lo que ella más quería*.

Respecto de los santos dijimos que tanto San La Muerte, como Pombagira poseen una moralidad ambigua en tanto pueden hacer el bien y el mal a la vez. Característica que les brinda un poder superior respecto de otras divinidades, como por ejemplo, la virgen María que Gastón tenía en su altar. Sin embargo, dicha ambigüedad los ubica como *santos peligrosos* porque ponen en tensión los límites permitidos entre lo correcto y lo incorrecto. Estos santos y entidades presentan, a su vez, dos polos a partir de los que se relacionan con sus devotos. Por un lado, la protección y la transmisión de su poder a partir del cual, sus fieles se *hacen respetar* ante sus familiares, vecinos y clientes y pueden enfrentar los peligros y acusaciones por llevar a cabo *actividades ilegales*. Esto es, haciendo uso de la maldad de los santos, pero sin perder su condición de *buenos*. Sin embargo, San La Muerte y Pombagira exigen respeto y cuidados que se deben realizar, a través de las grutas. Así, sus devotos tienen ciertas obligaciones y con ello la posibilidad de que recaigan sobre ellos severos castigos si no cumplen lo pactado.

En este sentido, la distinción entre *santos buenos* y *santos malos* que realiza Gastón, nos permite ver que, en las vidas de las personas, no funciona como algo dado; sino que más bien va cambiando en relación a las trayectorias, situaciones y expectativas de los devotos. Por ejemplo, si bien los *santos malos* llevan inscripto el peligro de los límites difusos entre el bien y el mal, esto a la vez se transforma en una ventaja en relación al poder y la eficacia respecto de los pedidos de los devotos. Por otro lado, si bien se espera que los *santos buenos* no castiguen los

incumplimientos, éstos pueden hacerlo desplazando la maldad hacia otros seres opuestos y hacer respetar su voluntad a través de ellos, sin perder su condición de *buenos*. Asimismo, las personas pueden recurrir a unos y a otros dependiendo la urgencia y el carácter de lo que se pide. Así, Gastón recurrió a San La Muerte cuando necesitaba dinero con cierta prisa, aunque no lo cultúa de manera personal. De la misma manera, Sandy acudía al santo en aquellas situaciones en las que no podía hacerlo con dios, debido, por ejemplo, a la ilegalidad del pedido.

Skartveit (2009) considera que, en Argentina, las religiosidades populares son complementarias a la religión oficial⁴⁵ y no operan como una “resistencia” a ésta. La autora agrega que las personas buscan ayuda en los santos populares porque la iglesia “no llena sus vacíos”. Sin embargo, considero que está cayendo aquí en un error de escalas. ¿Qué quiere decir que la “religión oficial” no llena sus vacíos? “El pueblo no hace diferencias entre los santos canonizados por la Iglesia Católica y los canonizados por él mismo. Todos son personas que hacen milagros, que interceden por él, que están cerca de Dios, que son sus amigos, que reciben ofrendas y a quienes se les hace promesas que hay que cumplir (Chertudi y Newbery, 1978: 19-20 citado por Skartveit, 2009:35). En primer lugar la categoría “pueblo” ofrece un peligro de generalización y simplificación que Carozzi (2005 y 2006) y Martin (2007) resuelven, en parte, proponiendo pensar en casos regionales de santificaciones populares o también a partir de clases sociales. Así, Carozzi (2005 y 2006) analiza la propuesta de De Certeau sobre religiosidad popular como una forma de resistencia. Es decir sobre cómo los pobres, a través de la religiosidad popular y de algunos santos de moral ambivalente como Gauchito Gil y San La Muerte, subvierten el orden moral establecido por la religión católica. Carozzi (2005) propone que: “(...) el uso de la religión católica que las canonizaciones populares realizan modifica el funcionamiento de aquella y la transforma, creando

⁴⁵La autora propone como religión oficial a la religión católica, según lo establecido en la Constitución Nacional.

un juego dentro del orden y un espacio para puntos utópicos de resistencia” (Carozzi, 2005: 14). De esta manera, sostiene la autora, para De Certeau la religiosidad popular y la alternativa de santos canonizados por el pueblo, contribuyen a usar el propio imaginario católico a favor de los desfavorecidos por la estructura social que los constriñe. Entonces los santos de moralidad dudosa, como San La Muerte y Pombagira, se convierten en una esperanza legítima, en una “revancha simbólica” de poder subvertir las fatalidades de un orden social y moral que los perjudica. Sin embargo, Carozzi (2005 y 2006); Semán (2001 y 2006); Martin (2007) y Míguez (2006, 2008 y 2012) advierten que las experiencias espirituales de los sectores populares no sólo pueden ser explicadas a partir de analizarlas como prácticas de resistencia; sino que hay que tener en cuenta su “capacidad creadora”.

Estos autores ofrecen una valiosa herramienta de análisis pero aun así persiste el problema de escala al que todos los investigadores nos enfrentamos y que se remonta al viejo y clásico dualismo de acción/estructura, individuo/sociedad. Problema que Elias (2006 y 2008), Bourdieu (1991 y 2007) y Geertz (2003) solucionan, a mi entender, guiándonos hacia el caso etnográfico y microscópico y a cómo lo resuelven las propias personas. Es decir, si pensamos en villa La Tela y en cómo Sandy, Gastón, Vanina y Aldo se acercan a los santos, podemos ver que para ellos si existen diferencias manifiestas entre los que podríamos llamar “populares” como San La Muerte y los “católicos”. La diferencia se vislumbra a simple vista a partir de la distinción entre *santos buenos y santos malos* que propone Gastón y hasta aquí podríamos decir que son complementarios. Sin embargo, la cuestión comienza a complicarse si profundizamos en el análisis preguntándonos ¿cuándo y por qué estas personas necesitan un complemento? Es aquí donde volvemos a pensar en la resistencia. Considero que si Skartveit y otros autores mencionados nos advierten sobre su uso es para no caer en la tentación de anular la agencia de los sujetos pensando sus prácticas religiosas como reactivas a una “religión dominante”

practicada por las “clases dominantes”. Sin embargo, no profundizar en ella nos hace perder perspectiva.

Sandy recurre a San La Muerte cuando necesita realizar ciertos pedidos que ella considera que no puede hacerle a Dios porque involucran un *mal*, como por ejemplo, vender droga. Justamente ella intenta despegarse de la acusación de los vecinos sobre que ella es *loca, mala y peligrosa* debido a sus *actividades* ilegales. Por el contrario, el santo -que para ella es *bueno*-no la juzga, ni tampoco a sus pedidos por lo que ella puede seguir siendo también *buena*. Ahora bien, ¿cómo podemos pensar en el mal y el bien sin analizar la resistencia de las personas frente a un orden que establece y significa cual es uno y cual es otro? Mirar a los *santos malos* como un complemento de los *buenos*, es sólo una parte de lo que nos están mostrando los vecinos de villa La Tela. Retomaré ahora la propuesta de Ortner (1995) para quién la resistencia es una oposición a la dominación de un poder que se encuentra institucionalizado. Esta autora propone que no debe analizarse la cuestión de las resistencias sin tener en cuenta las muchas diferencias que caracterizan a los “subordinados”, incluso al interior de un mismo grupo. Esto es, diferencias de género, de edad, de trayectorias biográficas, de posiciones sociales, etc. Por tanto, Ortner también sostiene la necesidad de volver a los estudios etnográficos y a sus casos para analizar las particularidades que adquieren los distintos modos de resistencia, aunque no necesariamente las personas se refieran a ella. A partir de un lúcido “zigzagueo entre Geertz y Foucault” (Ortner, 2009) construye la categoría de “resistencia densa” para poder analizar casos microscópicos sin perder de vista las estructuras a las que las personas resisten. Pero esas cuestiones de gran escala permean, a su vez, las vidas de las personas, sus representaciones y prácticas a partir de las cuales dan sentido al mundo. Entonces podemos plantear que, a lo largo de este capítulo, vimos cómo San La Muerte y Pombagira se convierten, para Sandy, Aldo y Vanina -además de un complemento-, en una manera de resistir las acusaciones de maldad que otros

vecinos hacen, en ocasiones, de ellos. A su vez, como dijimos, esas acusaciones locales se relacionan con los estigmas que se construyen sobre las villas.

CAPÍTULO III

De “creencias” extraordinarias a “experiencias” compartidas.

A pergunta hoje tal vez seja: “mãe e você, quer dizer, o antropólogo,
acredita nisso?”

Mauricio Goldman

De “creencias” extraordinarias a “experiencias” compartidas

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 verde 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. 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.

Esa fue la única vez que tuve un sueño en relación al trabajo de campo y además había sido un “sueño vivido”, de esos donde las emociones y las sensaciones son experimentadas como si fuesen reales. Pero ¿por qué comenzar este capítulo compartiendo mi propia experiencia onírica? Al respecto Tobón (2015) se pregunta ¿cómo es que los sueños de las personas con las que trabajamos pueden volverse un objeto etnográfico válido, mientras que los que tenemos los antropólogos en relación al campo no? Lo que a mi entender tiene su explicación en la larga tradición objetivista en el modo en cómo hacemos ciencia y más aún, ciencia social. 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. 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).

Fue así como 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 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 advirtió 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 Sandy y ella interpretó que: *el sueño quiere decir que te autorizó a hacer este trabajo. Si Él no te hubiera dejado, no podrías hacerlo*. Al igual que con Pombagira que me había autorizado a sacarle fotos a la gruta, 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 Sandy 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* “de afuera” estaba en igualdad de condiciones que ella ante San La Muerte. Así, cobraban sentido aquellas primeras palabras que me había dicho Sandy 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 relacionan “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 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 aceite 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.

Y los sueños, ¿sueños son?

Y sí, yo antes no creía en El 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 (...) (Sandy, julio de 2015).

La experiencia “extraordinaria” que relata Sandy 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, Sandy 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, Sandy 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, Sandy propone una jerarquización respecto de las experiencias. Así, *haber estado* en su casa tiene más valor que haber soñado con su casa. Como trabajaremos más adelante, “ver” supone un grado mayor de familiaridad y confianza que sentir o escuchar. 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.

De apariciones y otras rarezas

Al igual que propuse más arriba, también para Skartveit (2009) “la experiencia rara” entre los devotos de Rodrigo y Gilda se caracteriza por su estructura jerárquica en relación a la importancia de los diferentes sentidos. Así, veremos cómo para mis entrevistados ver a San La Muerte y Pombagira es más importante que escucharlos, sentirlos o percibirlos. Los sentidos corporales involucrados en estas experiencias se vinculan con la intensidad de las relaciones que las personas construyen con los santos. Además, el hecho de que intervenga el cuerpo, dota a estas experiencias de una “realidad” que funciona como una prueba racional de veracidad frente a los demás.

Ver para creer:

Una de las veces que fui a la casa de Vanina nos quedamos conversando con su marido, el Oso y él me contaba cómo había sido su primer contacto con la *Pomba*: *yo nunca había escuchado hablar de ella y un día se me apareció en la cárcel cuando yo dormía. Me despertó porque me agarró así de los brazos (toma mis brazos) y era tal la fuerza que yo no me podía mover. Primero la vi llegar y estaba ahí parada, alta, vestida de rojo, hermosa. Y vino a mí para alejarme de una mujer con la que yo estaba saliendo.*

Vanina: claro si porque te acordas que te conté que ella te aleja al hombre que no es para vos (Me dijo como intentando orientarme para que pudiera entender la historia de Oso). Se le apareció porque la chica debe haber estado trabajando con la Pomba.

Oso: bueno te sigo contando. Después que se me aparece la Pombagira yo voy a hablar con un pastor de ahí de la cárcel, le conté lo que se me había aparecido y fue el pastor el que me explicó quién era. Me dijo que la Pomba era muy fuerte, poderosa y que la única manera en que iba a aceptar que yo estuviera con la chica era que yo le demostrara que la amaba. Me dijo así: “la única manera de que puedas estar con ella es a través del amor”. Y así fue. Yo me enamoré de ella, siempre le fui incondicional y aprendí mucho de ella. Ella me enseñó a pensar, a robar con táctica, como un profesional.

La historia de Oso muestra lo porosa que es la relación entre una experiencia tan cotidiana y humana como el amor y la aparición extraordinaria de Pombagira. Como vimos, *la Pomba* es la encargada de velar por las mujeres que trabajan con ella y por ende, las protege. Es así como sólo por medio del amor Oso pudo “ser autorizado” por esta entidad para vivir su historia con esa mujer. *La Pomba* exigía para su protegida un amor *incondicional*. De la misma manera, San La Muerte y

Pombagira requieren que sus devotos se encomienden a ellos “sin condiciones” y esto involucra no solo un acto de fe, sino también el cumplimiento de las promesas realizadas. Oso nunca más volvió a ver a Pombagira y por lo que me dijo fue una de las experiencias más importantes de su vida. Así como lo fue la relación con aquella mujer de la cual aprendió, entre otras cosas, a profesionalizar su práctica delictiva. Según Oso, ella le enseñó a diseñar tácticas de robo, usar mapas, dirigir una banda de gente que colaboraba con él, armarse de cierto capital social policial que lo ayudaba a esconder la mercadería y evitar allanamientos, entre otras cosas. Todo esto le permitió acceder a un universo distinto para delinquir: las clases de elite. En palabras de Oso *empecé a chorear en countries y en comercios lujosos, a robarles a los ricos*. Esto es lo que, desde su propia mirada, lo diferencia de *las ratas* que roban en la villa y alrededores y sin un diseño de plan estratégico. Aunque no directamente, Oso relaciona a Pombagira con este cambio en su manera de robar. Puesto que la mujer que lo ayudó a “profesionalizarse” *trabajaba con la Pomba*. Es así como fue a partir de la aparición que tuvo en la cárcel, que Oso supo de la existencia de esta entidad y comenzó también a trabajar con ella. Así, Oso se encarga de la gruta junto con Vanina, y le realiza pedidos que están relacionados con la protección que necesita para *su profesión* que a menudo se vuelve un tanto riesgosa.

Aldo también comenzó su relación con San La Muerte en la cárcel. Un sábado por la tarde sentados en su casa me contaba que: *la primera vez que lo vi fue en la cárcel, se me apareció de noche cuando todos dormían. Yo lo vi como si fuera una paloma con alas, eso pensé que era al principio y después lo vi a él. Me dio mucho miedo y empecé a gritar, eran como las cuatro de la mañana, pero nadie me escuchaba, ¿podes creer que nadie se despertó? Y entonces me dijo: “no grites, soy yo, vengo para ayudarte” (...)*

Recurrentemente aparece en los relatos esta idea de intentar gritar y no poder o hacerlo y que nadie los escuche, como si los santos

cobraran el poder de actuar sobre la voluntad de las personas. Pero a la vez esto vuelve imposible compartir dichas experiencias con los demás. De esta manera, en general, los que han tenido encuentros visuales con San La Muerte y Pombagira se encontraban solos, sin testigos. Por tanto, ellos procuran obtener credibilidad de su audiencia para convencerlos no sólo de la veracidad de la experiencia vivida, sino también de la existencia y el poder de los santos y entidades. Poder que, como vimos, los devotos pueden usar para diversos fines, por ejemplo, obtener protección y respeto.

Aunque la primera sensación que manifiestan las personas ante estos encuentros es el miedo, luego los santos se vuelven *de confianza*, y entonces el miedo se transforma en amor, cariño y gratitud. Por otro lado, el poder de los santos y el respeto que exigen de sus devotos se reactualiza en estas manifestaciones sobrenaturales que sirven, siguiendo a Skartveit (2009), como “reforzadores de la creencia”. La autora propone que “(...) las experiencias (raras) y luego la narración de éstas cumplen una función social, en tanto afirmación de la creencia (...) la mayoría de las veces, los relatos de las experiencias son creíbles para otros fans (...) puesto que evidencian que Gilda y Rodrigo son en efecto lo que ellos creen que son” (Skartveit, 2009:124). Considero que si trascendemos la discusión de si son o creen que son, como decíamos más arriba, abandonando la pretensión de objetividad, estas experiencias pueden revelarnos muchas más cosas sobre la manera en que se relacionan los seres no humanos con las personas con las que trabajamos y a través de estas relaciones cómo significan el mundo. Tello (2016) trabaja con apariciones fantasmagóricas de desaparecidos de la última dictadura militar argentina y afirma que este tipo de experiencias siempre conllevan un mensaje que expresa conflictos morales y políticos de las situaciones vividas por las personas por lo que poseen un enorme valor etnográfico.

Otras veces los santos se manifiestan para *hacerse respetar*. Así lo interpretaban Sandy y su hija Vicky una vez que me contaban que:

Vicky: yo antes la verdad que no creía, me le reía a mi mamá y no respetaba al Santo, pero un día yo lo vi en el patio...

Sandy: si esta le faltaba el respeto al Santo, se burlaba y yo decía cómo no se te aparece un día así te dejas de joder. Y eso pasó y ahí empezó a creer.

Vicky: estaba sola colgando la ropa, eran como las ocho de la noche y lo vi, estaba parado al frente mío mirándome y yo quería gritar pero como que no me salía la voz, sentí mucho miedo. Y entonces fue que yo empecé a creer en él y a ayudarla a mi mamá a atender la gruta, pero yo nunca le pido nada, creo en él, lo respeto todo pero no le pido. La decisión de no realizarle pedidos al santo, tiene que ver para Vicky, -y como vimos también para Gastón y para mí en el sueño- con evitar la lógica recíproca que delimita y regula las relaciones entre santidades y devotos y que se manifiesta a través de pedidos, cumplimientos y contraprestaciones como veremos en el siguiente capítulo. El hecho de haberlo visto funcionó para Vicky en una prueba de que el santo existía y exigía respeto

Sentir, escuchar e incorporar

A veces los santos suelen aconsejar a las personas respecto de decisiones que van tomando en el transcurso de sus días y entonces no tiene que ver con una experiencia extraordinaria, sino con algo que se percibe como cotidiano. Así, Aldo en una oportunidad me contaba: *Él siempre me ayuda. Cuando yo tengo que hacer algo. Por ejemplo, cuando me ofrecen un trabajo nuevo yo le hablo, le pregunto cómo me va a ir y él me dice: “todo va a ir bien” y a mí me da seguridad. Le hablo así como yo te estoy hablando a vos y así lo escucho como si fueras vos cuando me habla, escucho su voz y me siento seguro yo hablo siempre con él, todas las noches yo le prendo una velita y hablo con él* (Aldo, agosto de 2015). Los devotos se encomiendan a los santos buscando protección, pero también los convierten en sus consejeros a la hora de tomar decisiones importantes. Aldo manifiesta que se siente *seguro*

cuando le consulta sobre ciertas cosas cotidianas a San La Muerte y que mantiene conversaciones con él todas las noches. En relación con esto, Calavia Sáenz (2009) refiere a estudios sobre santos populares que los ubican como mediadores entre las divinidades y los fieles. Sin embargo, a partir de lo que hemos venido observando aquí, puede decirse que las relaciones sociales que establecen mis interlocutores con San La Muerte y Pombagira exceden ese vínculo de intermediario para ubicarse en una dirección más directa y cotidiana con éstos; lo que por un lado, supone la no institucionalización de las prácticas espirituales en relación con las santidades y por el otro una familiaridad que, como vimos, oscila entre lo ordinario y lo extraordinario.

Otro día en que conversábamos Vanina y yo solas en su casa, me decía con tristeza que ella nunca *había podido ver a la Pomba, aunque se lo había pedido muchas veces*. Sin embargo, me contó que una vez pudo *sentirla*. En ese momento se arremangó el buzo de algodón que cubría su brazo izquierdo y me mostró: *¿ves acá que tengo como una cicatriz?* Casi imperceptible se veía una marca. Continuó explicándome: *acá yo tenía una cicatriz muy grande de un accidente que yo tuve y una vez en una ceremonia en el sur yo sentí que la Pomba me soplabla la herida y ahora ni se me ve casi la marca, mirá*. A pesar de no haberla podido ver, Vanina me contó que sí pudo conversar con Pombagira a través de que ésta se *incorporó* en el cuerpo de una amiga. Las religiones afro-brasileñas se caracterizan por la posibilidad de “*incorporar*” a las entidades y orixás. Esto se produce cuando *bajan* y toman posesión del cuerpo de una persona, por lo que esta última, durante dicho estado, adquiere las características y el comportamiento de las entidades que incorporaron.

Te cuento una vez que yo estaba mal con dos compañeras y una se va al baño y yo le hablo a la otra y le pregunto algo y ella me responde en portugués: algo de “filha levanta el ánimo y anda a trabajar” así me dijo “filha” esa noche que yo estaba así pensativa y sin ánimo. Ahí yo supe que no era ella (la amiga), sino que era la Pomba la que me hablaba.

Me di cuenta que era la Pomba porque me hablaba en portugués. Yo nunca la vi a ella, ni en sueños nada, sólo me habló así. Después vuelve la otra amiga del baño y se toma el champagne que quedaba en el vaso y vos vieras como se puso de mal, se emborrachó sólo con un vaso y eso fue porque ella no sabía que se había tomado el champagne de la Pomba, porque ese vaso ya no era de la Vilma, sino de la Pomba que estaba en su cuerpo, pero la otra no lo sabía y le cayó mal por eso.

Autores como Viveiros de Castro (2007) han trabajado en profundidad cómo, para los indios amazónicos es en el plano metafísico que se produce la comunicación verdadera porque en el fondo “todo es espíritu y alma”. Es así como, ya se trate de *estatuas con espíritus*, o de apariciones, sonidos o sueños sobrenaturales lo que en definitiva se establece entre los devotos, los santos y las entidades es comunicación a partir de las diferentes señales. Desde esta visión es que puede explicarse que, en ocasiones, las divinidades poderosas puedan corporizarse en una persona y usarla como instrumento para comunicar algo a sus devotos. En el caso de Vanina, ella me contaba cómo esa noche la *Pomba* se apropió del cuerpo de una compañera de trabajo y la aconsejó para que levantara su ánimo. Existen ciertos marcadores que diferencian a una persona cuando ha incorporado una entidad. En general un buen indicio es el comportamiento, ya que la persona comienza a actuar según la personalidad de la entidad. En el caso de Vanina pudo saber que esa noche no se encontraba frente a su amiga porque esta hablaba en portugués; pero también por causa de que su otra compañera se emborrachó, porque, sin darse cuenta, se había bebido el champagne de la *Pomba*. Al igual que sucede con San La Muerte, nadie puede tomar los objetos de estas divinidades sin que se desencadene alguna consecuencia en la vida del infractor. Principalmente porque a ellos, los santos, *se los respeta*.

Las experiencias sobrenaturales experimentadas con el propio cuerpo nos revelan que las personas no siempre representan una división estanca entre lo material y lo metafísico. En palabras de Citro:

“No se trata entonces de un cuerpo material y otro espiritual o imaginario, pues, estas escisiones reproducen categorías dualistas que no siempre son la de los actores” (Citro, 2009: 195). En este sentido, Para Vanina el hecho de que *la Pomba* haya tomado posesión, se haya corporizado en su amiga, es una señal de la presencia divina de esa entidad en su vida cotidiana que le brinda *protección* tanto frente a peligros físicos, como el maltrato de su pareja, como también frente a peligros sobrenaturales: *allá en el sur en el cabaret donde yo trabajaba, era en una casa vieja, donde habían muerto varios clientes. Uno porque lo apuñalaron, otro por un paro cardíaco y los otros no sé, pero esos espíritus se sentían y era feo. Yo cada vez que me iba al departamento donde vivíamos, que tenía que caminar unas cuadras sola y de noche, sentía un miedo, no me quedaba tranquila hasta que no subía la escalera. Una noche sentía las presencias de los espíritus de esos hombres mucho más, pero yo sabía que la Pomba estaba ahí conmigo protegiéndome y es así, desde que empecé a trabajar con la Pomba yo perdí el miedo.*

Como vimos, las experiencias extraordinarias que Aldo, Vanina, Sandy y Oso tuvieron con San La Muerte y Pombagira no les produjeron miedo, porque éstas eran consideradas algo bueno en sus vidas. Por el contrario, Gastón cuando relataba, en el capítulo uno, que el santo le había cumplido una promesa y que él lo había visto pasar fugazmente, o Vicky a quien se le apareció mientras colgaba la ropa, sí manifestaron sentir miedo. La diferencia entre las percepciones de las diferentes experiencias, se debe al grado de *confianza* y proximidad que se establece con los santos. Lo que supone que, en el primer caso, predomina una relación mediada por el afecto, la familiaridad, la fluidez y también la reciprocidad (Lomnitz, 1975). Sin embargo, como establece esta misma autora, la confianza es algo endeble que así como se gana, puede perderse y eso implica consecuencias para las dos partes, que analizaremos en el próximo capítulo.

El contacto con los muertos

La noche en que el Ludo murió⁴⁶ estábamos todos en el hospital, acá en casa sólo se habían quedado el Alex y el Danilo cuidándola a la Lucianita. Yo había dejado prendida una velita y el Alex dice que como a la una de la mañana entró un aire y la velita se apagó. Yo digo que ese fue el Ludo que vino y les avisó que se había ido, porque si te fijas él se murió a esa hora, a la una de la mañana. Pobre hijo mío me lo mataron, pero yo digo que el mal va y vuelve y los que lo mataron van a tener su castigo (Doña Nancy, 2 de Enero de 2011).

Ludo murió el 28 de diciembre de 2010 a los 18 años. Vivía en la casa del lado de la de los padres de Gastón, aunque ellos no se llevaban demasiado bien. La mala relación se remontaba a viejas disputas entre las familias de ambos. Los padres de Gastón le reprochaban a doña Nancy, la madre de Ludo, que no hubiera criado bien a sus hijos y que nunca les hubiera puesto límites. En este sentido, Bermúdez (2011) analiza cómo es la figura de la madre la que está puesta en juego a la hora de juzgar la moralidad de toda la familia. Como así también recae sobre la madre la responsabilidad por el mal que pueden ocasionar sus hijos *choreando*, así como también el mal que puede recaer sobre ellos, a través de la muerte y de la cárcel, como “castigos predecibles” (Liberatori, 2014). Tres de los ocho hijos de doña Nancy alternaban entre *changas delictivas* y *changas legales* como formas de ganarse la vida. Por su parte, doña Nancy afirmaba que, a diferencia de los padres de Gastón, ella había *criado a sus hijos sola*, y que los vecinos no sabían por las cosas que ella había tenido que pasar cuando su marido, el padre de sus hijos, la *había dejado en la calle con sus ocho hijos pequeños*. La *mala fama* de los hijos de doña Nancy era señalada no sólo por la familia de Gastón, sino por otros vecinos de las manzanas

⁴⁶En el capítulo uno menciono a la familia de Ludo, porque Danilo, uno de sus hermanos fue pareja de Lore.

dos y tres quienes, muchas veces, me comentaron *que estaban cansados que esos chicos robaran dentro de la villa, haciendo daño a quienes con tanto esfuerzo podían comprarse sus cosas para progresar*. El Oso, marido de Vanina, también acusaba a estos jóvenes de *ratas*, refiriéndose a la falta de estrategias en el planeamiento de los robos, a la escasa cantidad y calidad de los botines que podían obtener de sus propios vecinos, quienes vivían en las mismas condiciones que ellos y a la actitud de *robar en la villa, a personas conocidas*.

Por su parte doña Nancy, decía que: *a pesar de lo que digan los demás yo sé que mi hijo era bueno y sí hizo cosas equivocadas, pero la culpa era de sus hermanos. Mi hijo era bueno y la prueba de eso es que lo eligió dios y se lo llevó, porque digan lo que digan mi hijo se fue con dios* (Enero de 2011). Como relaté brevemente en el capítulo uno, la muerte de Ludo estuvo envuelta en un confuso incidente. Según los vecinos, entre ellos la familia de Gastón, Ludo, Danilo y Alex, sus hermanos, y otros chicos de la manzana uno, les robaban a los que le compraban droga a Lore, bajo el consentimiento de ésta y de esa forma no sólo obtenían dinero, sino que también recuperaban lo que Lore les había vendido. Pero en esa oportunidad *algo salió mal* y uno de los clientes le propinó un tiro mortal a Ludo. En cambio, según doña Nancy ese día Ludo no había estado involucrado en ningún crimen, sino que le había disparado un chico de otro barrio para robarle. Como fuere, doña Nancy desplazaba las culpas que le asignaban sus vecinos tanto a ella por ser una *mala madre*, como a su hijo por ser *choro*, a los hermanos de Ludo. De esta manera, ella podía limpiar la trayectoria de Ludo y volverlo *bueno* ante la muerte, a través de dios *que se lo había llevado*. Pero también podía limpiar su propia imagen de madre y la responsabilidad de *haberlo criado mal*. Este desplazamiento de culpas nos hace ver cómo el binomio dualista bueno/malo se encuentra arraigado en el imaginario local de la villa respecto de la muerte, y también de las trayectorias de muchos jóvenes. En este sentido, ser

“malo” y ser “bueno” es una construcción social reglada moralmente y regulada por ciertos códigos locales en un fluir constante.

Personalmente la muerte de Ludo me dolió mucho debido a la relación de amistad que habíamos construido tanto con él, como con su familia y fue tema de conversación en casi todas las visitas que siguieron a este acontecimiento. Así, doña Nancy me comentó una vez que la noche anterior Ludo había estado en la casa: *a las tres de la mañana me desperté porque había ruidos en la cocina y se sentía como olor a milanesa, yo pensé que era alguno que se estaba cocinando pero cuando fui a ver no había nadie y entonces yo supe que era él Marina, porque las milanesas eran su comida preferida* (Febrero de 2011). En otra oportunidad fue Caro, una de las hermanas de Ludo, la que me comentó *que había visto una sombra* que pasaba justo cuando otros de sus hermanos se estaban peleando y que, en ese momento, ellos dejaron de agredirse. “Los muertos retornan sistemáticamente al mundo de los vivos para pedir, para dar y también para ayudar” (García Sotomayor, 2014:266). Esta autora analiza cómo las fronteras entre la vida y la muerte se vuelven difusas y esto permite que puedan establecerse relaciones de reciprocidad entre los vivos y los muertos. Así, mientras Ludo puede contribuir con la paz familiar evitando una pelea, su madre lo *alumbra* todos los lunes poniendo una velita al pie de una foto colocada a modo de altar sobre un mueble.

Al igual que sucede con los santos, el contacto sobrenatural con los muertos, experimentado con el cuerpo a través de olores, sonidos, sombras, sueños y apariciones refuerza las relaciones sociales que se construyen cotidianamente entre éstos y las personas, por lo que no es percibido como algo malo, sino como algo bueno que denota una señal de su presencia y proximidad. Por el contrario, en las ocasiones en las que no existe una relación previa de confianza entre los seres de ambos planos (natural y sobrenatural) el contacto ocasiona miedo. Así, Joaquín, uno de los hermanos de Gastón me decía en una oportunidad: *a mí no me dan miedo los choros porque yo me se defender aunque*

tengan un arma, a mí me dan miedo los fantasmas de los muertos. Una vez me pasó que en una fábrica en la que yo trabajaba había muerto alguien y yo escuchaba ruidos a la noche y cuando fui a ver no había nada, me dio un miedo (Joaquín, Junio de 2010). Es decir que, desde la perspectiva de Joaquín, él estaba habilitado para enfrentar a un ladrón porque tenía el sentido práctico para hacerlo, pero no podía defenderse de un fantasma cuya naturaleza y procedencia le eran desconocidas. A veces el miedo se relaciona con aquello que es desconocido y que por consiguiente no se puede controlar.

Retomando discusiones

La decisión de comenzar este capítulo con el relato de una experiencia *rara* propia, apuntaba a discutir con una manera objetivista de pensar el trabajo de campo y las vivencias de las personas con las que trabajamos, como si estuviéramos escindidos de la gente; como si estas experiencias “de ellos” fueran diferentes de las que tenemos los antropólogos. A la inversa, inspirada en autores como Goldman (2003 y 2006), Favret-Saada (2005); Ingold (2012); Guber (2014) y Tobón (2015) considero que no es posible el conocimiento sin pensarnos como partes de esa urdimbre de relaciones sociales que analizamos para construir los datos que luego formaran parte de nuestras investigaciones. En relación con lo que planteo aquí, Tello (2016) propone que, “quizás sea esa, justamente, la virtud de los fantasmas y sus historias: enfrentarnos a una tensión ontológica y epistemológica tal que invite a apreciar nuevamente, al decir de Geertz (1992), los usos hermenéuticos de la conmoción y la confusión. Escurridizas como el propio fenómeno, las estrategias de abordaje y de escritura etnográfica sobre la temática, invitan también a una revisión de los modelos canónicos de hacer y escribir etnografía” (Tello, 2016:19).

De esta manera, no importaba comprobar la veracidad de los relatos de las personas en relación a estas experiencias extraordinarias, sino más bien analizar cómo eran significadas por ellos en su vida

diaria. Así, veíamos que las fronteras entre lo cotidiano y lo sobrenatural se tornaban difusas, permitiendo el contacto entre los santos, entidades y devotos, y también entre los vivos y los muertos. Las emociones y sensaciones experimentadas por las personas en relación a esto dependían del grado de confianza y familiaridad que habían logrado establecer. Así, el miedo aparecía cuando no se tenía una relación previa con los santos o los muertos. Por el contrario, se volvía gratificante cualquier tipo de contacto cuando existía una relación de afecto, porque además, este acercamiento era vislumbrado como una prueba de la existencia y de la presencia de los santos en las vidas de las personas. Por otra parte, vimos cómo las personas jerarquizaban las experiencias priorizando las visuales por sobre las auditivas o táctiles porque la vista es considerado un sentido más intenso por medio del cual recibir una señal de los santos o de un ser querido muerto.

Podemos decir que, a partir de las experiencias extraordinarias, los santos y entidades demuestran a las personas el poder que tienen para protegerlos, hacerles favores, cumplirles pedidos y también para hacerse respetar. Tal es el caso de San La Muerte cuando se le apareció a Vicky y así ella se dejó de burlar y empezó a tomarlo en serio. De la misma manera, en mi sueño el santo me advertía sobre que yo no podía tener más poder que él, lo que fue interpretado por Sandy como una muestra de *su autorización* para que yo pudiera hacer el trabajo. Mientras que la interpretación de Gastón fue que yo *lo había dejado entrar a mi vida*, por lo que no podía conocer “desde afuera”, analizando las “creencias” de la gente, sino justamente como planteaba más arriba, involucrándome con sus devotos, con sus intereses, con sus prácticas y “compartiendo sus experiencias”.

Por último, si en este capítulo nos centramos en las experiencias sobrenaturales, en el capítulo que viene veremos cómo santos, entidades y devotos establecen relaciones recíprocas a partir de la

circulación de pedidos, favores, objetos materiales y promesas realizadas.

CAPÍTULO IV

Intercambios recíprocos: objetos y males que vienen y van

La sanción de la obligación de devolver es la esclavitud por deuda.

Marcel Mauss

Intercambios recíprocos: objetos y males que vienen y van

*El baño de la Pomba, ¿te acuerdas que te conté? Era muy caro, en esa época me salió como \$1000, pero igual lo pagué porque la Pomba siempre me da mucho más, trabajo, protección, lo que le pida. Una vez le pedí cruzarme con alguien, con un viejo amor y me lo cumplió. Me contaba Vanina una tarde que conversábamos en su casa. Como hemos venido analizando en capítulos anteriores las personas establecen relaciones sociales con los santos y entidades a través de las grutas y altares que les construyen o a partir de los contactos extraordinarios. En el primer caso los devotos colocan diferentes objetos junto a las estatuas de los santos, los cuales tienen significados sociales distintos. Podemos decir que cotidianamente santos, devotos e *identidades* intercambian favores y objetos para diferentes propósitos. En el caso de Pombagira, Vanina puede dar dinero a un pai por servicios como *el baño de la Pomba* a través del cual *se volvió más sensual* y mejoró su clientela, como veíamos en el capítulo uno. Pero no es sólo por medio de un pai o mãe de santo que Vanina puede encomendarse a la *Pomba*, también puede hacerlo directamente. Según lo que he podido observar la figura del intermediario aparece en aquellas situaciones como por ejemplo, las iniciaciones. Estas últimas son como un bautismo a partir del cual el devoto ingresa a ser miembro de una religión afro-brasileña. También se recurre a ellos cuando el pedido lo requiere por su importancia o porque el solicitante no tiene los conocimientos suficientes para hacerlo. Para estas vicisitudes y también para dejar de relacionarse con San La Muerte, los devotos recurren a *curanderos que trabajan con el santo*.*

Otra diferencia importante que me ha marcado Vanina es la que existe entre *atender* y *ofrendar* a las *identidades*. En el primer caso se trata de una actividad cotidiana, que consiste en limpiar la gruta, renovar los cigarrillos, las bebidas, comida y demás objetos perennes de cada *identidad*. *El día de la Pomba* indicado para hacerlo es el lunes y este coincide con el de Exú. En candomblé y umbanda cada orixá tiene

su día y su lista de objetos, comidas y colores que le corresponden. Así también sucede con Pombagira a quien le gustan las bebidas blancas, por eso como veíamos Vanina le deja sidra en la gruta y *cuando tiene plata* champagne o vino espumante. *Si es ofrenda o es que la atendes es diferente el lugar donde tenés que dejarle las cosas que le das. Si es para agradecerle lo que le pedís, eso no se deja en la gruta, se deja en una encrucijada. Por ejemplo, vos le podés dejar la ofrenda en las vías del tren, en una calle, en un cruce, en una esquina que la cruzan dos calles, eso sería una encrucijada y le podés prender velas y hablarle, si no, solo dejás las cosas en la gruta, pueden ser flores, cigarrillos, un champagne.* Al respecto Vanina me explicaba que uno debe ser muy cauto a la hora de dejar las ofrendas ya que debe ser hecho en privacidad. Esto es lejos de la mirada de otras personas, lo que se encuentra estrechamente ligado a la eficacia del cumplimiento de los pedidos. Sin embargo, las encrucijadas se encuentran en lugares públicos por lo que es necesario poseer cierta habilidad para disimular cuando se está realizando este tipo de prácticas. Asimismo, las ofrendas se dejan cuando la *Pomba* ha cumplido un pedido: *le pedís algo prendiéndole un cigarrillo y le prometés algo y si cumple se lo entregás.*

Si intentamos representar gráficamente estos pasos sería así:

<p>Pedido: cigarrillos- se dejan en la gruta</p>	<p>Cumplimiento de lo pedido</p>	<p>Ofrenda: flores, velas, cigarrillos, perfumes... se dejan en encrucijada</p>
---	---	--

Respecto de los tiempos estimados para el cumplimiento varían dependiendo la complejidad del pedido. Aunque uno puede pedir *que le venga el mal a alguien*, en general las personas con las que he conversado manifiestan sólo pedir cosas buenas, como salud, protección para sí mismos y para sus seres queridos. Pero, como ya hemos visto, tanto Pombagira, como San La Muerte admiten también pedidos relacionados con el mal sin juzgar a los solicitantes. Según

Vanina y Oso, en general, la *Pomba* es eficaz y veloz para cumplir lo pedido ya que *siempre cumple*. Sin embargo, si esto no sucede el devoto no está obligado a realizar la ofrenda. Es imprescindible retomar las nociones clásicas de Mauss (1971) quien propone la existencia de un “hecho social total” en la prestación y devolución de dones. Es decir un acto que involucra todas las dimensiones de la vida social, de ahí su carácter de “total”; porque va mucho más allá del hecho en sí mismo. “En este fenómeno social total, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales- en éstas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y de consumo, o mejor de prestación y de distribución (...)” (Mauss, 1971: 157). Mientras que Mauss analiza los dones, Malinowski (1998 y 1926) se ocupa de la reciprocidad. Estos términos no dan cuenta de lo mismo exactamente, ya que el don hace referencia a diferentes formas de intercambio y el de reciprocidad es un concepto más restringido, ya que refiere a un tipo específico de intercambio. Sin embargo, ambos conceptos intentan dar cuenta que los intercambios están relacionados con la constitución de lazos sociales, que generan obligaciones morales, cadenas de derechos y deberes.

Mauss explica que existen ciertas reglas y obligaciones elementales del intercambio, la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver. Sin embargo, todo puede explicarse por esta última porque, a través de esta acción, se puede dar cuenta de todas las demás reglas, ya que genera un círculo que se inicia con la primera acción de recibir. A través del intercambio los grupos se vuelven interdependientes, crean un contrato en el que están presentes personas morales. Lo que se intercambia, según el autor, no son simples bienes materiales, sino también gentilezas, mujeres, danzas, etc., en estas transacciones lo jurídico y lo económico no se encuentran separados. Para comprender esto en profundidad, hay que considerar la indisolubilidad entre personas y cosas que caracteriza el tipo de

sociedades analizadas por Mauss. Así, desde la concepción de los que intercambian, los objetos no son inertes, son cosas vivas porque tienen un “halo espiritual” que son, además, inherentes al grupo. “(...) todas las cosas de propiedad personal poseen un hau, un poder espiritual. Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el hau de mi regalo y yo estoy obligado a devolver lo que es, en realidad, el producto de hau del taonga que recibí de él” (Mauss, 1971: 167). Según Mauss, el don es fundamental para la construcción de lazos sociales. Al ser hechos totales estos intercambios ponen en juego muchos valores como por ejemplo, el honor, entendiendo por este, la consideración, la valoración que se posee de una persona en un grupo particular. El que recibe no puede ser pasivo, porque la acción de recibir pone en juego el honor. Si uno no recibe un don, está desprestigiando a su propio grupo porque rompe el contrato. Por lo dicho anteriormente, podemos entender la obligatoriedad del intercambio de dones, aunque aparentemente se trate de algo libre y desinteresado.

Salvando todas las distancias entre el análisis del autor y las personas de La Tela, propongo usar la teoría como herramienta analítica para trabajar sobre los pedidos y las ofrendas que describimos más arriba. Así como también sobre la obligación de devolver, ya que si no, tanto en el caso de Pombagira, como en el de San La Muerte, pueden acontecer distintos males en las vidas de las personas. A la inversa, si es el santo o la entidad el que no cumple, los devotos no sólo no están obligados a ofrendarlos, como ya dijimos, sino que también pueden castigarlos no *atendiéndolos*. Así, Vanina me contaba una vez que *estaba enojada con la Pomba porque no la había protegido de un daño*⁴⁷ y por eso hacía dos semanas que no le limpiaba la gruta, ni le prendía cigarrillos. Sin embargo, la entidad puede tomar represalias si no se la atiende y cortar el vínculo con el devoto, esto es quitarle la

⁴⁷En el capítulo siguiente analizaremos los daños y males con mayor profundidad.

protección definitivamente. *Mi mamá⁴⁸ anda desesperada porque hace días que no puede comunicarse con San La Muerte*, me decía el Oso una vez explicándome que tras un incumplimiento del santo y otro posterior de su madre se había roto, de alguna manera, “el contrato de reciprocidad” entre ambos. Como vimos los lazos sociales entre santos y devotos se establecen a partir de los pedidos y las devoluciones.

La manera de comenzar una relación de intercambios recíprocos con San La Muerte y Pombagira es a partir de realizarles un pedido. Si bien uno puede dejar de pedir, en general, cuando una persona empieza con esta cadena de pedidos y ofrendas debe permanecer en ella. “Las personas no tienen derecho a rechazar un don, a rechazar el potlatch. Actuar de ese modo es manifestar que se teme tener que devolver (...)” (Mauss, 2010: 161). Recordemos que Gastón sólo le pidió una vez y dejó de hacerlo porque *le daba miedo* que el santo pudiera hacerle algún mal. Esto es debido a que San La Muerte *se hace respetar* y es muy estricto respecto del cumplimiento de las promesas que le realizan. Como veíamos en el capítulo dos, *no se conforma con cualquier cosa* y la deuda del solicitante no es renegociable, como tampoco es prorrogable. En general los tiempos establecidos para la devolución se corresponden con la rapidez de San La Muerte y Pombagira en cumplir. Por lo que me han contado las personas durante el trabajo de campo, si el santo cumple rápido, el solicitante debe también cumplir con inmediatez, no dejando pasar más de un día. Por esto es que Gastón prefiere realizarle pedidos a la virgen, que tiene la capacidad de aceptar el cambio de una promesa realizada si el solicitante no puede cumplirle en un momento determinado; como también demorarse en la devolución. A diferencia de la *Pomba*, a San La Muerte se le pide algo, *prendiéndole una velita* y tras el cumplimiento del pedido se le ofrenda el objeto que se le prometió en la misma gruta.

⁴⁸Peti, la madre del Oso, es una vecina antigua en villa La Tela y es la que le regaló a Sandy la primera estampita de San La Muerte.

<p>Pedido: se prende una vela en la gruta.</p>	<p>Cumplimiento de lo pedido</p>	<p>Ofrenda: se deja en la gruta (oro, whisky, comida, cigarrillos).</p>
---	---	--

En este sentido, podemos decir que Gastón cumplió la estructura que implica pedir y devolver por lo que saldó su deuda con el santo y no volvió a contraer ninguna otra más, como tampoco estableció una relación de confianza con éste. Sin embargo, el hecho de pedir involucra no sólo la obligación de devolver, sino también el inicio de una relación con los santos mediada por el respeto de la que, a veces, no es posible escabullirse con facilidad. En relación con esto, una tarde conversando con Yamilet, -una chica de unos 25 años que no vive en La Tela, pero a quien entrevisté al inicio de mi trabajo de campo, para empezar a comprender los sentidos que se construyen en torno a las experiencias con San La Muerte- me decía que: *yo fui muy devota y un día decidí dejar de pedirle. Me ayudó mucho, pero ya había cumplido una etapa y entonces pregunté a un curandero cómo hacía para liberarme y me dijo que no me borrara el tatuaje porque era un signo que había pasado por mi vida, me dijo que no tenía que tirar sus cosas por respeto, que las llevara a un lugar donde corriera agua como un río y las dejara ahí o que se las llevara a alguien que tuviera gruta.* Es decir que al iniciar un “contrato moral” con los santos existen ciertas reglas que hay que cumplir para *liberarse*. La figura del curandero como intermediario aparece aquí para abogar por el devoto ante la furia del santo quien, como vimos anteriormente, es muy celoso de sus seguidores y *puede llevarse lo que ellos más quieren*. De la misma manera, Gastón me contó que llevó la estampita que Lore le había regalado a su gruta, como modo de romper los lazos “respetuosamente” con el santo, pero no acudió a un curandero, al menos no en esa oportunidad.

Objetos caros, ofrendas de corazón

Skartveit (2009) analiza los intercambios entre los “ángeles populares” Gilda y Rodrigo y sus devotos y afirma que: “la norma básica para el intercambio no es necesariamente corresponder con algo equivalente a lo recibido, sino dar lo que está al alcance, por lo general limitado económicamente. Debido a la falta de recursos económicos, el énfasis está puesto en el interés, en ‘poner el corazón’ al obsequio o acción” (Skartveit, 2009: 91). Muchas veces en la villa me han dicho que *San La Muerte es un santo caro* y que a la Pomba *le gustan las cosas caras*. Así, entre los objetos que se les ofrece y por lo que he podido observar en las grutas y altares hay pulseras y cadenas de oro, whisky, champaña, perfumes, cigarrillos *de marca* como Marlboro, Parisiennes o Virginia Slim⁴⁹. Pero ¿Cómo se define el precio de los objetos que se ofrendan? Vanina, por ejemplo, me decía que a *la Pomba* le daba perfumes caros *ponele de unos 300 pesos*. Sandy, que le compraba whisky *de esos de los tres toros, pero los que vienen en cajita que salen como 150 pesos*. Aunque también me decía que *le daba al santo lo que podía. A él le gusta el whisky, pero si yo un día no tengo plata para comprarle, le prendo una velita, o le prendo un cigarrillo*. A comparación con otros productos del mercado, los ofrendados a los santos por las personas de la villa, no son los más costosos, pero son los más caros en relación a lo que ellos pueden comprar. Así, podemos decir que cada uno da lo máximo de sí, puesto que como dijo Vanina en la cita del principio, ellos, los santos y entidades, siempre *les dan más*.

Al respecto Yamilet me decía que: *A mí el santo me ayudó mucho, me ayudó a salir de la merca y mirá que ninguno de los médicos a los que fui me pudo sacar de eso tan oscuro. Por eso yo siempre le daba*

⁴⁹Respecto de los cigarrillos de tabaco o *careta*, es muy común que los vecinos de la villa escojan aquellos de marcas alternativas para ahorrar dinero. *Los de marca* son comprados en ocasiones especiales o apenas cobran el sueldo, sin embargo, éstos son siempre ofrecidos a San La Muerte y Pombagira.

cosas caras. Es un santo caro, o sea tenés que tener plata para ser devoto. Al santo le gusta la comida cara, las comidas elaboradas, el cerdo le gusta, le gusta el oro, pero bueno así vos también le podés pedir de todo, hasta que mate a una persona ¿sabías? O sea yo le pedía sólo por salud, pero vos le podés pedir que le haga daño a alguien, hasta hechizos de amor, es que es un santo muy poderoso que maneja mucha energía. En ocasiones lo que se da, a diferencia de lo que planteaba Skartveit respecto de las personas con las que trabajó, si tiene relación con el pedido que se le realiza. Pero aquí conviene recordar la distinción entre atender a los santos y ofrendarlos. Así, cuando se los atiende cotidianamente, si es que no se cuenta con dinero, sí se puede reemplazar por ejemplo, sidra por champaña; sin embargo, cuando se realiza una ofrenda, no se puede escatimar en gastos. En este sentido, por lo que me han contado en La Tela, lo que se le promete a los santos, la ofrenda, está relacionado con el tipo de pedido que se le realiza. Es decir si lo que se pide es muy complicado y aun así el santo lo cumple, se le tiene que ofrecer algo equiparable económicamente. Esto no hace referencia al valor económico “en sí” sino a que los objetos que se ofrecen tienen ese “halo espiritual” que se relaciona con el deseo de los solicitantes. De esta manera, Sandy le pidió a San La Muerte que curara a su hijo mayor de su adicción a las drogas y como el santo no le cumplió, ella se enojó y tiró todo el oro que le había puesto. Aunque Sandy recompuso sus lazos con San La Muerte y aún espera que le cumpla *el milagro de sanar a su hijo*, ya no le pone más oro, hasta que El no efectúe la solicitud de Sandy.

Controversias a la hora de dar: el mal a través de las “cosas”

La Lore sé que le pone oro y también droga. Yo no porque me parece que eso es no respetarlo a él. El santito no usaba droga, en su época eso no existía. La Lore le pone marihuana y cocaína, a mí me parece una falta de respeto. Me decía Sandy respecto de lo que se puede o no poner a San La Muerte en la gruta. Sobre este tema Aldo me contaba que: Y al santo vos le podés poner lo que quieras. A él le gusta el whisky, el oro y

hay gente que le pone droga, fagos, merca eso le gusta también, pero yo no le pongo porque yo ya me rescaté y lo que le pones te vuelve. Por eso yo le puse esta bandejita con monedas ¿ves? Y también le puse moneditas alrededor de la gruta porque así me va a volver plata que es lo que yo necesito, plata y trabajo.

Puede decirse entonces que los objetos que se les ofrecen a los santos están estrechamente relacionados con las vidas de las personas. Ingold (2012) afirma que las cosas (materiales) tienen vida porque están en un permanente fluir a través del cual se van entrelazando con el fluir de las personas. El autor diferencia entre “objetos y cosas”. Afirma que los primeros suponen la materialidad, pero no representan la trayectoria vivida. Por el contrario, referirse a “cosas” es tener en cuenta este proceso de conjunción de devenires, de aconteceres entre éstas y la gente. También propone que debemos ir siguiendo “el flujo de las cosas” en su hacerse cosas, esto es en la relación que van estableciendo con las personas. Desde una línea parecida, Pellini (2014) relata un diálogo imaginario entre él y una espátula de excavación: “você deveria deixar este olhar incrédulo e distanciado de lado. Precisa se envolver fisicamente, precisa vivenciar e experimentar a materialidade. Você precisa conhecer os pormenores de minha vida, se quer me entender e falar comigo. Assim como vocês têm biografias, nós também temos. Passamos por inúmeras situações ao longo de nossa existencia” (Pellini, 2014: 18). En el capítulo dos analizamos cómo se relacionaban los devotos con las estatuas de los santos, ahora veremos cómo se vinculan con las cosas que colocan en las grutas.

Sandy tiene una relación controvertida con las drogas, puesto que es señalada como *peligrosa* en la villa por *vender*. Para complejizar la cuestión, su hijo mayor es adicto y según me ha contado, para él existe una relación directa entre el alcohol y la droga, razón por la que ella no deja la botella de whisky en la gruta, sino que le pone un vaso cuyo contenido va cambiando con el paso de los días *para que mi hijo no se tome el whisky, porque además es el whisky del santo*. En ese sentido,

podemos decir que más allá de considerarlo una *falta de respeto*, Sandy no le ofrenda droga al Santo por temor a que su hijo pueda tomarla, lo cual trae aparejado dos problemas. Por un lado, esto podría desatar la furia del santo y propinarle algún castigo al hijo de Sandy. Por el otro, puede resultar una tentación para el muchacho y tomarse la droga atentando contra su sanación, que es el milagro que tanto espera Sandy. A su vez, muchos de sus vecinos aseguran que *el mal que hace vendiendo droga a otros jóvenes de la villa le vuelve* a través de su hijo consumidor. Sin embargo, no es lo que interpreta la propia Sandy, ya que como vimos, desde su punto de vista ella *es buena* y la “mala” acción de vender droga queda “purificada” a partir de que es para sustentar las necesidades de su familia.

Lo que si me interesa destacar aquí es la idea de que el mal puede volver a través de las cosas. Al respecto, Gastón me contaba que un sobrino de Lore una vez se había robado *la merca que ella le había dado al santo y a la semana el joven tuvo un accidente*. Como vimos San La Muerte es muy celoso de sus cosas, así como de sus devotos y es por esto que puede castigar duramente al infractor. Asimismo, vimos como las monedas que Aldo le ofrenda a San La Muerte se vinculan con su deseo de trabajo y de dinero. La falta de ambos fue, según su punto de vista, uno de los motivos de la destrucción de su familia de origen, por lo cual él empezó a relacionarse con el mundo de las drogas y el delito. Como vimos en el capítulo uno, fue el santo quien lo ayudó a cambiar de vida y desde que formó su propia familia intenta *rescatarse* a partir de la inserción en el sistema formal de trabajo en el sector de la construcción. Por tanto, él no le ofrenda droga al santo *ya que todo lo que le pones te vuelve*. Por otro lado, Aldo me decía que *nadie se roba las moneditas del santo* en la cuadra por miedo a que éste tome represalias. Así, con el dinero que va juntando compra cigarrillos y whisky para ponerle en la gruta.

La reciprocidad en el cuerpo

Otra manera de intercambiar pedidos y promesas con San La Muerte y Pombagira es a través de los tatuajes. En relación con esto, pero analizando el caso de familiares de jóvenes muertos, Bermúdez afirma que: “Los diseños en los cuerpos tienen un doble carácter: su correlato con lo ‘privado’ reside en la expresión íntima de un sentimiento que relaciona al vivo con el muerto, recreando el vínculo que los unía. Y es público toda vez que acompaña al tatuado, dependiendo fundamentalmente de qué lugar ocupa en el cuerpo” (Bermúdez, 2011:193). Así, lo público y lo privado adquieren en los tatuajes una relación porosa y fluctuante (DaMatta, 2007) toda vez que representan una vinculación íntima y profunda con los santos, pero a su vez se exponen en la piel, al decir de la autora. Veremos cómo cada lugar del cuerpo tatuado representa un sentido diferente para los devotos.

Si sos un verdadero fiel te lo tenés que tatuar en el cuerpo y eso depende de que arreglo tenés con él. Por ejemplo, te lo tatúas en la espalda, de la mitad para arriba porque le prometes la mitad de lo que él te ayuda a conseguir. Por ejemplo, imaginate que yo te pido que me consigas droga de allá del fondo (de la villa) y a cambio te prometo que te voy a dar \$100.000 y vos te arriesgas a que te caguen a tiros, a que te agarre la policía y me traes lo que te pedí y yo me escapo y no te doy nada a cambio ¿qué vas a hacer vos? Me vas a querer cagar a tiros, bueno lo mismo el santo si vos no le cumplís.

Según Aldo, tatuarse el santo en el cuerpo está relacionado con ser un verdadero fiel o devoto, pero también como dijimos, con determinados pedidos que se le realizan o con los beneficios que se desean obtener. Aldo explica que el mal que pueden ocasionarles a los devotos incumplidores se relaciona con la envergadura del pedido y con el tipo de *arreglo* que se tenga con ellos. En otras palabras, el precio de lo que se pide a los santos es proporcional al mal que puede volver si uno no cumple lo que les prometió. En este sentido, cada fiel construye

relaciones diferentes, lo que supone niveles distintos de compromiso. En el caso de Sandy, lo lleva tatuado en su pierna izquierda y aunque es un lugar del cuerpo expuesto a la mirada de todos, ella me explicaba que prefiere ocultarlo.



Imagen XIII: tatuaje de Sandy

Para Sandy no existe una regla que indique que el tatuaje debe estar en algún lugar oculto, como sí es el caso de la gruta que debe permanecer tapada. Sin embargo, me contaba que ella prefiere no mostrar sus tatuajes porque varios de los que tiene se los hizo en la cárcel y según dice le da *vergüenza* exhibirlos cuando por ejemplo, va al centro de la ciudad. Como es socialmente conocido los presidiarios se realizan tatuajes con agujas y tinta china en la cárcel. Según me han contado Danilo y Alex Hernández en las oportunidades en las que los visité en el complejo penitenciario Bower, esta práctica se lleva a cabo por ejemplo, para recordar y homenajear a algún ser amado que se tiene lejos. Así, es común tatuarse el nombre de la pareja, de la madre, padre, hijos, hermanos o de algún cantante favorito. Los tatuajes expresan emociones y sentimientos íntimos de una persona. Por otra parte, los que se hacen en las situaciones de encierro al no tener el

detalle ni la complejidad que aquellos que se realizan en un centro especializado, son fácilmente relacionados con la experiencia carcelaria y por esto Sandy siente *vergüenza*. Sobre el tatuaje de San La Muerte me contaba que: *Me lo dibujé en la pierna para que guíe mis pasos, si te lo haces en la espalda es para que te cuide las espaldas y también te lo puedes hacer en el corazón. Yo ahora le prometí dibujármelo en los brazos si me cumple lo que pedí de curarme a mi hijo y también ponerme los huesitos.*

Marina: ¿qué huesitos?

Sandy: Los huesitos, vos vas a un curandero de allá de Corrientes, y él te abre acá en el hombro y te pone como unos huesitos con su imagen y después te cose y así se dice que te queda el santo en el cuerpo.

Tener el *santo en el cuerpo* es sinónimo de la relación íntima que establecen las personas con los santos, como explicaba Bermúdez respecto de los tatuajes en homenaje a los muertos. A su vez como afirmaba Aldo -quien aún no se hizo el tatuaje pero se lo haría pronto según dijo-, llevar tatuado a San La Muerte significa que se es devoto. Por el contrario, otros le solicitan favores pero su relación no es tan familiar como aquellos que se lo tatúan. Entonces uno puede conocer el grado de proximidad y compromiso de una persona con el santo a partir de los tatuajes.

Aunque a Sandy le *da vergüenza* exhibir sus tatuajes, en especial cuando sale de la villa, existen otras situaciones en que estos dibujos en la piel se convierten en un medio de performativizarse como “malo”, ya que es una manera de visibilizar el culto, relacionado, para algunos vecinos, con el mal. Por otra parte, la cuestión de los *huesitos* que me contaba Sandy es más compleja. Esta práctica implica una cirugía y un implante en el cuerpo y supone un mayor grado de compromiso y familiaridad con el santo. En este sentido, Segato (1993) explica que los lazos fuertes e irrevocables entre los devotos y las divinidades son establecidos a partir de pertenecer a la “familia de santo”, es decir, en el

caso de las religiones afro-brasileñas de la mãe o pai que los inicia. Así, esta misma autora afirma que es tal la conexión que se genera entre ambos que algunas veces las acciones individuales de las personas son en verdad acciones del orixá. A su vez cada hijo de orixá comparte algunas características de la personalidad de éste último.

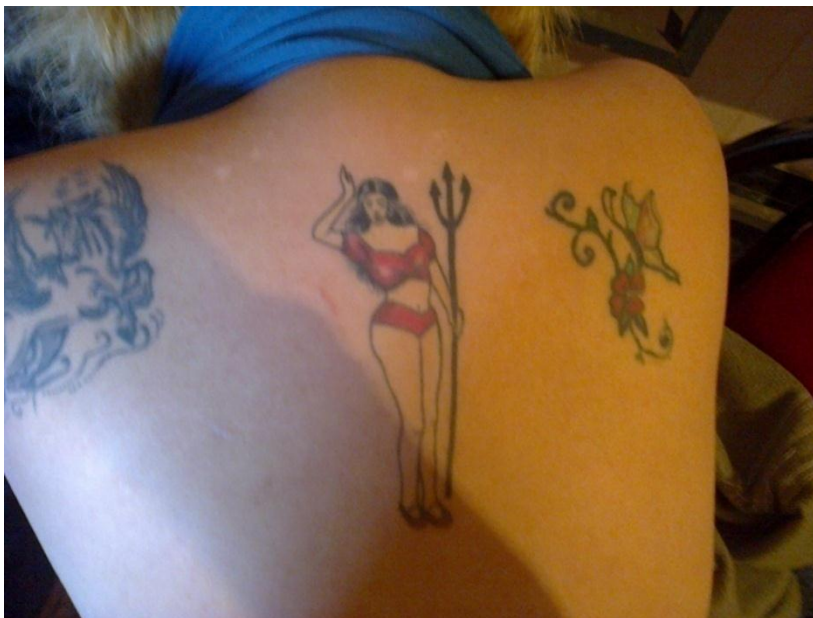


Imagen XIV: tatuaje de la Pomba en la espalda de Vanina.

En relación al tatuaje de Vanina, este tiene la particularidad de presentar la imagen de Pombagira con un tridente en la mano, herramienta que caracteriza al diablo. Así, para algunos vecinos, la *Pomba* es *mala* puesto que es la esposa de Exú, o sea el demonio. En este sentido, Vanina me ha explicado innumerables veces que no es fácil ser devoto de la *Pomba* ya que según sus propias palabras, *es muy brava y no te perdona nada* puesto que si ella cumple, espera lo mismo de los fieles. Es así como podemos decir que los tatuajes expresan el amor y la familiaridad que une a las personas con el santo y la entidad, pero también son un modo de expresar el mal potencial, la bravura y el poder de los mismos, manifestados a través de los cuerpos de sus devotos.

Recapitulando

A lo largo del capítulo vimos cómo las personas intercambian diferentes cosas -tales como velas, whisky, oro, flores, cigarrillos- con San La Muerte y Pombagira a cambio de favores y pedidos que están relacionados con el beneficio de los devotos y con el de sus seres queridos. Sin embargo, aunque nadie lo manifiesta como algo propio, también se les puede pedir que *le venga el mal a un tercero*, puesto que estas divinidades tienen la posibilidad de movilizar tanto el bien, como el mal.

Respecto de los objetos ofrecidos a los santos, dijimos que no son inertes porque tienen “hau”, que obliga a los devotos a equiparar el valor de las cosas, con los pedidos que les realizan al santo y a la entidad. Pero por otro lado, también veíamos que “tienen vida” que se manifiesta a través de sus biografías, vinculadas a las trayectorias de las personas. Así, observamos que la droga estaba estrechamente vinculada con las trayectorias de Aldo, Sandy y Lore por lo que tenían ciertas controversias sobre si ofrendársela a San La Muerte o no hacerlo. En el caso de Sandy, ella no lo hacía porque podía perjudicar a su hijo adicto si tomaba la droga, pero también porque éste corría peligro de ser castigado por el santo por faltarle el respeto al robar sus pertenencias. Por su parte, Aldo afirmaba que *todo lo que pones vuelve*, por tanto él prefería ofrecerle al santo monedas, para que le devolviera trabajo y dinero. Desde su perspectiva, estas cosas les habían faltado a sus padres por lo que tuvo una infancia difícil y tuvo que *ponerse los pantalones de hombre* a los 11 años, edad en la que empezó a robar y a drogarse. Sin embargo, fue justamente San La Muerte el que lo salvó de esa vida y por eso él no elige ofrendarle droga.

En cambio Lore si le daba *merca y fasos* a San La Muerte, pero el santo a cambio la ayudó para que *la policía nunca la agarrara cuando ella era una transa respetada en la villa*. Según Gastón, una vez que un pariente de Lore se robó la droga del santo, éste lo castigó y tuvo un

accidente. Las cosas que los devotos les dan a los santos manifiestan la gratitud frente a los pedidos realizados, pero también el mal que puede volverles si no cumplen lo prometido o si infringen las reglas del intercambio. En relación a esto, veíamos algunas diferencias entre la *Pomba* y San La Muerte. Si bien a ambos los devotos los *atienden* cotidianamente en las grutas y altares, lo que cambia es la manera de ofrendarlos. Así, en el primer caso las ofrendas son llevadas a una encrucijada, mientras que a San La Muerte las cosas le son entregadas en la gruta. Podemos decir que a través de los objetos devotos y divinidades intercambian afecto, confianza, males y castigos. En relación a esto último, no sólo son los santos los que castigan, sino que también las personas pueden hacerlo si los santos no les cumplen, dejando de atenderlos, es decir no ofreciéndoles las cosas que a las divinidades les gustan.

Por último, veíamos que los tatuajes también eran una manera de intercambiar pedidos y favores con San La Muerte y Pombagira, a través de la relación íntima y profunda que establecían con ellos y que demostraban tatuándose en diferentes partes del cuerpo. Cada tatuaje estaba relacionado con un pedido particular, según el lugar escogido. Por ejemplo, Sandy lo tenía tatuado en una pierna *para que le abriera los caminos*. Pero también decíamos que los tatuajes ponían en tensión las fronteras entre lo público y lo privado. A través de ellos, las personas usaban la maldad de los santos, relacionados con el mal, *haciéndose los malos*, mostrando, a través de los dibujos en la piel, las relaciones que tenían con estos santos.

CAPÍTULO V

Sobre daños, maldiciones y trabajos

Si uno no puede embrujar o ser
embrujado por otro, ¿qué forma de participación y de comunidad
queda?

Esther Hermitte

Sobre daños, maldiciones y trabajos

A Aldo le hicieron un *trabajo* hace unos años atrás según me contaba aquella tarde de junio, cuando conversábamos junto a la gruta de San La Muerte. Me comentó sobre este incidente cuando trataba de explicarme por qué él pensaba que el *mal es algo que va y vuelve*:

Una vez a mí mi hicieron un trabajo, fue un vecino al que yo le había hecho daño, un mal, le había robado y por eso puso una foto mía adentro de la boca de un sapo, le coció la boca y lo tiró arriba del techo de mi casa y entonces yo me empecé a secar. O sea no comía, no me levantaba de la cama, no tenía ganas de hacer nada, me puse muy flaco, 30 kilos pesaba. Fui a una bruja de por acá atrás (de la villa) pero no pudo hacer nada. Me dijo que no me podía ayudar porque me habían hecho algo muy poderoso, que era el mismo diablo que me estaba secando. Y yo lo sentía al diablo todo el tiempo atrás mío que me estaba secando. Después fui a Santucho un curandero de acá de San Roque, que cómo será lo que yo tenía, que no me dejó ni acercarme a él. Me dijo que sólo una gitana me podía ayudar porque ellas tienen maldad naturalmente. O sea nacen así, brujas.

Como vimos Aldo es señalado por sus vecinos por robar dentro de la villa, lo cual supone un doble *daño*. Si por lo menos *chorearan* en otro lado, en el cerro⁵⁰ *ponele*. O sea robar está mal, pero por lo menos en otros barrios tienen para poner alarmas, guardias, perros, acá nosotros que somos pobres nos tenemos que arreglar como podemos. Me decía Zuny, la mamá de Gastón en 2010. A los que roban dentro de la villa se les llama *ratas* y son duramente criticados por sus vecinos. Los que *chorean afuera*, en otros barrios como el cerro, son juzgados negativamente por transgredir una norma legal, *porque le causan daño a la personas* y también porque su accionar contribuye a la

⁵⁰El cerro es un barrio ubicado en la zona norte de la ciudad. Se caracteriza porque la mayoría de las personas que allí viven pertenecen a un sector social acomodado y tradicional de Córdoba.

reproducción del estigma que recae sobre la imagen de los “villeros” respecto al crimen. Sin embargo, “robar afuera” es, según los vecinos con los que he conversado, menos condenable y más aún si el propósito del robo es *para ayudar a otros*. Como vimos en otros capítulos, el fin altruista del delito “purifica” el mal ocasionado. En relación con esto Aldo me contaba que: *San La Muerte era un cura de Santiago del Estero que robaba para alimentar a los pobres, a los leprosos y murió en una cárcel*. La versión de Sandy es parecida en relación a la práctica *de robar comida* pero para ella San La Muerte era oriundo de Corrientes y no era un cura, sino un curandero. Míguez (2008 y 2012) y Carozzi (2005), retomando a Hobsbawm, analizan cómo el prototipo social del “ladrón noble”, se relaciona con la construcción mítica de ladrones rurales y villanos urbanos desde las “clases subordinadas”. Así, para estos autores la figura del Gaucho Gil o de San La Muerte aparece en las leyendas como una especie de “Robin Hood” que se dedicaba a ayudar a los pobres por sobre los intereses y abusos de los ricos. En cambio, Aldo le robó a su vecino transgrediendo no sólo una ley reglada jurídicamente, sino también un valor moral local importante para la sociabilidad de la villa. Muchos autores sostienen que los valores morales deben comprenderse como aquellos que son productos de las prácticas, de la “acción social” de los sujetos que ponen en juego pautas precisas de comportamiento y de valoración colectiva entre lo malo y lo bueno, lo correcto y lo incorrecto y que, a su vez, orienta las acciones de las personas (Pitt-Rivers, 1994; Balbi, 2000 y 2007; Bermúdez, 2010). Así, Balbi (2007) analiza cómo el propio carácter moral de los valores es producto de los procesos de producción de sentido en contextos particulares y por tanto, para el autor, es necesario dar cuenta, etnográficamente, de dichos valores. Por otra parte, retomando al clásico Malinowski (1986) sobre el derecho en las Trobriand, cabe destacar que aunque existen reglas sociales que pertenecen al campo jurídico, las personas se movilizan, además, siguiendo otro tipo de reglas que tienen que ver con el cuerpo de las costumbres. Es así como para los trobriandeces la fuerza de la adhesión a las reglas está dada

por un complejo sistema de reciprocidad basado en la interdependencia mutua; en donde el derecho de unos está ligado a la obligación de otros. Este sistema recíproco es el que hace efectiva la obligatoriedad misma de la regla. Así, siguiendo a Malinowski, podemos decir que aunque el robo es considerado un delito por el derecho penal argentino, robar dentro de la villa, se convierte, además, en una transgresión de carácter moral negativo. En palabras de Pitt-Rivers, que también trabajó la cuestión de los valores en Grazalema: “Una acción no es necesariamente mala porque vaya en contra de la ley (...) Es decir hay un amplio campo de conducta que está prohibida tanto por los valores legales, como por los valores morales” (Pitt-Rivers, 1994: 196).

Esta valoración negativa de robar dentro de la villa está asociada con otro valor local que tiene que ver con resolver los conflictos, que necesariamente acarrea el delito, por fuera de las instituciones formales como por ejemplo, la policía. Al respecto, es poco frecuente que un vecino denuncie a otro por robo ante la autoridad policial. Por un lado, si esto acontece el vecino denunciado puede cobrar venganza ocasionando daños al denunciante. Por otro, este último se juega aquí la reputación de no poseer la “suficiente” *maldad requerida para vivir en una villa* y por ende no ser merecedor de *respeto*. Por eso, la mayoría de los conflictos por robo interno se solucionan mediante el uso de la violencia física, es decir *cagándose a piñas* con el infractor y obligándole a devolver las pertenencias *choreadas*. Lo que se juega frente al robo es el *respeto* que puede perderse por causa de una disputa de poder que otro propone, más allá de los objetos sustraídos en sí. Por esto, en general, este tipo de delitos nunca quedan impunes. Así, se busca sancionar al infractor porque, de lo contrario, *te agarran de gil y te chorean siempre*, como me explicaron los vecinos de La Tela en reiteradas ocasiones. *Una vez vi cómo le robaron a una mina la cartera, ella iba con un chaboncito que se fue corriendo y ella le dio pelea al choro. Vos vieras como peleaba y eso que tenía un arma el chico.*

Marina: ¿y le robaron?

Pato: sí, se le chorearon

Marina: ¿y de qué le sirvió entonces?

Pato: y porque se hizo respetar, ahora si le roban ya van a saber que la mina da pelea y que hay que tenerle respeto. Igual tenés que ser muy rata para robarle a las minas. Yo nunca les choreo a las minas, yo les robo a los giles (Pato, 21 años. Abril de 2015)⁵¹. Resistir un robo es hacerse respetar, es disputarle al otro el poder que demuestra en esa relación de ladrón/víctima y es contrario a tener miedo. Como dijimos, en general se resiste usando la fuerza, pero en ocasiones esto no es posible por temor a las represalias o por presentar claras desventajas físicas frente a la persona que disputa el respeto. Ese fue el caso del vecino de Aldo quien eligió otra manera de regular su comportamiento, le hizo un trabajo que le causó una enfermedad física.

Salvando todas las distancias, podemos utilizar la noción de brujería para analizar la categoría nativa de *trabajo* que he escuchado múltiples veces en la villa y también en otros espacios sociales de la ciudad. Siempre que en La Tela se hace alusión a que *a alguien le hicieron trabajo*, supone la utilización de *magia* que puede ser *negra*, es decir para causar un mal o *blanca*, que en general, se invoca para la protección. Las personas que desean *hacer un trabajo* o deshacerlo, acuden a *curanderos*, *brujos* y como vimos, también a *gitanas*. Algunos de los antropólogos que han trabajado la conexión entre “acusaciones” “brujería”, “sanción sobrenatural”, “valores morales” y “enfermedades”, son por ejemplo, (Evans-Pritchard, 2005 [1976]; Pitt-Rivers, 1994 [1989] y Hermitte, 2004 [1970]). Evans-Pritchard nos brinda elementos de análisis para pensar, desde un enfoque etnográfico, cómo se vinculan las acusaciones y venganzas con la creencia en la brujería y el sistema político y cómo regulan las relaciones sociales manteniendo el orden en un territorio determinado. Por esto mismo, para el autor la

⁵¹Pato es el hijo varón más chico de doña Nancy que presenté en el capítulo III. Lo conozco desde que era un niño desde el inicio de mi trabajo de campo en La Tela.

noción de brujería envuelve, necesariamente, juicios morales. Podemos decir que Aldo sabía que el *daño* que le había hecho a su vecino era un daño moral, más allá de los bienes materiales que le robó y por tanto, también sabía que aquel hombre tomaría represalias. Según me contó, empezó a *secarse* es decir deteriorarse físicamente sin explicación alguna por lo que él y su madre sospecharon que se trataba de un *trabajo*. Profundizaremos sobre este tema en párrafos siguientes. Así fue como consultaron con una *bruja* que vive en un barrio aledaño a la villa y a la que acuden muchos de los vecinos. Ella fue la que les confirmó que, efectivamente, se trataba de un *trabajo*. Otro vecino les avisó que arriba del techo estaba el sapo y reveló la identidad del autor intelectual de dicho *trabajo*. Pero Aldo me contó que él ya sabía de quien se trataba, antes de que se lo dijeran, porque era consciente de que había hecho *daño*. Sin embargo, finalmente fue la gitana la única que pudo ayudarlo debido a que era un *trabajo muy poderoso*:

Entonces fui con mi mamá a ver a la gitana y ella me dijo que sí, que yo me estaba secando por el daño que yo había hecho. O sea yo robé lo que otra persona con tanto sacrificio había conseguido y eso no se hace. Entonces yo le dije a la gitana que no hiciera nada, que me dejara así, que yo me lo merecía. Pero mi mamá fue y compró la vela de los siete colores que la gitana le había dicho y la empezó a prender por siete días. Primero se va quemando la parte negra, después la verde y así todos los colores por siete días hasta que se consume la vela. Y yo sentía como si me agarraran de acá y me tiraran fuerte (se agarra del cabello a la altura de la coronilla) y me empecé a reír, empecé a comer, me empecé a mejorar. La causa de que Aldo se estuviera secando, no era el trabajo que le había hecho su vecino, sino el daño que Aldo le había causado primero a aquel por robarle. Es decir que era el mal que le había vuelto por dañino. Por tanto, él no se consideraba merecedor de la curación, porque los valores morales se encuentran fuertemente arraigados en las personas, aún en las que los otros señalan como malos.

Los que hacen el bien, los que hacen el mal...

Según lo que me han relatado los vecinos, en diferentes oportunidades, en La Tela existe una diferencia entre *brujos y curanderos que hacen el bien* y los que también puede movilizar el mal. La primera categoría es utilizada para caracterizar a aquellas personas que usan *magia buena* destinada a curar ciertas enfermedades para las cuales no existe diagnóstico, ni tratamiento en la medicina formal, por ejemplo, el *empacho*⁵². Estas categorías presentan similitudes con las de “sabias, curanderos y brujas” acuñadas por Pitt-Rivers (1994) durante su trabajo de campo en Grazalema. Para este autor las dos primeras se presentan como alternativas medicinales; puesto que son personas que “curan”, pero tienen, a su vez, poderes sobrenaturales.

En estrecha relación, una vez en el año 2011 la hija de pocos meses de vida de Joaquín, hermano de Gastón, sufría de convulsiones. Le hicieron múltiples estudios médicos, los cuales acompañé de cerca debido a la relación de confianza y familiaridad que teníamos con sus padres. Lo cierto es que no encontraron ninguna causa física que pudieran explicar tales ataques. Debido a la preocupación y angustia de todos, decidieron consultarle a Gladys, una señora que, según me han dicho, siempre ayuda a la familia en diferentes asuntos que van desde curar *empachos*, hasta *deshacer trabajos, daños y maldiciones* que

⁵²El empacho es una enfermedad física que causa síntomas parecidos al malestar estomacal, del hígado o gastritis. Puede producirse por exceso de alimentos altos en grasas, pero también por vivir situaciones emocionalmente complicadas como estrés, exceso de preocupación, angustia, entre otras. Puede curarse *de palabra* esto es a partir de una oración recitada por alguien especializado que puede realizarse en presencia de la persona afectada, o a la distancia. También he visto cómo se cura utilizando una cuerda, cinta, corbata o cualquier material que sirva para *medir el empacho*. Es decir, para medir el grado de enfermedad que hay en los distintos órganos comprometidos como estómago e hígado. Esta cinta es usada por una persona capacitada para curar, quien apoya en diferentes sectores de la panza y espalda del afectado, la punta de la cuerda y va midiendo con el codo hasta donde llega el grado de empacho, todo esto mientras va recitando una oración. Otra manera de curar el empacho es *tirando el cuerito*, esto es estirando la piel de cierta zona de la espalda del que padece la enfermedad.

otras personas pudieran haberles hecho. A partir de la consulta a esta señora la niña nunca más volvió a tener una convulsión. Recuerdo que Naty, su madre, me explicó que Gladys les había dicho que la beba había *absorbido la envidia y la mala energía* que los vecinos le tenían a la familia y esa era la causa de sus convulsiones. Como fue mencionado anteriormente y trabajado en la tesis de maestría y otros escritos, esta familia ha tenido diversos conflictos con otros vecinos de La Tela debido a la posición de poder que ocupan en la villa, en el CIC y también por los contactos políticos que tienen. Así, son acusados de *hacer política con la gente de la villa* para beneficio propio, como también de decidir y disponer de los recursos que *bajan* de nación y de la municipalidad para el CIC.

Una vez conversando con Gastón y Chiche, el padre de este último, ellos me aclararon que Gladys *no era una bruja, sino una mujer muy buena que cura* y que tiene ciertos *poderes* tales como la clarividencia y la adivinación. Tampoco usaron el término de curandera para referirse a ella. *Una vez yo fui a trabajar a la casa de la Gladys, me contrató para que le hiciera un trabajo de albañilería, yo no la conocía. Me dejó solo en su casa trabajando, me acuerdo que ella tenía unas maderas en el patio y yo pensé en llevarme algunas, que ella no se iba a dar cuenta, te juro que lo pensé y no le dije nada a nadie porque estaba solo. Después me arrepentí y no me llevé nada y cuando ella volvió me dijo: “Chiche, has sido muy honesto en no llevarte nada de mi casa, sos un hombre bueno” y yo ahí me di cuenta que ella tenía poderes, que era especial, porque ¿cómo había hecho para poder ver mis intenciones? Si yo no le había comentado nada a nadie. Me acuerdo que al principio me dio un miedo, pero después nos hicimos muy amigos* (Chiche Corola, marzo de 2013).

Gladys entonces no sería una bruja, ya que como me ha contado la familia Corola, es una mujer *muy buena que cura y hace el bien*. También me explicaron que esta mujer es *muy religiosa y que su casa está llena de santos y vírgenes*. Como dijo Chiche, la mujer pudo

adivinarle las intenciones de llevarse las maderas, pero también reconoció la honestidad de no haberlo hecho y por eso se hicieron amigos. Retomando a Pitt-Rivers podríamos considerar a Gladys como “sabia” cuyos poderes “divinos” vienen justamente de la “gracia de Dios”. En contraposición a otras personas que tienen poderes que provienen de orígenes diversos. Al respecto existen los *curanderos y brujos* que trabajan con santos como San La Muerte. Estas personas además de *hacer el bien* también pueden *hacer el mal*. La capacidad dual de poder movilizar, al mismo tiempo, magia *buena y magia negra* determina que estas personas puedan ser consultadas para múltiples propósitos sin que ello les represente una contradicción moral. Podemos decir que las “sanciones sobrenaturales” se convierten en una alternativa efectiva a la hora de contrarrestar los *daños y maldades* como por ejemplo, los robos al interior de la villa, pero también las acusaciones y los malos deseos de los vecinos. Asimismo, vemos que la maldad adquiere una posición ambigua, por un lado es algo que se debe regular y sancionar, pero a la vez, se usa para lo mismo que se quiere combatir.

De envidias y otros males

“Os Azande dizem que ódio, ciúme, inveja, traição, e calúnia vão à frente, e que a bruxaria segue atrás. Um homem deve primeiro odiar seu inimigo, e depois o embruxará (...)” (Evans-Pritchard, 2005: 75).

Abrimos el acápite citando a este autor para trabajar cómo además de sancionar un “mal comportamiento”, hacer un trabajo a alguien, se usa también como modo de canalizar *la envidia*. Esto es un sentimiento de enojo o *bronca* hacia un vecino o familiar que se produce cuando aquel ha logrado adquirir un bien material, un novio/novia, un empleo, o cualquier cosa que el primero deseaba para sí. Según Hume (2001) este tipo de envidia se origina a partir de la comparación con un otro al cual se le atribuye cierta virtud de superioridad. Para el autor, esta “pasión humana” se produce a partir de experimentar una relación

de proximidad con ese otro al que se envidia. En relación, una tarde conversando con Vanina me contaba que hacía un par de semanas que no atendía a la *Pomba* porque no le había cumplido.

*No me protegió, no me cumplió. Vos sabes que de bien que me iba en el negocio me empezó a ir mal y vino una chica a la que yo le conté y me dijo que seguro que me habían hecho un trabajo. Entonces me pasó el dato de una mujer de por acá de la villa que tira las cartas, que es así bruja, o sea ella no cobra por lo que hace, lo hace de onda, porque así te das cuenta que no te están mintiendo, que te quieren ayudar de verdad. Y esa señora me dijo que me habían hecho un daño porque me tenían envidia y por eso mi negocio empezó a ir mal. Yo digo que la *Pomba* no me protegió para que no me llegara el daño y por eso yo ya llevo dos lunes que no la atiendo. Pero bueno yo no me preocupo porque el mal va y viene, y así le va a ir a la que me hizo el trabajo, todo lo que haces malo te vuelve. La *Pomba* tenía que proteger a Vanina porque ese era el trato de reciprocidad que habían establecido. Sin embargo, no lo hizo y Vanina tuvo que recurrir a una *bruja* que le recomendó una amiga. El hecho de que esta señora no cobrara por la consulta realizada es lo que le dio la certeza a Vanina de que ésta no le estaba mintiendo respecto de su advertencia acerca del *daño por envidia*. Por el contrario, en el capítulo anterior veíamos que Vanina le pagaba al pai por el *baño de la Pomba* lo cual no representa ninguna contradicción para ella. Porque ese dinero era destinado, aunque de forma indirecta, a la *Pomba* por la ayuda que les estaba prestando, de la misma manera que Vanina le pagaba otras veces por otros favores a través de las ofrendas. Por eso Vanina me decía que no le importaba pagarle al pai, porque la *Pomba* da más.*

Vanina me contó que tuvo que regresar otras dos veces más para que la *bruja* pudiera deshacer el *trabajo* y que le había dado algunas pistas sobre quién era la “envidiosa”. Según ella, la bruja le había dicho que se trataba de una mujer que *la envidiaba* por la vida que ahora llevaba. Esto es que ya no *trabajaba más en la noche*, sino que tenía un

marido y un negocio que *funcionaba bien*. Seguro que es la ex del Oso porque todavía sigue enamorada de él, me explicó. Me contó también que esta mujer había intentado muchas veces convencer al Oso de volver con ella, aunque sin resultados. Incluso que, en ocasiones, no lo dejaba ver a su hija como parte de dicha estrategia. Siguiendo el análisis de Vanina, la ex del Oso recurrió entonces a otra manera de perjudicarla: *hacerle un trabajo* para que le vaya mal en el negocio, lo cual también resultaba perjudicial para el Oso. Me dijo que éste había preguntado para ir a ver a la *bruja* porque no se encontraba muy bien de salud últimamente y sospechaba que esta mujer pudiera haberle hecho un *daño* también. Pero vos viste como son los hombres, a ellos les cuesta más ir a que los ayuden. Me dijo Vanina estableciendo que, en general, suelen ser más las mujeres las que buscan las soluciones para este tipo de problemas.

La *bruja* es una señora que vive en La Tela y, según me han dicho, a la que recurren muchos vecinos cuando sospechan que otro le ha hecho un *trabajo*. Como vimos anteriormente, la certeza de esto se confirma cuando se encuentra una evidencia, como por ejemplo, el sapo en el techo de Aldo. También me han contado que ha aparecido tierra negra *de cementerio* en la puerta de alguna casa, o huesos enterrados en el patio como signos de que alguien anduvo *haciendo el mal*. Otra alerta de que se puede estar siendo blanco de *magia negra* es cuando algo, que en la vida cotidiana venía sin problemas, de repente comienza a ir mal. Esto puede ser relativo a la salud, al trabajo o a las relaciones familiares. Tal es el caso de la sospecha de Gastón respecto del matrimonio de su hermano Joaquín, con Naty que terminó tristemente tras diez años de estar juntos. Vos sabes que al Joaquín y a la Naty les hicieron un *trabajo* por eso tienen todos esos problemas. Porque vos viste que ellos tenían una vida linda, una hija, se habían ido de la villa y alguien que los envidiaba les hizo un *trabajo* y por eso empezaron a tener todos esos problemas. Yo le dije al Joaquín que fuera a la Gladys, pero está tan mal que no quiere. Naty y Joaquín se fueron de la villa en el

2011 tras mucho esfuerzo porque no querían *criar a su hija allí debido al ambiente*. Ambos se quejaban de los chicos *que se juntan en las esquinas a drogarse*, de los robos y los tiroteos con la policía que a menudo acontecen en La Tela. Este tipo de comentarios incrementaban las enemistades con otros vecinos quienes los señalaban como *carteludos o humientos*. Es decir que al quejarse de la cotidianidad de la vida en La Tela, se jactaban de ser diferentes del resto de las personas que allí viven y esto producía enojo en algunos de sus vecinos. *Que se hacen estos si viven en una villa como nosotros*, me comentó una vez doña Isa, una vecina que vive a dos casas de esta familia, mientras conversábamos en el 2011. Por este tipo de comentarios la madre y hermanos de Gastón me han comentado que son *envidiados* por sus vecinos. Por tanto, su relación con Gladys se vuelve una valiosa herramienta para contrarrestar este mal.

Las maldiciones

Otra manera de resolver los conflictos con los vecinos y familiares es a través de las *maldiciones*. Estas, a diferencia de los *daños y trabajos*, no necesitan de un intermediario con saberes y poder para movilizar la *magia*. Por el contrario, las maldiciones pueden realizarse de palabra, es decir que el “*embujo*” se produce a partir de *desearle el mal* a un destinatario expresándose de manera oral y directa.

Otra vez en que fui a visitar a Gastón a la facultad lo encontré abatido debido a que la madre de su pareja lo había maldecido. Le pregunté cómo había sido posible eso y me mostró una serie de mensajes de texto que su suegra le había enviado. En ellos le solicitaba con palabras poco amables que se alejara de su hijo y afirmaba enfáticamente que *le deseaba el mal para su vida*. *Me maldijo la vieja esta ¿podes creer? Mi mamá me dijo que fuera a la Gladys para que me sacara la maldición, pero yo creo que la virgen me va a proteger. Pero vos sabes que cuando recibí los mensajes la virgencita que tengo en casa, esa que tengo arriba de la heladera, se cayó y se quebró.*

Gastón tiene una pésima relación con la familia de su novio José, quienes viven en un pueblo cercano a la ciudad de Córdoba. La *bronca* se debe a que estos no aceptan la homosexualidad de su hijo y responsabilizan a Gastón de inducirlo a esa vida. Los mensajes fueron enviados tras un episodio de pelea entre José y sus hermanos y la posterior huida de éste a vivir a la casa de Gastón. Según él los hermanos de José son *transas* y por eso teme que éstos vayan a buscarlo a La Tela y le hagan daño a su familia. Días después de esa conversación, me aventuré a su casa y entonces me mostró la virgen quebrada como intentando dar evidencia y validez a lo que días anteriores me había contado. Sin embargo, pese a las amenazas de su suegra, él sostiene que la virgen lo protegió porque nada malo le había sucedido hasta ese momento. Más bien le atribuyó esas maldiciones a un intento de suicidio que tuvo José después que Gastón intentara dejarlo. Aunque los hermanos de José amenazaron a Gastón con lastimar a su familia si no se alejaba de aquel, tales advertencias nunca se cumplieron. Es decir que en este caso, la madre de José escogió la sanción sobrenatural, a la física. Usó la *magia* de sus propias palabras en vez de enviar a sus hijos para que le hicieran daño a Gastón. Esto nos lleva a preguntarnos ¿cómo es que algunas veces las relaciones sociales son reguladas a través del uso de violencias y otras a partir de la *magia*?

En el caso de la suegra de Gastón, ella sabía bien que si enviaba a sus hijos, esto podía ocasionar consecuencias nefastas, ya que Gastón cobraría venganza. Las disputas que involucran violencia física entre los jóvenes, en general, terminan siendo intervenidas por la policía. Lo que puede desencadenar en la encarcelación de los que participan en ellas. Además, si como dice Gastón, los hermanos de José estaban involucrados con la venta de drogas, la actuación de la policía podía complicar aún más la situación de estos jóvenes. Por último, como me han relatado, a menudo, las peleas que involucran la fuerza física se llevan a cabo utilizando armas. Lo que puede terminar con heridos de

gravedad o incluso en la muerte de los involucrados. Por lo que, seguramente, la madre de José quiso evitar las consecuencias de un enfrentamiento físico entre sus hijos y Gastón. Por el contrario, las maldiciones, si bien movilizan el mal pudiendo perjudicar al destinatario, no involucran un peligro para terceros. Es decir que, de esa manera, los hermanos de José quedaban exentos del daño. Sin embargo, como dijo Gastón, el mal dirigido hacia él, a través, de las maldiciones de su suegra, fue redireccionado hacia el mismo José, quien intentó quitarse la vida días más tarde del mensaje recibido. Es decir que el mal destinado a una persona puede ser redireccionado y afectar a otra.

Algunas ideas conclusivas

Puede decirse que la magia atraviesa todas aquellas formas de devolver un mal de manera extraordinaria o sobrenatural. Es decir que tanto en los *trabajos y daños*, como en las *maldiciones* está presente eso que tiene la capacidad de transformar una situación normal, en un infortunio, por ejemplo. Mauss (1979) propone que la magia está compuesta de “agentes, actos y representaciones” que crean tradición sustentada en la repetición (ritual). Para este autor, lo que caracteriza a la magia es la “eficacia” que se relaciona con la idea de “fuerza mágica” que comprende la noción de poder: “Del mismo modo que denominamos fuerza la causa de los movimientos aparentes, la fuerza mágica es propiamente la causa de los efectos mágicos como la enfermedad y la muerte, la felicidad y la salud, etc.” (Mauss, 1979: 121). Más aún para este autor la magia posee propiedades parecidas a las del lenguaje en el sentido en que crean cierta conexión y proximidad entre las cosas que significan y las denominaciones que de estas se realizan. En este sentido, vimos como en la villa se suscita la vinculación entre, por ejemplo, una *maldición* arrojada a alguien por medio de la palabra y los posteriores sucesos desafortunados que acontecen en la vida de esa persona. Entonces podemos decir que la *magia*, expresada a través de las palabras, tiene la capacidad de construir una realidad determinada

en la vida del sujeto maldecido. De esta manera, está dotada de eficacia simbólica para modificar los acontecimientos y hacerlos desafortunados. Sin embargo, dicho poder necesita de la aceptación por parte del maldecido, en otras palabras, requiere que el destinatario de la magia comparta la creencia de que ésta tiene el poder de modificar su vida y por ejemplo, causarle un mal.

Así, podemos decir que la magia al ser una forma simbólica tiene la capacidad de construir y significar el mundo, al igual que lo hacen las formas de clasificación, como el lenguaje. Para Bourdieu (2000) los instrumentos de clasificación pueden convertirse en formas de dominación, es decir en formas concretas de ejercer poder sobre otros para someterlos, porque son “estructuras estructuradas y a la vez estructurantes”. Esto es son estructuras objetivadas porque son interiorizadas por las personas que a la vez las constituyen. El problema, para este autor, se suscita por la desigualdad de posición que se establece entre quienes tienen legitimidad para clasificar el mundo y quiénes sólo reproducen sus estructuras, aceptando, aunque quizás no de forma consciente, su posición de dominados. En este sentido, para Bourdieu (2000) hay un poder simbólico en las palabras que tiene la capacidad de mantener ese orden social jerárquico y desigual; o de subvertirlo. Las personas de la villa a menudo desarrollan estrategias para invertir ese orden que, en ocasiones, les resulta injusto y hostil. Por ejemplo, *hacerse el malo* a través de la violencia es una manera de regular el comportamiento de los otros para conseguir *respeto*. Pero existen situaciones en las que se deben apelar a otras formas de vehicular el mal. Esto depende, entre otras cosas, de la posición social que se ocupe en un determinado espacio de relaciones. Por ejemplo, el vecino de Aldo *que le hizo un trabajo*, un señor mayor que vivía solo, según me contó Angy, vecina de la manzana uno, no podía enfrentar a Aldo usando la fuerza física para obligarlo a devolverle lo robado; como tampoco podía acudir a la policía porque hubiera estado quebrando un valor moral compartido. Ese vecino ya había tenido reiteradas veces

problemas con Aldo por la misma causa. A su vez, era una de las personas que acusaba a este joven de *choro y drogadicto* y que se quejaba de la gruta de San La Muerte. Por lo que decidió devolverle el *daño* a través del mal que una bruja pudo movilizar, usando magia, por medio del *trabajo* para que Aldo se *secara*. De esta manera, el vecino perjudicado pudo recuperar el respeto que Aldo le disputaba robándole, aunque no así sus pertenencias. El trabajo tuvo “eficacia” porque Aldo tenía incorporado el valor negativo asignado a los que *chorean* en la villa, por lo que entendía que era *merecedor* de dicha sanción.

Otra variable que hay que tener en cuenta para analizar cómo es que los vecinos recurren a la magia para devolver el mal, es el grado de proximidad con el destinatario. Hermitte (2004) trabajó en Chiapas en los años sesenta con el objetivo de analizar cómo las personas ejercían control social a través del poder sobrenatural y cómo esto les había servido para sancionar a los indios que transgredían el código moral local, manteniendo a salvo sus costumbres frente a la colonización “ladina”. Para la autora, el sistema sobrenatural de gobierno “funcionaba” como mecanismo para preservar las fronteras sociales en Pinola, una comunidad bicultural constituida por indios y ladinos. Cabe aclarar un dato imprescindible y es que este tipo de sanciones sólo eran eficaces entre los indios de dicha comunidad. Es decir que no tenían alcance ni en otras comunidades, ni entre los ladinos (Hermitte, 2004; Guber y Fábregas Puig, 2007 y Guber, 2013). Esto nos sirve para reflexionar sobre cómo las *maldiciones y trabajos* que realizan las personas en La Tela sólo tienen eficacia con quienes se comparten lazos ya sean familiares o vecinales. A la inversa, carecen de efectividad hacia el afuera de la villa, o mejor dicho, entre personas a las que no se conoce, con quienes no se tiene ningún tipo de ligación. En este sentido, podemos decir que el interés por disputar el territorio, el *respeto*, las definiciones de lo que está bien y lo que está mal, sólo tiene sentido entre personas que se sienten pertenecientes a un mismo grupo. Pero hay algo más para complejizar este análisis. Aunque en La

Tela, como vimos, los vecinos construyen diversas estrategias para diferenciarse unos de otros, frente al afuera, todos son habitantes de una villa. Esto implica que sobre todos recaen los estigmas de las imágenes foráneas que se construyen acerca de villas y “villeros”. Por tanto, puede decirse que, en ocasiones, intentan evitar cualquier situación que pueda reactualizar estas representaciones negativas sobre ellos. Como también evitar daños físicos y el peligro de ser castigados por la policía, que, como dijimos, mantiene especial vigilancia hacia los barrios empobrecidos. Así, la violencia física no es una opción viable para determinadas personas que desean realizar o contrarrestar un mal de sus vecinos o familiares. Entonces, “las sanciones sobrenaturales” se convierten en una alternativa para regular el comportamiento de los demás. Vemos, de esta manera, cómo el mal es una posibilidad de la que cualquiera puede echar mano, tanto quienes se consideran *buenos*, como los acusados de *malos*. Por último, podemos decir que el mal se convierte en una forma más de interdependencia entre las personas. Es una posibilidad que puede darse a otros con los que se comparten lazos o también un mismo espacio de convivencia. Respecto de la relación entre santos y devotos, el mal va y vuelve, es decir se encuentra en permanente flujo, al igual que se dan el amor, la protección y los objetos que se ofrendan.

Conclusiones

El fin de un proceso

¿Será bueno? ¿Será malo? ¿La vida será en el sufrimiento o en la alegría? Preferible no seguir indagando; tal vez esto no sea lo esencial...

Hermann Hesse

Conclusiones: el fin de un proceso

Estas páginas marcan el inicio del fin de un recorrido. Un proceso que comenzó en marzo de 2009 y que deja, sin duda alguna, muchas preguntas abiertas, recovecos para seguir indagando y quizás cuestiones que podrían ser tratadas de manera más profunda. Pero como dicho camino fue trazado por mis propios pasos, este fue el modo en que pude hacerlo, estas fueron las decisiones que fui tomando, valga la aclaración, acompañada siempre por Ludmila y Natalia que tuvieron la habilidad, la sabiduría y la generosidad para soltarme en el momento preciso, para que pudiera aprender a confiar en mí misma. Así, considero que más allá del crecimiento académico que significa realizar una tesis, el recorrido implica grandes aprendizajes personales que, la mayoría de las veces, no encontramos la forma de plasmar en los escritos. Aunque con certeza considero que integran el paisaje que componen los capítulos.

Podría decirse que preguntarme por el mal tuvo que ver con la combinación de una preocupación propia que me permitió ir hallando pistas en el campo. Así, aquella primera indagación sobre cómo eran representados los miedos y peligros en villa La Tela me habilitó a descubrir que éstos marcaban fronteras, -por momentos, difusas y llenas de ambigüedades-, que separaban lo que las personas consideraban *bueno y malo*. Entonces al igual que el miedo y el peligro, el mal es una construcción relacional que precisa de la dualidad para distinguirse. Como vimos, las relaciones entre los opuestos son porosas y fluctuantes, toda vez que involucran juegos de poder entre las personas para delimitarlos, para definirse y clasificar a los otros.

El mal va y vuelve. Quién mal anda, mal acaba. Lo que pedís te vuelve. Si pedís por mal, te vuelve el mal. A los que hacen daño, les vuelve el mal como castigo. Estas son muchas de las frases que escuché a lo largo de los años en villa La Tela. En todas se vislumbra el mal como una posibilidad latente de manifestarse en la vida de una persona, como una consecuencia de un mal anterior ocasionado por

ésta. Como un encadenamiento de males, parafraseando a Bourgois (2010) aunque él se refiere a la violencia, un “continuum de males”. El concepto de “interdependencia” de Elias (1994; 2008 y 2009) ha sido iluminador para pensar en las **trayectorias** de las personas con las que trabajé, como eslabones que construían las **relaciones sociales** dentro y fuera de la villa. Categorías indispensables para abordar los sentidos sobre el mal en La Tela. Como así también, las **experiencias espirituales con santos populares** que, como vimos, se convertían en marcadores de distinción entre los vecinos.

Respecto de las trayectorias considero indispensable reflexionar cómo las carencias materiales, el sufrimiento y la discriminación a las que se refieren Gastón, Sandy, Vanina, Lore y Aldo como partes de su vida, se encuentran vinculadas con las miradas negativas que se construyen sobre villas y villeros. Podríamos pensar esto como un “mal estructural” que se va tejiendo en las vidas de las personas. Zaluar (1997) sostiene que existen visiones absolutizadas y moralizantes del mal desde las cuales se asocian a las personas provenientes de favelas con lo anómalo, lo ilegal y lo irregular. En el caso de Argentina, veíamos cómo los valores morales contruidos en torno a la “oposición sarmientina de civilización/barbarie”, involucraban prejuicios raciales y sociales, que se constituyeron un gran elemento clasificador agrupando, históricamente, a diferentes personas de uno u otro lado (Svampa, 1994 y 2010). Por su parte, Guber (2002) retomaba el proceso histórico y político del “cabecita negra” devenido en “villero” trabajado por Ratier (1971). De este modo, actualmente, la imagen de peligrosidad, asociada con el desorden social, se encuentra representada, entre otros grupos sociales, por las poblaciones pobres, vinculándolas con el delito y la inseguridad (Svampa, Op Cit; Reguillo, 2006; Míguez, 2003 y 2008; Kessler, 2007, 2009 y 2013).

Aunque las clasificaciones sobre sus habitantes se construían por fuera de La Tela, los vecinos a menudo elaboraban estrategias y las resignificaban de múltiples maneras. La configuración *malos/buenos*,

construida a partir de categorías nativas, era una buena herramienta para reflexionar sobre cómo algunas personas se autodefinían como *buenos* y acusaban de *malos* a los vecinos que se alejaban de las normas éticas, morales y sociales, es decir del “buen sentido” (Guber, 2007). Sin embargo, como analicé en la tesis de maestría y trabajé a partir de lo que explicaba Gastón en esta investigación, era necesario adquirir cierto grado de *maldad para vivir en una villa*. Sin embargo, era conveniente evitar el extremo de realizar prácticas delictivas como por ejemplo, *el choreo*. Porque, además de ser juzgado como malo e ilegal, reactualizaba los estigmas mencionados anteriormente relacionados con la imagen construida socialmente sobre villas y villeros.

Quienes eran considerados como malos por otros vecinos, a menudo intentaban desprenderse del rótulo impuesto e intentando demostrar que, a pesar de realizar prácticas asociadas con el delito, eran *buenos*. Así, Sandy explicaba que vendía droga para ayudar a su familia y no para obtener ventajas individuales. Como podemos observar, privilegiar el bien colectivo por sobre el particular es una característica que en La Tela se relaciona con la *bondad*. Sin embargo, otras veces los vecinos, principalmente los jóvenes, se reapropiaban de esos señalamientos y se *hacían los malos*. Pensando en la relación entre un “adentro” y un “afuera” de la villa, retomamos lo que Chauí (1998) llama una “inversión ideológica”. La autora reflexiona sobre el caso del campesinado brasileño en relación a la ética y afirma que: “el sujeto ético o sujeto de derechos está escindido en dos: de un lado un sujeto ético como víctima, como persona sufrienda pasiva y de otro lado un sujeto ético piadoso y compasivo que identifica el sufrimiento (...) y que debe realizar justicia para los sin justicia” (Chauí, 1998: 158). Podemos decir que, en ocasiones, las personas de la villa, son ubicadas y se ubican en la posición de víctimas. Así, una vez una vecina me contaba que *ella sabía cómo conseguir cosas porque había aprendido a manguear*. En ocasiones esto es usado estratégicamente por algunos vecinos de La Tela para conseguir por ejemplo, beneficios materiales

como sucedió tras el tornado. Esta situación llevó a muchos vecinos, que no habían sido afectados por la catástrofe, a romper sus casas con una maza para obtener ayuda del Estado. Pero el problema sucede, para Chaui, cuando ese “sujeto digno de compasión”, decide abandonar su condición de víctima y reclamar otro lugar en la sociedad. Es en esas situaciones donde lejos de ser considerado un sujeto de derechos es concebido como un agente de violencia. En este sentido, podemos pensar que las personas pueden usar la maldad, entre otras cosas, como capital para “resistir” las estructuras sociales que los constriñen, devolviendo el mal hacia otras personas aunque quizás no de manera consciente. Bourgois (2010) llama a este proceso “cultura callejera de resistencia”. Sin embargo, mirar la “resistencia” solamente a partir de relaciones macroestructurales, nos obstaculiza pensar en las prácticas cotidianas de las personas y en los propios sentidos que construyen sobre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto. Aunque éstos se encuentren en estrecha vinculación con los que se configuran desde una estructura social mayor.

Veíamos que la configuración *buenos/malos* estaba relacionada también con las prácticas espirituales de las personas. Así, los vecinos que cultuaban a San La Muerte y Pombagira, eran señalados como *malos*, al igual que el santo y la entidad. Estos últimos, a su vez, eran considerados como de una “moralidad ambigua” porque podían movilizar tanto el bien, como el mal. Por tanto, se volvía imprescindible conocer las trayectorias de Gastón, Sandy, Vanina, Lore y Aldo para comprender la relación que establecían con, lo que Gastón denominaba, *santos buenos y santos malos*. Partimos así de momentos trascendentes a partir de los cuales estas personas conocieron a San La Muerte y Pombagira, quienes los ayudaron a transitar situaciones difíciles relacionadas con el paso por la cárcel, dificultades económicas y familiares. En este sentido, Míguez (2006, 2008 y 2012) planteaba que las personas que se ven sumergidas en prácticas delictivas tienden a cultivar “santos de una moralidad dudosa” porque encuentran una

alternativa a partir de la cual pueden identificarse. En detrimento de la iglesia católica que tiene una visión moralizante y escindida sobre el bien y el mal, por lo que las personas a menudo se sienten juzgadas. A su vez, Carozzi (2005 y 2006) proponía que el sufrimiento se transforma en una posibilidad de identificación con los santos populares. Puesto que, con ellos se comparte un pasado doloroso. En relación, la mayoría de las leyendas que me han relatado en la villa, retratan a los santos como personas que han sufrido y han estado vinculados con la delincuencia, aunque con un fin altruista.

Mientras que, Aldo, Sandy, Vanina y Lore eran señalados, como *malos* en la villa, debido, como dijimos, a su vinculación con actividades ilegales o consideradas moralmente negativas; Gastón provenía de una familia *referente* en La Tela por causa de la posición de poder que ocupaba en ese espacio de relaciones. Sin embargo, esta familia, era señalada como *humienta* y acusada de *hacer política con las necesidades de la villa*. Por otro lado, Gastón era homosexual, condición vista negativamente, en especial por los hombres. Por esto, muchas veces había tenido que hacer uso de la *maldad* adquirida a lo largo de su proceso de socialización en la villa, para contrarrestar ofensas, humillaciones e imponer *respeto*, al igual que otras personas que también se autodefinían como *buenas*. En una oportunidad Gastón recurrió a San La Muerte pero no siguió cultuándolo por causa del peligro de los *males que le podían volver*, si no le cumplía las promesas. Así, me explicaba que este santo *manejaba mucho poder* y era capaz de revertir su pedido y causarle el mal.

En cambio la experiencia de Sandy, Vanina y Aldo con San La Muerte y Pombagira los “empoderaba” para enfrentar las vicisitudes de su vida, así como también las acusaciones de maldad de sus vecinos. En este sentido, decíamos que los devotos construían relaciones directas con las santidades, mediadas por el amor, la protección y también el miedo de que éstas *pudieran llevarse* lo que los fieles *más querían*. En el caso de Vanina, en ocasiones, acudía a un pai o mãe de

santo, quien tenía conocimientos legítimos para hacer *bajar* a la entidad, realizar ciertos rituales como el *baño de la Pomba* o *asentarle las estatuas* para que cobraran vida y pudieran ser efectivas a la hora de realizarle pedidos o de brindarle protección.

Los intercambios recíprocos entre las santidades y los devotos, a partir de los cuales cambiaban favores por pedidos, se convertían en el eje central de las relaciones de interdependencia, que se configuraban entre ellos. Veíamos en el capítulo IV cómo los devotos intercambiaban objetos por favores a través de dos modalidades: atendiéndolos y ofrendándolos. La primera consistía en depositar en las grutas cosas que eran del agrado de las santidades. Como velas, flores, comida, whisky, champaña, joyas de oro, entre otras cosas. En general, los objetos se relacionaban con las trayectorias de los devotos. Motivo por el cual había una controversia a la hora de depositar por ejemplo, droga. Mientras que Lore sí lo hacía porque el santo le había ayudado en su actividad de *transa*, Aldo no quería ofrecérsela porque según él *lo que les das a los santos te vuelve*. Por tanto, él le daba monedas para solicitarle trabajo y dinero. Asimismo, según Sandy ofrendarle droga al santo era *una falta de respeto*. Pero también esto podía traerle problemas a su hijo quien tenía serios problemas de adicción. De este modo, si el hijo tomaba la droga del santo, éste podía devolverle *el mal* por haberle *faltado el respeto* metiéndose con sus pertenencias. En este sentido, analizábamos cómo las cosas poseen trayectorias propias que van aconteciendo en su “devenir cosas” correspondiéndose con las de las personas. De esta manera, a través de los objetos los santos podían devolver el mal a las personas.

Por otro lado, ofrendar a los santos consistía en el cumplimiento de los pedidos a partir de depositarle los objetos prometidos; cuyos valores económicos debían corresponderse con la complejidad de la solicitud. En este sentido, se establecía una diferencia marcada entre los santos *buenos* y los santos *malos*. Al respecto, durante una conversación en la casa de Gastón con sus amigas, me decían que ellos

no se encomendaban a San La Muerte *por causa de los males que el santo podía hacer* que acontecieran en sus vidas si no cumplían lo que habían prometido. Por el contrario, a la virgen de Lourdes se podía por ejemplo, prometerle una peregrinación a Alta Gracia y en caso de imposibilidad de cumplirlo, *le prendes una velita explicándole y ya está*, me explicaban. De esta manera, desde sus perspectivas, la virgen debido a su condición de buena, perdonaba, comprendía y no castigaba a sus devotos, como si lo hacían San La Muerte y Pombagira quienes se *hacían respetar* a través de la posibilidad de devolver el mal.

Podemos decir que, a través de las grutas, los devotos se relacionaban con las santidades jugándose el poder y el respeto, pero también el amor y la protección. Veíamos así, como Sandy había aprendido a defenderse de su marido a partir de su paso por la cárcel, en donde conoció a San La Muerte. Aunque Sandy afirmaba que ella sólo le pedía *cosas buenas*, una vez le había encomendado a San La Muerte que le produjera un mal a su marido y éste se había empezado a *secar*. Es decir a bajar considerablemente de peso, sin explicación. Sandy afirmaba que su marido, al igual que otros vecinos, *le tenía miedo al santo*. Por su parte, Vanina afirmaba que *la Pomba* era la protectora de las *mujeres de la noche*. Ella las resguardaba de los peligros que implicaba el oficio, como los malos tratos provenientes de los hombres, tanto clientes como *fiolos avivados*. Pero también Pombagira se volvía peligrosa para cualquier hombre que *quisiera pisar la cabeza de una mujer*. Además la entidad podía garantizar que una trabajadora de la noche tuviera sensualidad para incrementar así sus clientes y sus correspondientes ganancias. A su vez, analizamos cómo Aldo también podía usar el poder del santo para contrarrestar las humillaciones que recaían sobre su familia por ser *del campo*. Pero también sobre él por sus actividades relacionadas con el *choreo* y las drogas. Así, Aldo construyó una gruta para San La Muerte, a través de la cual le garantizaba *atenderlo* proporcionándole cotidianamente objetos tales como whisky, frutas y cigarrillos. Sin embargo, la gruta

estaba ubicada en un espacio considerado como “público” por lo que ocasionaba algunas disputas con los vecinos. En especial con doña Angy, quien acusaba a Aldo de querer *dominar en la cuadra con el santo*. Por el contrario, las grutas de Sandy, Vanina y Lore se encontraban adentro de sus viviendas lo que garantizaba que se respetara la privacidad de las santidades, resguardándolas de las miradas de los vecinos. En este sentido, todas las grutas que vi en la villa de los “santos de moralidad ambigua” se encontraban tapadas. Pero Sandy la destapaba en algunos momentos del día para que le *entrara luz y para que el santo le viera la casa*. Veíamos así, como ella establecía una relación de familiaridad y confianza con San La Muerte, de la misma manera que podía hacerlo con otros vecinos. Esto podía suceder porque para Sandy las estatuas del santito *tenían espíritus*. Ella pudo notarlo un día que *sintió olor a flores* que provenían de las mismas. Esto se convertía en una prueba de la presencia del Santo en su casa. En el caso de Vanina las estatuas de la Pomba *estaban asentadas*, y tenían “agencia”. Lo que quedó demostrado una vez que la estatua de esta entidad *me autorizó* a sacarle fotos. Según Vanina, pudo percibir este gesto porque *se había dejado ver* cuando ella tocó una campanita que se encontraba en la gruta, para que la misma *bajase*.

Además de relacionarse con las santidades a partir de los pedidos, ofrendas y favores que se intercambiaban en las grutas; los devotos podían hacerlo a través de acontecimientos extraordinarios. Como antropóloga tuve que tomar ciertas decisiones para posicionarme frente a los relatos de las personas. Entonces me “dejé afectar” por éstos, en vez de intentar analizar el porqué, o la veracidad de “sus creencias” (Goldman, 2003 y 2006; Favret- Saada, 2005). De esta manera, un sueño que tuve con San La Muerte, me posicionó en igualdad de condiciones que las personas frente a éste. Según la interpretación de Gastón, el hecho de haber soñado con el santo quería decir que yo lo *había dejado entrar a mi vida*. Por lo que ya no podía ubicarme como alguien externo frente a estas experiencias, sino

analizarme también como parte de las mismas. Para Sandy a través del sueño, el santo *me había autorizado* a realizar la investigación, demostrándome así, que tenía poder sobre mí. Las personas en La Tela muchas veces me han relatado este tipo de experiencias que les acontecen, no sólo en relación a los santos, sino también a los muertos. De esta manera, vimos cómo tras la muerte de Ludo, sus familiares *sintieron* su presencia a través de olores y ruidos que se manifestaron en su vivienda. Veíamos así que los muertos podían participar de las vidas cotidianas de las personas, evitándoles peligros o ayudándoles en sus actividades (García Sotomayor, 2014).

Respecto de las experiencias extraordinarias, en el capítulo V analizamos cómo a veces, las “sanciones sobrenaturales” se volvían una alternativa para regular el comportamiento de los “otros”. En este sentido, veíamos como no siempre las personas hacen uso de las violencias de lo que son acusados, en general, por personas que no viven en villas. Las personas también usaban *magia negra o blanca* para contrarrestar los *daños y trabajos* que otros vecinos o familiares podían hacerles. Así, reflexionábamos acerca de cómo un vecino de Aldo le había ocasionado una enfermedad a través de un *trabajo*. El mismo consistía en un sapo en cuyo interior había una foto de Aldo, que había sido arrojado al techo de la casa de este último haciendo que se *secara*. Según el relato de Aldo estuvo cerca de la muerte por causa de ese *trabajo*. Sin embargo, él afirmaba que se *merecía* lo que le había sucedido porque él le había ocasionado un mal primero a su vecino robándole. Al respecto veíamos cómo en La Tela este tipo de conflictos no se resolvían acudiendo a instituciones tales como comisarías; porque en la villa, a través del *choreo*, se jugaba el *respeto* de los vecinos que tenían que demostrar *cierto grado de maldad* para enfrentar al ladrón.

Por otro lado, robar en la villa era considerado, además de un delito que transgrede reglas penales reconocidas socialmente; una falta muy grave que atentaba contra una norma interna. En este sentido, como me han explicado en La Tela, a todas las personas *les cuesta*

conseguir las cosas. Es decir que comparten la condición estructural de pobres, desde una mirada material y comparativa con otras clases sociales. Por tanto, en la villa estos conflictos solían resolverse usando la violencia física. Aunque, como vimos, también a través de los *daños y trabajos*. Lo que llevaba a un vecino a usar una u otra alternativa dependía de su posición social y de su trayectoria. Respecto de este tema veíamos también cómo la suegra de Gastón lo había *maldecido* enviándole mensajes de texto a su teléfono. Sin embargo, días antes lo había amenazado con enviar a sus hijos para enfrentarlo por causa de que ni ella, ni su familia aceptaban la relación amorosa entre su hijo José y Gastón. Pero esas amenazas nunca llegaron a cumplirse. Cómo he podido observar en la villa, en general, las peleas entre los jóvenes se realizan involucrando armas lo que puede ocasionar consecuencias tales como heridas graves, la intervención policial o incluso la muerte. Motivos por los cuales, la suegra de Gastón, seguramente, había desistido del enfrentamiento físico, optando por las *maldiciones* a través de las cuáles le había deseado el mal a su yerno.

Podemos decir entonces que el mal es una, entre otras maneras, por medio del cual las personas configuran lazos de interdependencia en La Tela. Esta idea puede relacionarse con el concepto de “resistencia densa” (Ortner, 2009). Así, es posible reflexionar sobre cómo el mal se transforma en una posibilidad para enfrentar aquellas cosas que se consideran injustas, humillantes, violentas, *faltas de respeto* entre los vecinos. En este sentido, Ortner (2009 y 2012) nos alerta sobre la necesidad de atender a las situaciones etnográficas para evitar perdernos en la maraña macroestructural. De este modo, la autora propone pensarla a partir de las heterogeneidades que caracterizan a los “dominantes” y los “subalternos” respecto de sus posiciones sociales, sus trayectorias biográficas, sus géneros, grupos etarios y al tiempo de residencia en la villa. Pero también a partir del fluir continuo de estas personas, que las hacen reposicionarse una y otra vez en ese espacio de relaciones, por lo que nada se mantiene estable. Como las

relaciones sociales son fluctuantes, podemos decir que todas las personas tienen la posibilidad de “volverse *malos y buenos*” en diferentes situaciones y contextos.

De igual manera, San La Muerte y Pombagira pueden volverse *malos y buenos*, así como los sentimientos que inspiran entre quiénes los cultúan. En este sentido, vimos que para los devotos las santidades se tornan una posibilidad de amar y ser amados, de ser protegidos y empoderados para atravesar circunstancias difíciles; pero también pueden convertirse en un mal que puede volverles. Esto es porque del mismo modo que con sus vecinos y familiares, con San La Muerte y Pombagira tejen lazos de interdependencia a partir de complejos juegos de poder.

BIBLIOGRAFIA

-**Auyero**, Javier y Berti, María Fernanda. 2013. *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense*. Katz. Buenos Aires.

-**Balbi**, Fernando. 2000. *Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una cooperativa de pescadores entrerrianos*. Avá. Revista de Antropología Social. Misiones.

_____ 2007. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Antropofagia. Buenos Aires.

-**Bermúdez**, Natalia. 2006. *El mundo de los carreros de Sangre y Sol. Una antropología sobre sus representaciones y prácticas*. Mimeo, Universidad Nacional de Córdoba.

_____ 2010. *Etnografía de una muerte no denunciada: justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba*. Revista Dilemas. Argentina.

_____ 2011. *Y los muertos no mueren. Una etnografía sobre clasificaciones, valores morales y prácticas en torno a muertes violentas*. Editorial Académica Española. Alemania.

_____ y **Previtali**, María Elena. 2014. *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e "inseguridad" en Córdoba*. Ed. del IDACOR. Córdoba.

-**Birman**, Patricia. 1997. "Males e maleficios no discurso neopentecostal" En: *O mal à brasileira*. (Birman, Novaes e Crespo (Org.)). EDUERJ- Rio de Janeiro.

-**Blázquez**, Gustavo. 2014. *¡Bailaló! Género, raza y erotismo en el cuarteto cordobés*. Ed. Gorla. Buenos Aires.

-**Bourdieu**, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.

_____ 2000. *Sobre el poder simbólico*. en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires.

_____ 2007. *La miseria del mundo*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

-**Bourgois**, Philippe. 2010. *En Busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Siglo Veintiuno. Buenos Aires.

-**Calavia Sáenz**, Oscar. 2009. O que os santos podem fazer pela antropologia? ISER. Rio de Janeiro.

-**Calzato**, Walter Alberto. 2008. *San La Muerte (Argentina). Devoción y existencia. Entre los dioses y el abandono.* Revista Liminar Estudios sociales y humanísticos. Chiapas.

-**Camarotti**, Ana Clara y **Di Leo** Pablo. 2013. "Quiero escribir mi historia" *Vidas de jóvenes en barrios populares.* Biblos. Buenos Aires.

-**Carozzi**, María Julia. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción.* Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

_____2005. *Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América.* Revista de Investigaciones Folclóricas, Buenos Aires.

_____2006. "Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90". En: *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente.* (Míguez y Semán. Comp.) Editorial Biblos-Bs As.

_____y **Frigerio**, Alejandro. 1992. *Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones Afro-Brasileñas en Argentina.* Revista del Centro de Estudios Afro-Orientales de la Universidad Federal de Bahia- Brasil.

-**Ceriani**, César. 2013. *La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas.* Revista Cultura y Religión-México.

_____2010. *En la boca del miedo. Rumor y violencia sociorreligiosa. PROHAL MONOGRÁFICO.* Revista del Programa de Historia de América Latina. Buenos Aires.

-**Chauí**, Marilena. 1998. *Ética e violência.* TD 39. Octubre- Diciembre. Brasil

-**Citro**, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica.* Biblos. Buenos Aires.

-**Contins**, Márcia y Goldman Marcio. 1984. *O caso da Pomba-Gira: religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e sociedade*. Religião e sociedade. Brasil.

-**DaMatta**, Roberto. 1997. *A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rocco, Río de Janeiro.

-**Douglas**, Mary. 2007. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Nueva Visión. Buenos Aires.

-**Elias**, Norbert. 1998. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Editorial Norma S.A, Santa Fe de Bogotá.

_____2008. *Introdução à sociologia*. Edições 70. Portugal.

_____2009. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultra Económica. México.

-**Epele**, María. 2010. *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Paidós. Buenos Aires.

-**Evans-Pritchard**, Edward Evan. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. ZAHAR. Rio de Janeiro.

-**Fasano**, Patricia. 2006. *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*. Antropofagia. Buenos Aires.

-**Favret- Saada**, Jeanne. 2005. *Ser afetado*. Cadernos de campo. Brasil.

-**Flores Martos**, Juan Antonio. 2014. *Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina*. Revista de Antropología Iberoamericana. Madrid.

-**Fonseca, Claudia**. (2000) *Familia, fofoca e honra. Etnografía de relações de genero e violencia em grupos populares*. Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

-**García Sotomayor**, Cecilia. 2014. "La vida de los muertos. Una etnografía sobre relaciones sociales barriales y espacialidad en un barrio de Córdoba." En: *Merodear la Ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e "inseguridad" en Córdoba*. (Bermúdez y Previtalo Org.) Ed IDACOR. Córdoba.

-**Garriga Zucal**, José. 2007. *Haciendo amigos a las piñas. Violencias y redes sociales de una hinchada de fútbol*. Prometeo. Buenos Aires.

-**Geertz**, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

-**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.

-**Gluckman**, Max. 1987. Análises de uma situação social na Zululândia moderna”. En: (Feldman e Bianco) *Antropologia das sociedades contemporâneas -Metodos*. Global, São Paulo.

-**Gonçalves da Silva**, Vagner. 2005. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. Selo Negro. São Paulo.

-**Guber**, Rosana. 2007. “Identidad social villera” En, *Constructores de Otridad: 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.

_____ y **Visacovsky**, Sergio. 2002. *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Antropofagia. Buenos Aires.

_____ y **Fábregas Puig**, Andrés. 2007. *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. Universidad Intercultural de Chiapas- IDES. México.

-**Gutiérrez**, Alicia. 2004. *Pobre...como siempre. Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Ferreyra Editor. Córdoba.

-**Hermitte**, Esther. 2004. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo Maya contemporáneo*. Antropofagia. Argentina.

-**Hume**, David. 2001. *Tratado de la naturaleza humana*. Servicio de Publicaciones Libros la Red.

-**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.

_____. 2013. *Making Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge. England.

-**Isla**, Alejandro y **Míguez**, Daniel. 2003. *Heridas Urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires: Ed. de las ciencias.

_____. 2010. *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*. Paidós. Buenos Aires.

-**Kessler**, Gabriel. 2007. "Miedo al crimen". En *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono sur*. Paidós. Buenos Aires.

_____. 2009. *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Siglo XXI. Buenos Aires.

_____. 2013. "Illegalismos en tres tiempos" En *Individuación, precariedad, inseguridad: ¿Desinstitucionalización del presente?* Paidós. Buenos Aires.

-**Kileuy Odé** y **Oxaguiã Vera**. 2009. *O Candomblé bem explicado*. Pallas. Rio de Janeiro.

-**Liberatori**, Marina. 2007. *Cuando pica la boca. Una etnografía sobre el chisme y las relaciones sociales en pensiones de barrio Alberdi (Córdoba)*. MIMEO. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social. UNC- Córdoba.

_____. 2014. *Y sí..vivo en una villa. Una etnografía sobre los miedos y peligros en villa La Tela de Córdoba*. MIMEO. Tesis de Maestría en Antropología. UNC- Córdoba.

-**Ligiéro**, Zeca. 1999. *Iniciação ao Candomblé*. Nova Era. Rio de Janeiro.

-**Lomnitz** Larissa. 1975. *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo Veintiuno Editores SA, México.

_____. 2004. *Confianza, redes sociales y economía informal: un análisis comparado*. Anuario de Estudios en Antropología- IDES. Antropofagia. Buenos Aires.

-**Malinowski**, Bronislaw. 1985. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Planeta Agostini. Barcelona.

_____. 1998. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-De Agostini, Barcelona.

-**Martin**, Eloisa. 2007. "Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina de los últimos veinticinco años". En: *Ciencias sociales y religión en América Latina* (Carozzi y Ceriani Cernadas Coord.). Biblos- Buenos Aires.

-**Matza**, David. 1961. *Juvenile Delinquency and Subterranean Values*. American Sociological Review. Vol 26 N° 85. EE UU.

-**Mauss**, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Tecnos- Madrid.

_____. 2010. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz. España.

-**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.

_____ y **Semán**, Pablo. 2006. *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos. Bs As.

-**Miller**, William. 1997. *The anatomy of disgust*. Cambridge: Harvard University Press.

-**Ortner**, Sherry. 1995. *Resistance and the problem of ethnographic refusal*. Cambridge University Press- UK.

_____. 2009. *Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo*. Papeles de Trabajo- IDAES- Buenos Aires.

-**Paine**, Robert. 1967. "What Is Gossip About? An alternative Hypothesis".

En: Man, New Series. USA.

-**Plaza Schaefer**, Valeria y **Semle**, Pablo. 2010. *Seguridad y política criminal desde la perspectiva de los derechos humanos*. UNC. Córdoba.

- **Pellini**, José Roberto. 2014. Tomando chá com o chapeleiro: a arqueologia sensorial como arqueologia descolonizante. Revista de Arqueología. Brasil.

-**Pitt Rivers**, Julian A. (1994) *Un pueblo de la Sierra Grazalema*. Alianza Editorial, Madrid.

-**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.

-**Prandi**, Reginaldo. 1996. *Pombagira e as faces inconfessas do Brasil*. En: *Herdeiras do axé*. Sao Paulo.

_____. 2001. Exu, de mensageiro a diabo. Revista USP. Sao Paulo.

-**Previtali**, María Elena. 2012. *Andar en la calle y rescatarse. Una etnografía sobre jóvenes, familias y violencias en Villa el Nailon, Córdoba*. Editorial Académica Española. Alemania.

-**Quirós**, Julieta. 2006. 2006. *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Antropofagia. Buenos Aires.

_____. 2014. Etnografiar mundos vividos. desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. Publicar en antropología y Cs Soc. Bs As.

-**Reguillo**, Rosana 2006. "Los miedos: sus laberintos, sus monstruos, sus conjuros. Una lectura socioantropológica. En: *Etnografías Contemporáneas*. Año 2. ISSN: 1669-2632. UNSAM. Buenos Aires.

_____. 2008. Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea. *Alteridades*. Vol.18 N°36. Méjico.

- Ricoeur**, Paul. 1994. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Segato**, Rita. 1993. *La religiosidad candomblé en la tradición Afro-Brasileña*. Perfiles. México.
- Semán**, Pablo. 2001. *Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea*. Ciencias sociales y Religión- Porto Alegre.
- Sichère**, Bernard. 2008. *Historias del mal*. Gedisa. España.
- Skartveit**, Hanna. 2009. *Angeles populares. La formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo*. IDES. Buenos Aires.
- Svampa**, Maristella. 2010. *Civilización o Barbarie : de “dispositivo delegitimación” a “gran relato”*. Buenos Aires.
- Taussig**, Michael. 1992. "Maleficium: el fetichismo del Estado" y "Violencia y resistencia en las Américas: el legado de la conquista". En:_____. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa. Barcelona.
- 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.
- Velho**, Otávio. 1997. *Utopias contemporâneas: ausência do mal?* En: O mal a brasileira. Ed UERJ. RJ.
- Viveiros de Castro**, Eduardo. Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo ameríndio. Mana. RJ.
- Weber**, Max. 2014. *Economía y Sociedad*. FCE. España.
- Zaluar**, Alba. O crime e a não-cidadania: os males do Brasil são. EN: O mal a brasileira Ed UERJ. RJ.