

La mano que acaricia la pobreza

Etnografía del voluntariado católico

Laura Zapata



ides Centro
de Antropología
Social

E
A

Se
Serie Etnográfica

Datos de fotos:

Foto de autor: Pablo Rey

Foto de Tapa: Daniela Fernández Medina

1^{ra} edición, octubre de 2005, Editorial Antropofagia.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11 723.

Zapata, Laura

La mano que acaricia la pobreza : etnografía del voluntariado católico-
1a ed. - Buenos Aires : Antropofagia, 2005.

128 p. ; 22x13 cm.

ISBN 987-1238-04-5

1. Etnografía. 2. Voluntariado Social. I. Título

CDD 305.8 : 361.26

No se permite la reproducción parcial o total de este libro ni su almacenamiento ni transmisión por cualquier medio sin el permiso de los editores.

Serie Etnográfica

La colección “Serie Etnográfica” busca promover y difundir la investigación etnográfica, con especial atención en la sociedad y la cultura argentina y latinoamericana. En los volúmenes que la componen se busca poner en diálogo a las teorías académicas sobre temas tales como la cultura, la política, la familia, la economía o la religión, con las formas a través de las cuales las personas que son objeto de los análisis conciben y practican esos dominios de su vida colectiva. Para ello, los autores se han valido de una experiencia de investigación singular: la etnografía, caracterizada por una presencia prolongada en los lugares de investigación, relaciones personalizadas, observación participante, conversaciones casuales y entrevistas en profundidad. A eso se suma un sano ‘eclecticismo metodológico’ que permite poner en relación datos provenientes de la etnografía, con fuentes documentales de carácter histórico, informaciones de índole cualitativa, con datos cuantitativos, haciendo de los libros que componen esta colección ejemplos de la mejor tradición en la investigación social.

Directores:

Rosana Guber: Centro de Antropología Social-IDES/CONICET

Federico Neiburg: Univ Fed de Río de Janeiro (UFRJ)- Consejo Nacional de Investigaciones (CNPq)

A la luchadora de mi hermana, Judith.

*meus olhos não agüentavam mais
admirar o comprovado
encarar tantas verdades cruas
é ver o céu pela metade
no teu abraço contente algo ficou
diferente
pude sentir a poeira das coisas
caindo um pouco distante da gente*

*com você a lua foi mais que lua e a
felicidade
continua rápida mas agora é mais pura
...*

“Uma Ajuda”, Marcelo Yuka, O Rappa (1996)

Índice

Prólogo	11
Beatriz Alasia de Heredia	
Agradecimientos	15
Introducción	19
Una etnografía de la caridad y de la ayuda social estatal	19
Una etnografía de la caridad	24
Ingreso al campo	26
Capítulo 1: Principios de distinción: voluntarias, chicas y directoras	29
La igualdad y la creación de jerarquías	32
¿Servir o servirse?.	46
Ay, chicas...	48
Cosas que transforman gente.	52
Capítulo 2: La creación de una virtud llamada voluntaria	59
Soledad: los dos <i>lados</i> de una <i>voluntaria</i>	59
Señoras...	63
La hora de las voluntarias	66
Las maneras y la necesidad	74
Capítulo 3: Visitar y producir familias.	77
“Familias... <i>bien</i> ”.	79
La familia preconstruida	80
La familia visitada	83
Un trato entre mujeres	86
La importancia de controlar la ambigüedad femenina	89
La ficción y la aflicción del parentesco	92
Capítulo 4: De casa en casa: la visita	97
Los círculos de la visita	99
Desconfianza y gentilezas en la visita	103
Protocolo entre voluntarias y beneficiarios	104
Reflexiones finales.	117
Bibliografía	125
Otras fuentes	132

Prólogo

Analizando una de las mayores y antiguas entidades de asistencia social existentes en el país, el libro de Laura Zapata nos atrae no sólo por tratar un tema poco analizado y, por lo tanto, reciente dentro de la producción en ciencias sociales, sino también y fundamentalmente por su forma de abordaje.

La autora opta por dejar de lado los sistemas clasificatorios y evaluativos, tan frecuentes en los estudios sobre el tema, para intentar observar y entender los sistemas de representaciones y las prácticas de los miembros que componen la entidad. De este modo, y por esta opción, la autora nos proporciona un cuadro que permite la comprensión de las relaciones sociales en juego tornando su trabajo extremadamente relevante e innovador.

Tratando de evitar realizar un resumen de lo expuesto en el trabajo, optamos por señalar aspectos que, aunque presentes en el texto, algunas veces están inmersos en el análisis y, por lo tanto, menos visibles que nos parece importante resaltar.

Laura Zapata estudia la entidad teniendo como eje la perspectiva de las *voluntarias*. No obstante, no podríamos decir que su trabajo se limita y/o restringe al análisis de ese grupo; al contrario, a partir de las voluntarias se abarca los diferentes actores sociales que hacen parte de la misma. Y al hacerlo, en vez de tomar al conjunto de actores que hacen parte de la institución como un mero agregado de individuos, desnaturaliza las relaciones existentes en el interior de la organización analizando las identificaciones, las diferencias, conflictos y contradicciones que estos actores viven en ese proceso que Laura denomina, muy pertinentemente, de *servir y servirse* de la entidad.

A través del análisis de las jerarquías existentes, y de las estrategias en juego por parte de los individuos que integran la entidad, el lector consigue vislumbrar no apenas las relaciones de poder existentes —entre los diferentes grupos que la conforman y en el interior de cada grupo—, sino también puede visualizar los cambios que la institución sufre a lo largo del tiempo y que acompañan las transformaciones de las políticas estatales en relación a la asistencia de la población.

Sin embargo, el libro no sólo trata de las relaciones en el interior de una organización del tipo de aquellas que son conocidas y definidas como de *caridad*, también y simultáneamente, trata de una red de relaciones que pone en estrecho contacto a los miembros de la entidad con la sociedad más amplia, entendiendo como tal no sólo la población beneficiada por la entidad,

sino que su análisis alcanza a las familias, vecinos, parientes, por medio de los cuales se llega a ese beneficiario.

Ese análisis es realizado a través de la descripción minuciosa del día a día de las actividades y lazos que los miembros de la entidad mantienen entre sí y de sus relaciones con la población, poniendo en relieve la cualidad de la etnografía aquí presente.

Las relaciones de proximidad, que unen en un extremo a los miembros de la institución (por tener un mismo origen social, y/o por tener una experiencia previa de trabajo comunitario), y por el otro, la población beneficiaria, son objeto de reflexión del trabajo, como así también las relaciones de poder impuestas como consecuencia del hecho por el cual algunos de los beneficiarios pasan a hacer parte de la entidad que asiste, transformándose entonces en miembros de la misma, y como tales, son vistos, se ven y actúan. Esa relación de beneficiario y miembro se constituye en un elemento importante para la comprensión de las formas de relación que caracterizan la actuación de Caritas, así como dice mucho sobre sus formas de inserción junto a la población. La propia definición del público objeto de asistencia, las inclusiones y exclusiones con que opera, pasa por definiciones que tienen en cuenta las relaciones sociales preexistentes. En este sentido, el modelo de familia a ser alcanzado por los programas de asistencia es revelador de esta relación.

Partiendo de un modelo específico de familia, que es parte del sistema de representaciones de los agentes de la entidad, se elige el público beneficiario. Igualmente, esas imágenes y modelos contribuyen para que los miembros de Caritas puedan, de hecho, ejercer un control efectivo sobre el grupo social beneficiario, interviniendo incluso en las relaciones que éstos mantienen en el interior de sus grupos domésticos.

Igualmente interesante es el análisis de las concepciones de política y de la distancia existente, desde el punto de vista de los miembros de la entidad, entre lo que sería hacer política y la actuación por ellos desarrollada junto a la población. Distinción que vista desde afuera se aplica al campo de las representaciones, pero no necesariamente al de las prácticas.

La descripción minuciosa de las actividades de las voluntarias en general revela un trabajo de campo prolongado y de inmersión típico de los trabajos antropológicos tradicionales, que es digno de resaltar.

Porque se propone entender las prácticas existentes en vez de clasificarlas, la autora permite que el lector pueda repensar ciertas denominaciones que son clasificatorias, como aquellas del tipo del asistencialismo, la filantropía y la caridad, que cargan frecuentemente un carácter acusatorio y que, como tales, poco ayudan a entender el enmarañado complejo de relaciones sociales que allí se condensan. Así, este trabajo, encuadrado en la línea de análisis de lo que convencionalmente se define como estudios de economía solidaria,

tiene como su mayor contribución la opción metodológica de analizar un aspecto sin perder de vista el conjunto, pues ésta permite que, a través del estudio de una forma social específica –la filantropía –, el lector se enfrente a un análisis profundo de una red de sociabilidad fundamental en la sociedad argentina actual. En este sentido, el trabajo de Laura Zapata es también una importante contribución al análisis del lugar del Estado, de las políticas públicas y de las entidades de la sociedad civil en las últimas décadas de la historia argentina.

Beatriz Alasia de Heredia

Agradecimientos

Este texto es una reelaboración de mi tesis de Maestría en Antropología Social, realizada en el Programa de Post-Graduación en Antropología Social (PPAS) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM). En Misiones tuve la oportunidad de aprender y el honor de debatir problemas antropológicos con los profesores Leopoldo Bartolomé, Guillermo Rubén, Rosana Guber, Beatriz Heredia, Roberto Abínzano, Fernando Jaume, Denis Baranger y Gabriela Schiavoni. El PPAS resultó ser el punto de confluencia de una heterogénea generación de jóvenes, muchos de ellos provenientes del interior del país, apasionados por la Antropología Social y por el trabajo de campo. Junto a mis colegas aprendí que la erudición teórica sólo tiene sentido a la luz de un problema empírico.

La opción etnográfica y reflexiva en el trabajo de campo fue una opción académica que, de manera generosa, me enseñó Rosana Guber, directora de mi tesis de Maestría. A Rosana le debo una especie de destreza en ajustar la mirada sobre las cosas y descifrar su significado para las personas. Me enseñó, además, que este objetivo muchas veces demanda el análisis de la propia persona del antropólogo durante el trabajo de campo. Me he preguntado: ¿Cómo se le agradece a alguien la transmisión de esta fina “técnica” o “sabiduría”? Yo no tengo la respuesta.

Entre febrero y julio de 2001 las voluntarias, que constituyen una parte de las personas que aparecen en este libro, permitieron que las acompañara en su quehacer diario en Caritas de la Parroquia San Alonso, con la autorización expresa del párroco y del entonces Obispo de Mar del Plata. Durante ese tiempo compartieron conmigo sus experiencias y saberes, y los problemas y tensiones que enfrentan día a día en su organización. Sin esta apertura por parte las voluntarias y sacerdotes esa comunicación no hubiera sido posible. Este libro, sin sacrificar una mirada crítica a las prácticas de la caridad y de la asistencia social, es el fruto agradecido del diálogo que mantuvimos durante seis meses de convivencia.

El proceso de conocimiento que implicó el trabajo de campo en Caritas fue acompañado desde cerca por Rosana Guber. Con Patricia Vargas, Laura Collabella y Verónica Trpin durante el año 2001 intercambiamos las vicisitudes y descubrimientos inesperados que “el campo” nos brindó a cada una en su respectivo trabajo. Los encuentros y diálogos que mantuvimos Rosana, Patricia, Laura y Verónica en instalaciones del IDES, tuvieron una gran repercusión en mi formación: la búsqueda del detalle etnográfico revelador, ese

premio a la compenetración en el trabajo de campo. En este espacio de diálogo y de trabajo se forjó la idea de publicar nuestros textos en forma de libros y de una colección etnográfica.

En mi formación de maestría durante el año 2001 visité, como alumna externa, el Programa de Post-Graduación en Antropología Social (PPGAS) del Museu Nacional (MN) de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Con la “turma” del PPGAS tomé el curso “Familia, Cultura y Política” que dictó Federico Neiburg. La generosa recepción que tuve, la bibliografía a la que tuve acceso, las discusiones que se produjeron y el interés por mi trabajo que manifestaron mis colegas del Museu, se transformaron en un importante estímulo para escribir este texto. Desde el año 2003 curso ahí el doctorado en Antropología Social, con la orientación de la profesora Giralda Seyferth.

Con Laura Masson, Horacio Sívori, Mariana Paladino, Silvina Bustos Argañaraz y Fernando Rabossi he compartido varias de las inquietudes que este texto analiza. Las charlas que mantuve con Laura Masson me permitieron profundizar mi comprensión de los problemas de género que suponen la caridad y la asistencia social. Guillermo Davenia me indicó bibliografía histórica sobre mi tema que fue de suma utilidad. Monseñor Dol Gamallo ha sido un interlocutor y un amigo honesto y agudo durante estos años.

El texto original, bajo la forma de tesis de Maestría, recibió los comentarios críticos de Denis Baranger, Federico Neiburg y Laura Golbert. Agradezco a todos los colegas y profesores que leyeron, escucharon y brindaron sus comentarios sobre mi tema de investigación. Aunque la responsabilidad de este texto me corresponde plenamente, he tratado de tener en cuenta sus observaciones a la hora de reescribir esta etnografía.

Rosana Guber y Federico Neiburg, directores de la colección Serie Etnográfica, me dieron importantes sugerencias a la hora de reescribir este texto y ponerlo a consideración de un público más amplio. Desde el comienzo creyeron en este proyecto y se pusieron las pilas con él.

Itatí Rolleri con paciencia y diligencia corrigió la forma y el estilo de este texto. Horacio Suárez realizó la producción gráfica, escuchando mis sugerencias y adaptándolas a la línea de diseño general de Serie Etnográfica. Santiago Álvarez, responsable de la editorial Antropofagia, recepción y dio respuestas a las inquietudes, las demandas y las ansiedades que me produjo la publicación de este libro. Al equipo de Antropofagia, muchas gracias. Patricia Vargas coordina las -a veces complicadas- tareas y las comunicaciones -no siempre agradables- que demanda la producción de una colección como ésta. Una buena parte de la existencia de esta colección se debe a su trabajo persistente. Gracias, Patricia...

Me he ido haciendo amigos a lo largo de estos años que no quiero dejar de nombrar. Alejandro Carrizo, Mario Palma Godoy, Mercedes Pinilla, el negro Acosta, Roberto Richter, y tantos amigos que viven en Comodoro Ri-

vadavia. Ximena Muñoz Keller y su familia, mis vecinos de Lan-B, en Concepción, Chile; los profesores Olimpia Riveros y Rolando Canteros me dieron aulas de dignidad y de sentido de justicia en plena dictadura militar; Rosemarie Maldonado, Javier Sanhueza; y tantos otros amigos de la vida chilena. Sonia, Adrián, Melisa y el Ru, mis amigos de La Plata. La turma de amigos de Río de Janeiro: Andrea Lacombe y Carolina Ausserer, María Elvira y Rafa, Fernando Rabossi y Daniela Fernández, Hernán Gomez y Débora, Alexandra y Fabio Mura, Silvina y Pablo, Evagelina Mazur y Sergio Chamorro, Roman y Goreti, además de Andrea Roca, Claudia Mura, Horacio Sívori, Mariana Paladino, Laura Masson, Virginia Vecchioli, Natacha Nicasse y Flavia Pires. Maria Rosa Carnovale, Marcelina Indart de Marcos y su familia, en Mar del Plata, colaboraron, cada uno a su manera, para que este estudio pudiera ser realizado. A todas estas personas, a la hora de publicar este libro, las he recordado o han estado ahí cerca para prestar una foto, charlar, compartir ideas y sentimientos, tomar alguna cosa buena, pasar el tiempo y respirar.

Rolando, mi amor, siempre estuvo y está aquí, conmigo. Con mi familia aprendí que mirar y distinguir es vital; después descubrí que esa propiedad era valorada en una disciplina académica que se llama Antropología Social. Esa familia son mi abuela materna, Laura González González, mi padre, Luis Zapata Zapata, mi madre Juana González González, mis hermanos Débora, Luis, Maritza y Judith. Que la felicidad a veces es simplemente estar cerca, me lo enseñaron mis sobrinos Facundo, Matías y Hans, y mi cuñada Ingrid. A ellos, y especialmente a mi hermana Judith, dedico cuanto haya de bueno en este texto.

A todas estas personas, verdaderas instituciones, les extiendo mi agradecimiento sincero.

Introducción

Una etnografía de la caridad y de la ayuda social estatal

Al costado de la parroquia San Alonso, en un salón pequeño que da a la calle, sentadas en unas banquetas, unas cinco mujeres esperan junto a sus hijos. El pelo húmedo, estirado; algunas, atado con un moño. Los chicos luchan por desprenderse de sus brazos, tienen varios pulóveres superpuestos y finalmente una campera; la cara recién lavada y los ojos chiquitos revelan que no hace mucho que se levantaron. Todavía no son las ocho en esta mañana de invierno en Mar del Plata. Las mujeres hablan entre sí; cuando se acerca alguien, el grupo lo examina y calla. Si se ubica en la cola, prosiguen su conversación; si mantiene cierta distancia o si su aspecto se destaca por el arreglo, la inquietud recorre a todas: ¿será una voluntaria de Caritas o vendrá por su bolsa?

Hoy es el día de la entrega mensual de mercadería y todas esperarán hasta pasadas las 9:30, porque las llaves del salón se las llevó Elena, una de las viejas colaboradoras de Caritas. Silvia y Karina, voluntarias más recientes, esperan alejadas de la cola que crece a medida que avanza la mañana. A las 10 el salón ya desborda de mujeres, niños, ancianos y ancianas, y unos pocos varones adultos que son los más inquietos. Acompañada por Daniela, con sus lentes oscuros, Elena, recién llegada, explica a las demás voluntarias que su hija estaba con fiebre, que no quiso dejarla sola y que no tenía con quien mandar la llave. Silvia, Karina y las otras mujeres escuchan preocupadas y le piden a Elena más detalles sobre su hija.

Los que esperan siguen atentos los movimientos de las voluntarias, en especial de Elena, que finalmente saca de la cartera un puñado de llaves y abre el salón principal. Mientras las mujeres prenden las luces, los de la cola buscan en sus bolsillos los papeles.

Entre las mesas con planillas y cajas de fichas, la presencia de Daniela en el medio del salón es imponente; en una mano la birrome, la otra sobre el vientre abultado, ordena el ingreso: “Las personas del Asoma atrás mío y con el documento en la mano. Los otros por allá”, e indica otra serie de banquetas. Así empieza la entrega de las bolsas blancas de alimentos (con polenta, arroz, azúcar, leche, fideos, conservas, aceite, etc.) del Programa Alimentario Único (PAU) que desarrollan el Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano (CPFDH), la Secretaría de Calidad de Vida de la Municipalidad de

General Pueyrredón (MGP) y Caritas Mar del Plata, y las cajas del “Plan Asoma” del Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente de la Nación.

Mujeres como Elena y Daniela son reconocidas como voluntarias de Caritas, personas que en esa organización de la Iglesia Católica ejercitan una virtud teológica: la caridad, el amor gratuito, no interesado, brindado al prójimo. “Dar sin esperar nada a cambio” no es una virtud que se desarrolle espontáneamente. La caridad de una voluntaria es una propiedad expresamente cultivada y perfeccionada. Como suelen explicarles los sacerdotes a las voluntarias: si la caridad no es gratuita y desinteresada, si ella busca recompensas en el beneficiado, lo que allí en verdad se generan son “lazos de dependencia” y no la “promoción liberadora de los pobres”. Es por eso que el carácter genuino y legítimo de la caridad de la voluntaria es puesto permanentemente en duda y sometido a controles y autoconstricciones estrictas. Según el vicepresidente de la organización en Mar del Plata, a diferencia de los “políticos” —que usan en su provecho a los carenciados y a los programas estatales destinados a ellos— y del Estado —que recurre al “asistencialismo”—, Caritas debe ser “la mano que acaricia a los pobres”. En su generosidad abarcativa y penetrante, capaz de asistir, promover y, aun “acariciar a los pobres”, radica la fuerza moral de esta creación reciente: el voluntariado. ¿Cuáles son las categorías con que es pensado y cuáles son las prácticas con que el mismo fundamenta su existencia? En este texto intento dar respuesta a esta cuestión, teniendo en cuenta que los sentidos asociados a este singular agente social, el voluntariado, se vinculan a la construcción de identidades que promueven relaciones sociales específicas, saberes, estados emocionales singulares y un proceso de circulación, concentración y redistribución de determinados bienes. Es decir, los agentes ligados a la caridad cristiana y a la asistencia social del Estado construyen, y son contruidos al interior de una forma de economía y una forma de ordenamiento jerárquico, moralmente basado, en una política de la ayuda social¹.

La economía² y la política de la caridad forman parte de un campo social en el que diversos agentes se dan a la tarea de definir los sentidos que deben

-
- 1 Por el enfoque asumido en este trabajo no creo oportuno asumir *a priori* una definición de política estatal, mucho menos utilizar sus clasificaciones tradicionales (las de corte asistencialistas y las universalistas de protección social). Este estudio se propone, más bien, analizar la constitución de un campo social en el que la propia categoría política estatal es elaborada y significada por diversos actores. Ayuda social, política social, promoción social, asistencia social, como veremos más adelante, son algunas de las designaciones que adoptan las intervenciones de diversos agentes en el campo de los bienes culturalmente marcados por su gratuidad.
 - 2 En este trabajo entiendo por “economía” a la manera en la que diversos grupos sociales interpretan y organizan, en instituciones y relaciones sociales específicas, la producción, circulación y consumo de determinadas cosas que son consideradas, en algunas situaciones, como bienes preciados en orden a reproducir un esquema social determinado, con sus jerarquías concomitantes, garantizando de este modo su propia existencia (Gregory y Altman, 1989; Appadurai, 1990). Esta definición supone un contrapunto conceptual con el enfo-

asumir los gestos altruistas, no interesados, y los bienes gratuitos, dados sin retribución. Las estrategias de acción de los diversos agentes, que son producidos por y producen el campo de la ayuda social, supone un entramado social que vincula de manera particular a voluntarias de Caritas, asistentes sociales del estado y beneficiarios de programas estatales de asistencia social. La caridad constituye la denominación que adopta una de estas estrategias con aspiraciones monopolizadoras que encara la Iglesia Católica al interior del campo de la ayuda social, y cuyo principal contrincante es el Estado³.

Tomando en cuenta el punto de vista de las voluntarias de Caritas, me propongo describir las creencias, los agentes y las prácticas que se organizan en torno a las categorías de caridad y asistencia social, y los diversos sentidos que éstas transportan al interior del campo que ellas presuponen.

Según datos de la organización, la Argentina cuenta actualmente con unos 25 mil voluntarios, la mayoría de ellos mujeres. Además, esta institución ha sido distinguida como la mayor organización no gubernamental (ONGs.) del país⁴ y ha sustentado las acciones caritativas de sus miembros, en parte, por medio de importantes subsidios y programas de asistencia social provenientes del Estado. Caritas surgió a nivel internacional en 1950, en pleno contexto de posguerra y descolonización (en los continentes africano y asiático). Paralelamente a la emergencia de organismos multilaterales —como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, las Naciones Unidas— el Vaticano creó “Caritas Internationalis”. Con ello incorporaba sus prácticas “caritativas” o “solidarias”⁵ en la nueva configuración internacional. En la Argentina, su homónima nacional fue creada en 1956 por la Conferencia Episcopal Argentina, un año después del derrocamiento del gobierno constitucional de Juan D. Perón. Desde entonces se extendió por todo el territorio nacional por medio de parroquias y capillas. Fue el gobierno peronista el que estatizó, en 1947, a la centenaria y poderosa Sociedad de Beneficencia. Basada en los ideales cristianos de la caridad, esta Sociedad se ocupó de los pobres argentinos por más de un siglo⁶. En abierta oposición a la “irregular y puntual” beneficencia, el peronismo colaboró en la consolidación del “Estado de Bienestar”, institucionalizó y profesionalizó un modelo de “ayuda” estatal dirigida a los pobres, basado en la gratuidad: la asistencia social⁷.

Así como la caridad de una voluntaria es sometida a controles y autoconstricciones permanentes, la asistencia social del Estado, según algunos analistas, adolece de problemas recurrentes y de difícil resolución. Si la ayuda gratuita (alimentos, planes de trabajo, medicamentos, subsidios, créditos, viviendas, etc.) que supone la asistencia social son utilizadas, por parte de sus intermediarios, con fines partidarios o personalistas se dice que eso no es asistencia sino “asistencialismo” o “clientelismo”⁸. Es decir, constituyen formas “corruptas” e inmorales de concentrar poder por medio de bienes estatales gratuitos. Desde el propio establecimiento de esta acción estatal se ha consti-

tuido en un serio problema político y académico distinguir la ayuda genuina del asistencialismo y establecer las causas, cuando no los culpables, que propician la manipulación interesada de cosas estatalmente marcadas como gratuitas.

Ahora bien, siendo que estos “problemas” de la caridad y la asistencia social han sido referidos de manera tan recurrente como endémica, cabe preguntarse si es que acaso los bienes gratuitos y los gestos altruistas son posibles. Esta formulación, seductora y desafiante, es, no obstante, engañosa pues invita a buscar la “real”, “verdadera” y “absoluta” generosidad. Propongo más bien adoptar la vía interpretativa, estableciendo cómo y qué sentidos son cifrados en las categorías “asistencia social” y “caridad” por parte de los grupos de agentes que recurren a esas nociones para explicar sus prácticas.

La caridad y la asistencia social del estado —de donde proviene una parte de los bienes gratuitos que las voluntarias distribuyen— fundan su existencia en algunas creencias y supuestos firmemente sostenidos y difícilmente puestos en duda. Uno de ellos establece que existen actos libres y generosos, los cuales se distinguen de los actos interesados que demandan una retribución, y que el flujo gratuito de bienes es un valor positivo y aun imprescindible para la sociedad. De lo cual se desprende que existe una profunda división entre un dominio “económico” en sentido estricto³, interesado, y otro no económico, exclusivamente moral, desinteresado, altruista, libre, y gratuito⁴.

El voluntariado de Caritas y el establecimiento de políticas de estado en materia de asistencia social deben su existencia a la creencia de que los bienes gratuitos y los gestos altruistas son posibles; además se deben a la convicción de que la significación de estos actos es unívoca para la humanidad, y por lo tanto para diversas sociedades e, incluso, para los diferentes grupos que componen un determinado orden social. Sin embargo, esta división no es universal ni en su existencia ni en su significación; más aun, puede ser objeto de enfrentamientos entre los diversos grupos de una misma sociedad. Los recurrentes cuestionamientos de que son objeto la caridad y la asistencia social, que se pretende gratuita, prueban la particularidad cultural y la conflictividad política de esta cesura.

Es esa pretendida oposición categórica entre interés/desinterés la que genera alrededor de la asistencia social y de la caridad —aunque cada una sigue sus peculiaridades de sentido— la carga de ambigüedades, esa “doble verdad” que preña de “mentira social” y de “formalismo” a los actos generosos y gra-

3 Para Bourdieu la economía en sentido restricto alude a la economía formal, aquella que prevé que todo acto económico está guiado por nociones como cálculo racional que busca el máximo beneficio entre fines alternativos y recursos predefinidos como escasos (1996).

4 Algunos de los autores que se ocupan de estas distinciones: Mauss, 1979a; Sahlins, 1983; Douglas, 1990; Bourdieu, 1996.

tuitos⁵. Precisamente, debido a las luchas por imponer un sentido a esta cesura particular, todo acto que se pretenda generoso corre el riesgo de ser catalogado (o descalificado) de mentiroso, forzado, figurado e interesado. Es que la caridad y la asistencia social no designan dominios normativo-jurídicos homogéneos; estas categorías modifican su significación en relación con las personas que las usan y las situaciones en las cuales se las enuncia. Las ambigüedades y la conflictividad que surgen del uso activo, y de los enfrentamientos que estas categorías engendran, se introducen en la lógica de los fenómenos que aspiran a sostener aquella escisión cultural con pretensiones universalizantes.

Esta distinción, además, cobra realidad en el carácter genérico que se introduce en el mundo estatal de la asistencia y el de la caridad: de un lado el masculino universo del interés, la economía y la política, del otro “lo social” feminizado y desinteresado porque se presenta con pretensiones despolitizantes⁶. Cuando el voluntariado reclama lo social como “su” espacio natural de actuación pone en evidencia, no las pasivas subordinaciones de género que afectarían a la mujer sino más bien el ejercicio, por parte de las voluntarias, de una forma particular de poder. Se trata de mujeres activas que recurriendo a las imágenes, los espacios y las funciones más tradicionalmente asignadas a la condición femenina (la casa, la maternidad y la sensibilidad, especialmente), legitiman su incursión social y la ampliación de su esfera de influencia, la que llega a invadir, feminizando y por lo tanto complejizando y sometiendo a tensiones, las masculinas esferas estatales⁷.

La economía y la política de los actos generosos y los bienes gratuitos, lejos de estar preestablecidas, son construidas al interior de un conjunto de relaciones sociales y sus significados varían ampliamente. En Caritas, la escisión entre gratuidad/retribución y desinterés/interés se muestra lábil y sujeta a permanentes usos contextuales por parte de los agentes que actúan en nombre de estos valores, generando con ello formas de jerarquía y procesos de dominación. Esto no significa que los actos de ayuda genuina sean imposibles. Aquí no me propongo producir un veredicto sobre el fundamento verdadero o espurio de estos eventos y de las personas que los producen. Por el contrario, me propongo explorar las ambigüedades, las zonas grises de significación que transforman la “asistencia” en asistencialismo y la caridad en “mentira social”. La caridad y la asistencia no operan en un vacío social, sólo cobran existencia a la luz de las relaciones que entablan grupos de agentes—voluntarias, asistentes sociales y beneficiarios de programas estatales— que recurren a estas nociones para dar cuenta de la economía y de la política, que

5 Sigo aquí las ideas de Marcel Mauss (1979a) y Pierre Bourdieu (1996) sobre el don.

6 Ver estas distinciones en Masson (2004), Auyero (2001).

7 Sigo aquí algunas de las ideas de Simmel (1946) y Weinger (1992).

recíproca y jerárquicamente construyen. La respuesta al problema que estas categorías proponen no se encuentra en la voluntad engañosa de los individuos, menos aún la encontraremos en una especie de velo ideológico que deforma la percepción de la realidad; una respuesta posible podemos buscarla en el esquema de percepción y acción, económicamente fundado y políticamente ordenado, que hace posible la creencia en la existencia de bienes gratuitos y de gestos altruistas por parte del voluntariado de Caritas de una parroquia católica.

Una etnografía de la caridad

Para mostrar el esquema de percepción y acción que implica el voluntariado de Caritas me valgo de la etnografía, es decir, describo la forma en la que las personas conciben y practican la caridad y la ayuda social. No se trata de una colección de hechos desconectados, realizo una descripción teóricamente orientada e intencionada. He optado por problematizar algunas situaciones de campo que comprometen la adjudicación de identidades y de roles por parte de los nativos al antropólogo, pues el esfuerzo reflexivo me permitió comprender los sentidos cifrados en las categorías nativas de interacción⁸.

Como ya he dicho, la caridad cristiana define un universo social significativo y supone una serie de relaciones sociales entre las personas que aspiran a legitimar su existencia dentro del mismo. Las personas que compromete Caritas no son agentes sociales substantivados, nacidos para la caridad y destinados a operaciones de “salvataje social”. Ellos son el producto de un preciso y delicado proceso de creación social del que la Iglesia Católica y el Estado argentino han sido protagonistas principales aliándose, enfrentándose, fundiéndose y escindiéndose en el campo de la ayuda social.

Adoptando el punto de vista de las voluntarias, voy a mostrar los sentidos que asume la caridad en los procesos de creación social de dos tipos de persona constitutivos de Caritas: el voluntariado y los beneficiarios. Me detendré en los dos supuestos que posibilitan su existencia: la entidad moral “incorruptible” e incuestionable del voluntariado y la “necesidad” inmanente a todo aquel que aspire a tornarse en beneficiario de los recursos estatales que distribuye la organización. “Reservorio ético” y “necesidad” son dos formas de legitimación, dos estrategias de acción naturalizadas dentro de este mundo. Su existencia ligada a los agentes que se las adjudican suele ser automáticamente tomada como dada. Aquí voy a mostrar que estas formas de legitimación, muy por el contrario, son aspiraciones, dos formas de capitales a propósito de los cuales las voluntarias y los beneficiarios se enfrentan, y cuya

8 Para este fin me he valido de los aportes metodológicos de algunos autores como: Hermitte, 1970; Linhart, 1978; Kondo, 1986; Bell, 1992; Grupo Taller IDES, 1995; Guber, 2001; Goldman, 2003.

adjudicación supone formas de jerarquía social. El establecimiento mismo de este par de categorías opuestas se pretende mutuamente excluyente aunque la línea de demarcación y diferenciación entre ambos constituye más que una evidencia, una pretensión.

Ligados al mundo de la asistencia y la caridad, los “técnicos”, las asistentes sociales del estado o “licenciadas” operan como otro conjunto de agentes que median y modelan las relaciones que entablan, a través de los bienes estatales, las voluntarias y los beneficiarios. Explicar el significado que asume la circulación caritativa de bienes estatales supone comprender de qué manera el voluntariado y los beneficiarios construyen su identidad a la par que en el mismo proceso los “profesionales de lo social” constituyen, en oposición a aquellos, las propias. Dentro de este mundo se torna aun más complejo establecer, si fuera necesario y válido, la significación de la escisión que separa lo estatal de lo católico.

Desde el punto de vista del flujo de bienes que tiene lugar en Caritas, me propongo establecer qué relación entablan los diversos grupos de personas con respecto a las “cosas” gratuitas (programas estatales de asistencia, donaciones y ofrendas); cómo justifican las voluntarias su relación con los objetos y las personas que por allí fluyen; qué formas de jerarquía supone la circulación caritativa de bienes; y de qué manera esta economía simbólica evidencia las transformaciones a que se vio sometida la asistencia social o política social estatal durante los últimos años en Argentina y la participación que tienen los agentes de la Iglesia Católica en esta serie de transformaciones.

En suma, en este trabajo me concentro en la descripción etnográfica del proceso por el cual la pretendida frontera que distingue al voluntariado de los beneficiarios es construida por los agentes sociales que aspiran a categorizarse como tales. Me concentro, además, en la descripción de la manera en la que la circulación de bienes estatales y gratuitos colabora activamente a construir esta frontera.

Ingreso al campo

La evidencia que sostiene la descripción y argumento de este libro proviene del trabajo de campo que llevé a cabo en Caritas de la parroquia San Alonso, donde participé como investigadora durante seis meses, entre febrero y julio de 2001. Esta integración a la vida cotidiana de la organización me fue facilitada por mi desempeño previo en la parroquia como miembro de una revista comunitaria entre los años 1997 y 2001. Fue a partir de esta experiencia laboral y social que entablé relación con el sacerdote responsable y con toda la comunidad de San Alonso.

Para hacer mi trabajo de campo informé al párroco y a las mujeres de Caritas que quería conocerlos más y les solicité integrarme a la vida de la institu-

ción. “Quiero que me enseñen qué hace una voluntaria porque quiero entender a Caritas desde adentro”, les dije. El sacerdote y las voluntarias recibieron con gran alegría mi propuesta. Ya que yo quería conocerlas, las voluntarias entendieron que para ello debía compartir sus tareas, por lo cual desde el primer día me tuvieron una tarea asignada: “Vas a hacer de asistente social, vas a hacer las visitas a los beneficiarios”, me dijo Susana, la directora. Y a ello me dediqué durante seis meses, contando para esto con la atenta supervisión de las voluntarias.

En el desarrollo del trabajo de campo me vinculé con las 30 voluntarias que componían el grupo de la parroquia San Alonso. Las acompañé todos los días en los que “atendían” a la gente. Compartí sus trabajos y sus conversaciones cotidianas. Si bien yo tenía asignada la tarea de visitar a las familias, además de eso clasifiqué ropa, ayudé a limpiar el edificio, embolsé pan, armé bolsas de alimentos, vendí ropa usada en la feria, repartí volantes por el barrio. Participé de procesiones, rezos, rondas de mates, tes a beneficio, rifas, etc. Asistí a misas, reuniones de capacitación y evaluación de programas sociales, reuniones del voluntariado de la diócesis y retiros espirituales a los que concurrían unas 100 voluntarias pertenecientes a otras parroquias de Mar del Plata. Conocí las casas y las familias de las voluntarias, algunas veces fui a sus hogares a buscar o a dejar planillas, cuadernos o simple información; otras tantas, si alguna estaba enferma, pasé sólo a saludarlas como gesto de cordialidad. Me vinculé durante la entrega mensual de bolsas de alimentos con los 250 beneficiarios que Caritas tenía. Visité los hogares de unas 60 familias que pedían alimentos. El obispo diocesano en funciones durante el año 2001, el vicepresidente de Caritas y el párroco de San Alonso fueron otros de mis interlocutores. Así también, compartí reuniones de capacitación, planificación y evaluación de programas sociales con unas diez asistentes sociales y técnicos de la Secretaría de Calidad de Vida de la municipalidad del Partido de General Pueyrredón y de la Delegación local del Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano.

La observación participante y la entrevista etnográfica, no directiva, reflexivamente usadas, constituyeron las técnicas por medio de las cuales se me revelaron los sentidos prácticos cifrados por las voluntarias en la categoría caridad. La observación participante supuso asumir determinados roles asignados por mis informantes en el campo, contando para ello con la atenta dirección, evaluación y corrección de las mujeres. Atribuyéndome una tarea de voluntaria, ellas me mostraron la lógica en base a la cual actúan, piensan y sienten la caridad.

Un lugar privilegiado tuvo en mi trabajo de campo la entrevista, a la que se dedican las voluntarias en relación a los beneficiarios de Caritas y a la que llaman “la visita”. Ellas me dieron la tarea de “hacer las visitas” y me instruyeron en esa cuestión. Hacer las visitas, es decir, entrevistar a los aspirantes a

beneficiarios de los programas sociales, me permitió problematizar la relación que las mujeres entablan con esos grupos sociales a los que llaman “necesitados”.

Los nombres de las personas, y el nombre del barrio y de la parroquia en la cual trabajé, han sido cambiados en el texto para evitar indiscreciones que pudieran lesionar a mis informantes. Este procedimiento, típico de los textos etnográficos, amerita una advertencia. En este libro las personas en sí mismas no son objeto central de la descripción. Por el contrario, he buscado poner en primer plano los principios que organizan y dan sentido a las creencias y las prácticas de los grupos de agentes de que trata este texto.

El primer capítulo aborda aspectos de la economía y la política que ordenan a los agentes que componen Caritas. Busca dar cuenta del esquema de percepción y acción que funda la caridad y la asistencia social. Muestro que las formas de diferenciación del voluntariado promueven distintas actitudes y prácticas respecto de las cosas que atraviesan esa organización. En función de la jerarquía, que distingue a unas voluntarias de otras, se desprende una forma de concebir, vincularse y apropiarse de las cosas que entran y salen de la institución. El segundo capítulo avanza sobre la creación reciente de que ha sido objeto la categoría “voluntaria” en la parroquia San Alonso. ¿Cómo comenzaron las voluntarias a cultivar la virtud de la caridad?, ¿qué destrezas les demandó este cultivo especializado?, ¿qué tipo de saberes supone entregarse al servicio caritativo? El tercer capítulo describe los sentidos que cifra la categoría beneficiario. Hacerse de un grupo de pertenencia, una familia, por medio del cual participar de la dádiva católica, y también de la estatal, constituye la primera tarea que encara un potencial beneficiario. Aquí muestro cómo es construido ese grupo de filiación. El último capítulo trata sobre “la visita”. Actividad eminentemente simbólica, onerosa, llena de consideraciones personales, rituales, expresiones de respeto y distribución y disputas por el honor; la visita demanda a sus protagonistas un detallado ceremonial. Las actividades, las emociones comprometidas en este encuentro, las posiciones jerárquicamente ocupadas, las categorizaciones en juego, constituyen algunos de los tópicos de este apartado.

En las conclusiones intento dar cuenta de que la caridad y la asistencia social, suponen un conjunto de relaciones jerárquicas. Restituir el contexto social e histórico en el cual operan esas categorías permite comprender las luchas que libran los agentes por asignarle un significado legítimo a esas nociones.

Capítulo 1: Principios de distinción: voluntarias, chicas y directoras

Me dirijo a “El Rinconcito” o “La casita” de Caritas de la parroquia San Alonso por las veredas del barrio Los Ciruelos, admirando el afán con el cual los vecinos del lugar mejoran la apariencia de sus viviendas. Pintan y adornan los frentes de sus casas, estilo chalet americano: dos ventanales en el frente, las paredes cubiertas por piedra laja o ladrillo a la vista, una puerta de entrada de madera en el medio de las aberturas y el techo a dos aguas, coloreado por la típica teja marrón de Mar del Plata. Sin importar cuán modesta pudiera ser la vivienda, siempre la bordean algunos metros de césped y unas cuantas flores cuidadosamente dispuestas. Al costado de la puerta principal, a un metro y medio de altura, algunos incrustan en la pared un diminuto altar de 50 por 30 cm. (y unos quince de profundidad). Allí los vecinos y ocasionales caminantes pueden apreciar la devoción católica de la familia. Los altares contienen, entre flores de plástico, a la virgen Nuestra Señora del Valle, al Sagrado Corazón de Jesús o la imagen de Nuestra Señora de Luján. A las cuatro de la tarde, el sol se está poniendo por el oeste y la gente matea adentro de sus casas, curioseando hacia fuera entre las cortinas.

Hace una semana empecé mi trabajo de campo en Caritas y Susana, la directora de la organización en la parroquia San Alonso, me invitó a “armar las bolsas de alimento” un miércoles por la tarde. Susana es una mujer de apellido italiano, que suele caminar con el aire de seguridad que le comunican el balanceo acompasado de su cuerpo y el ritmo de sus brazos, que nadan en el espacio que la bordea. “Esta semana llegó el ASOMA¹ y Diocesana entregó los alimentos del PAU², así que el jueves hay entrega”, me explicó. Esto signi-

1 ASOMA, Asistencia Social para Mayores, es un programa alimentario estatal que llegó a Mar del Plata en 1993 y desde entonces las voluntarias entregan las cajas con productos alimenticios a sus beneficiarios, convocándolos a las distintas parroquias. El programa depende del Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente de la Nación. Desde el año 2001 el ASOMA fue reemplazado por otro llamado “Unidos”, que también consiste en la entrega de “módulos alimentarios”, sin embargo beneficiarios y voluntarias siguen llamándolo ASOMA.

2 El Programa Alimentario Único (PAU) es un programa generado por fondos estatales provenientes de la Secretaría de Calidad de Vida de la municipalidad del Partido de General Pueyrredón, el Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano de la Provincia de Buenos Aires, y con recursos económicos de Caritas Diocesana. Sus beneficiarios son nueve mil per-

fica, entre otras cosas, que habrá comida en abundancia, la que será entregada en bolsas a sus beneficiarios. Dicho de otro modo, mañana jueves será día de entrega de la bolsa en Caritas San Alonso y cientos de personas vendrán por la suya. “¿Nos querés ayudar?”, me propuso la directora. Y yo fui a ayudar, a armar bolsas de alimentos.

Caritas San Alonso cuenta con un lugar independiente del de la parroquia. Desde principios de los ‘90 las voluntarias sintieron la necesidad de tener “un lugar propio”. Por eso dejaron el pequeño cuarto que ocupaban en el espacio parroquial. Primero alquilaron un salón comercial en las proximidades, pero tiempo después el grupo de mujeres edificó su lugar autónomo, a unas siete cuadras de la parroquia, sobre un terreno cedido a la comunidad católica por una feligresa agradecida.

Cuando llegué al lugar había ruido adentro. Diez mujeres, la mayoría de las cuales desconocía, estaban en el salón y charlaban animadas en medio de las cajas con zapatos gastados y polvorientos, percheros con abrigos y camperas usadas, mesas con remeras y pulóveres doblados formando pilas unos sobre otros, y unas veinte cajas cerradas con mercadería comestible. A la izquierda, abarcando parte de la pared, había 80 cajas del Plan Unidos que el día anterior habíamos descargado de un camión Ignacia, Susana, Julieta, Romina, Cecilia, Carolina y yo. Al entrar, todas se volvieron hacia mí y Susana —con unas hojas y una birome en la mano— formando una sonrisa en su cara, abrió los brazos y, como si mi llegada fuera una grata sorpresa, me dijo: “¡Lauri!”. Las demás testimoniaron ese abrazo que me envolvía y escucharon la presentación que hizo de mí la directora:

“Aquí tienen a mi nueva colaboradora! —Luego, dirigiéndose a mí en voz alta agregó—: Tengo dos celosas en Caritas. Son así... no puedo hacer nada!”.

Ella siguió el relato diciendo que Cecilia, una de las chicas, que no estaba presente, había dicho que había llegado una persona nueva y que iba a encargarse de todo de ahora en más, que era la mano derecha de Susana. Este comentario había llegado a Daniela, una de las voluntarias, y ésta le había preguntado, algo dolida, que quién era la nueva encargada de todo, “su mano derecha”, y que por qué ella se enteraba última de estos cambios. A lo que Susana le replicó:

sonas. Los fondos estatales son derivados por medio de cheques a la organización diocesana. Allí su titular realiza una compra general de alimentos en los supermercados locales. Los alimentos son concentrados en galpones donde las voluntarias de diferentes parroquias retiran la cuota alimentaria mensual correspondiente a su lista de beneficiarios. Los servicios sociales estatales, municipales y provinciales, también retiran de los galpones de Caritas Diocesana la cuota de alimentos que les corresponde distribuir entre sus beneficiarios.

—¿Sabés quién es la nueva voluntaria?: Laura Zapata, la de la revista comunitaria...

Continuó el relato señalando que yo había hablado con el Padre Pedro, párroco de San Alonso, para empezar a hacer mi trabajo de tesis y que le había recordado a Daniela que me había visto varias veces. “¡Son tremendas!” —sonrió Susana y así terminó por darme la palabra para que explicara a nuestra audiencia qué hacía allí.

Luego Susana comentó:

“—Lo que pasa es que Cecilia dijo lo que quiso; como dice que nadie la quiere, anda hablando...”

La amenazante aparición de “la nueva” había motivado la reacción de diversos miembros que componen Caritas: Cecilia, una de las *chicas*, Daniela, una de las *voluntarias*. La propia *directora* se veía obligada a explicar públicamente mi presencia a las mujeres que iban a armar las bolsas ese día.

Para estas últimas mujeres, Susana y yo aparecíamos como dos conocidas, unidas por un lazo de simpatía y confianza personal. Ésa era una parte importante de mi presentación en el campo y un modo de responder a la inquietud que podían albergar las presentes sobre mí. Daniela, ausente ese día, recibió las informaciones y aclaraciones que le dio la directora, en tanto que Cecilia tenía por respuesta una forma de calificación negativa: era una *alcahueta* que andaba hablando.

Mientras me desempeñaba como periodista de la revista comunitaria, cuando conocí y entrevisté a parte de estas mujeres, ellas se autodenominaban voluntarias. Unas pegadas a las otras, algunas abrazándose, en el frente de su edificio, posaron para la foto que acompañaría la nota periodística. La publicación mostraba un grupo solidario y homogéneo que relataba sus virtudes y sus sacrificios a favor de los necesitados. Ahora que tomaba contacto cotidiano con sus actividades y problemas, desde mi lugar de “la nueva”, aquellas mujeres evidenciaban una forma de ordenamiento que contradecía el principio de igualdad en que basaban su pertenencia al voluntariado. Había voluntarias, cierto, y yo había sido designada con esa categoría, pero, entre ellas, la directora se destacaba jerárquicamente. Todas eran voluntarias, sin embargo, las chicas eran una clase diferente de voluntaria.

Según me explicaron las mujeres, sólo Susana es Directora. Además de ser una mujer valorada como trabajadora, generosa y abierta, es la “persona de los papeles y las reuniones”. “Voluntarias” son todas las mujeres que se consideran miembros de Caritas y así se autodenominan y son reconocidas por sacerdotes, feligreses y las asistentes sociales de los programas de asistencia estatal (municipal, provincial y nacional). Se trata de grupos de mujeres que

enfatan su igualdad y cohesión cultural y religiosa según el precepto de que ayudan a sus semejantes con caridad, es decir “sin esperar nada a cambio”. “Chicas”, como categoría relacional, aparece sólo una vez que uno entra en la vida cotidiana de la organización. Las chicas son las voluntarias “asistidas, gente que se quedó cuando se terminaron los programas Trabajar”, un programa estatal de empleo subsidiado que coordinó Susana en San Alonso, o que reciben una bolsa de alimento. Las chicas son mujeres asistidas y necesitadas que, a la vez, colaboran con Caritas “como si” fuesen voluntarias, ordenando ropa y limpiando.

La igualdad y la creación de jerarquías

Director/a es un cargo jerárquico que alude a un “funcionario especializado”, agente social experto en la administración basada en la lógica burocrática. Este sentido de la categoría es cifrado en la definición que de la directora hacen las voluntarias: es la persona de los papeles y las reuniones. La despersonalización del cargo, su sujeción a reglas abstractas y objetivas son los rasgos propios del orden burocrático. En organizaciones jurídicamente constituidas, director/a alude a quien es designado por sus superiores como responsable de una esfera de acción determinada. Esta designación se basa en la valoración positiva de los saberes ostentados, en un título determinado, por la persona que aspira al cargo de director/a. Mientras se halla subordinado a sus superiores, el funcionario especializado se sobrepone como autoridad a un conjunto de agentes de menor jerarquía. La economía y el estado moderno suponen lógicas donde los/as directores/as encuentran su lugar significativo³.

A diferencia de lo que pudiera ser una organización burocrática, las mujeres en Caritas presumen y defienden un principio que actúan con verdadera convicción: entre las voluntarias no hay diferencias, son todas iguales entre sí. Las diferencias que puedan advertirse son activadas con discreción y la mayoría de las veces no con discursos abiertos, sino actitudes poco perceptibles al ojo extraño. La única jerarquía aceptada y apreciada entre estas mujeres es la del sacerdote, una persona que por su condición de género, por su larga formación institucional en seminarios y/o congregaciones, y por su consagración a la vida religiosa, es el administrador de los bienes sagrados y los rituales de la Iglesia, entre ellos la “eucaristía”⁴. Hacer gala de cargos, títulos o status no es bien visto por las voluntarias. Las posiciones de responsabilidad y autoridad son minimizadas en su valor o ridiculizadas con ironía.

3 Sigo aquí las ideas de Max Weber (1944) al respecto.

4 La Eucaristía consiste en la bendición y partición entre la comunidad católica del pan y del vino, sustancia sólida y líquida que representan el cuerpo y la sangre de Cristo. La eucaristía forma parte del principal ritual cristiano, la misa. Sólo un sacerdote varón, formado e investido de autoridad por la jerarquía religiosa, puede officiar el ritual eucarístico.

Sin embargo, las tareas de la directora o de la encargada son detalladamente descriptas y sus obligaciones y deberes están perfectamente delimitados.

Era Susana, la directora, la persona indicada para ordenar las formas de categorización entre las voluntarias y las chicas que parecían amenazadas con mi designación como su “mano derecha”. Ser la mano derecha de la directora, entre las mujeres que se consideran iguales entre sí, resulta una distinción que en lugar de honrar violenta los principios de este grupo. Al describirme su papel en Caritas, Susana también me advertía:

“Yo soy de las reuniones, no sé, soy a la que le dan un poco más de bolilla, la que dice las ideas, que las elaboramos. [sonriendo] Ellas dicen la mandamás, la dueña de casa. Pero, [ahora, seria] todos somos los que manejamos ahí.”

En relación a las mujeres de San Alonso, Susana niega toda relación de jerarquía. Todos la llaman por su nombre de pila y no por su título. Liderar a las voluntarias no supondría imponerse a ellas como autoridad, sino construir relaciones basadas en la confianza y la lealtad mutuas, cimentadas a lo largo del tiempo por favores prestados y obligaciones recíprocamente debidas⁵. No obstante, estamos frente a una autoridad en materia de caridad: una mandamás, una dueña de casa. Es una gran persona que “da sin mirar a quién”, según voluntarias y beneficiarios. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la consideración positiva de la directora se encuentra sujeta a su capacidad de equilibrar las dos demandas contradictorias que definen su papel: “ser una más del grupo” y ser la persona “de los papeles y las reuniones”, la de las “ideas”. Si no sabe dosificar la cuota aceptada de jerarquía con la demanda de igualdad, corre el riesgo de perder el reconocimiento de sus adeptas y ser removida de su cargo.

Susana, una mujer de cincuenta años nacida en Mar del Plata, estudió en una escuela católica tradicional de la ciudad. Su esposo es empleado municipal donde realiza tareas como operario, sus dos hijas están terminando sus carreras terciarias y universitarias. Su especialidad es la fotografía y además cose en su casa para fábricas de ropa local. Asiste a misa regularmente y desde fines de la década del ochenta, junto a un grupo de feligresas de la capilla San Gregorio, reúne alimentos entre los comerciantes del barrio y los entrega a las familias necesitadas. Susana enmarca estas acciones en la virtud cristiana que cultiva en su persona: la caridad. Interponiendo una categoría que describe

5 Susana, por ejemplo, considera que el grupo de voluntarias se habría formado cuando sus hijos, que ahora promedian los 25 años, iban al Jardín de Infantes o tomaban la catequesis en la capilla, hace unos veinte años. Aunque es dudoso que en ese entonces las mujeres se autodenominaran voluntarias, su memoria presente sobre hechos ocurridos en el pasado produce este trayecto ligado a su ciclo doméstico. Desde entonces, estas mujeres habrían establecido relaciones de ayuda mutua y para ayudar a los demás.

más que una adhesión religiosa una actividad política, Susana dice que desde los doce años ha *militado* [participado] en Acción Católica, un grupo de fieles orientados a la lectura de los Evangelios, libros sagrados del cristianismo, y a su reinterpretación práctica. Esa reinterpretación pretende ser sintetizada por estos fieles en las acciones sociales de tono católico que deberían, idealmente, conducir en la sociedad. La biografía de Susana, comprometida moralmente con la comunidad⁶ local, la habría tornado en una especialista para la conducción de grupos católicos; su trayectoria encontraría respaldo y reconocimiento en miembros de otras comunidades de la ciudad.

En los relatos biográficos de Susana, además de la comunidad, son su padre y, especialmente, su madre, las personas que fundamentan un conjunto de virtudes y de saberes ligados a su persona. La enunciación de estos atributos de la directora fundamenta sus títulos y cargos:

“Esta vocación la aprendí en mi casa, uno no puede dar lo que no aprendió. En Acción Católica aprendí estos valores. Mis padres siempre están presentes en las acciones solidarias [...] Ellos visitaban familias, atendían a vecinos enfermos, siempre preocupados por los otros.”

No se trata entonces de un individuo que cultiva una virtud o que asume un status circunscripto a una tarea y saber objetivo; la directora representa, en sus acciones generosas, a grupos sociales que se materializan en su persona⁷: una comunidad católica y una unidad social de origen basada en el parentesco, su familia. Representa además un saber práctico depositado en ellas en la forma de herencia: las voluntarias saben ayudar (dar), y lo hacen con desinterés y solidaridad.

El mayor prestigio de Susana reside en: los 700 socios⁸ de Caritas; su grupo de 30⁹ voluntarias; la unidad, igualdad y generosidad de este grupo; más de 200 familias a las que ayuda en el barrio. Estos elementos constituyen

6 Comunidad es una palabra nativa que alude a una corporación moral con la cual los fieles católicos se representan como una totalidad homogénea y así se comunican entre ellos y se identifican hacia fuera del grupo de feligreses. En este trabajo no asumo su existencia empírica, en cambio, le reconozco significación desde el punto de vista de las mujeres católicas, los profesionales, los sacerdotes y los beneficiarios que atraviesan el universo de Caritas.

7 “Individuo” designa una categoría liberal, particular e histórica, que remite a la noción de persona recortada de sus pertenencias, compromisos y relaciones sociales. En cambio, cuando uso la palabra “persona” lo hago para exaltar la pertenencia social y legal y las imputaciones morales y los papeles que son constitutivos de la existencia social de los agentes. Esta distinción conceptual pertenece a Marcel Mauss (1979b).

8 Socios que, como tales, donan a Caritas una cantidad de dinero cada 30 días. Según Julieta, la tesorera, dan un peso por mes, otros 10, incluso algunos suelen dar 20 pesos.

9 Este número es relativo pues las fotos oficiales o un día corriente en Caritas no suele reunir a más de 12 personas. El grupo de voluntarias casi nunca se reúne en su totalidad.

la base de legitimidad de su título de directora, vivido como un rango honorífico y una forma de reconocimiento social que consagra tanto las virtudes y saberes adheridos a su persona como las relaciones sociales que es capaz de articular con las instancias estatales y con la comunidad.

Este reconocimiento de que son objeto las directoras no tiene su principal escenario entre las voluntarias, donde no hay lugar para títulos, sino en las reuniones a las que asiste en su condición de “autoridad”. Ir a esas reuniones es su tarea. A veces son reuniones exclusivas, como cuando directoras y sacerdotes discuten la organización de la “Colecta Anual de Caritas”¹⁰. A otras reuniones pueden ir acompañadas por una o dos voluntarias, por ejemplo, cuando se reúnen con las asistentes sociales de los programas estatales que Caritas administra. En estas reuniones directoras y licenciadas evalúan los programas, comparan los listados de beneficiarios, discuten criterios de inclusión y exclusión de beneficiarios y los modos de trato con esos grupos. En estas oportunidades, su organización, sus comunidades, sus virtudes se tornan en recursos que sostienen sus títulos honoríficos y las jerarquías concomitantes.

En suma, la categoría directora opera plenamente cuando estas mujeres se reúnen con las asistentes sociales y técnicos del estado y con sus superiores espirituales, los sacerdotes. Bajo esta categoría las voluntarias asumen, en un lenguaje inteligible para estos profesionales y autoridades, los derechos y reivindicaciones asociados a sus rangos representativos. Esas distinciones no preexisten a su participación dentro de los programas estatales y a su asistencia a las reuniones que esos programas demandan. Tampoco preexisten a su vinculación con las jerarquías eclesiales de Caritas. Directora, por lo tanto, supone la asunción de un esquema de autoridad hacia el interior del voluntariado que replica el esquema de rangos propio de la esfera burocrática del estado y de la Iglesia Católica. Por eso, directora no es una categoría de relación que defina un universo predominante de interacción entre las voluntarias. Su uso entre las personas que se dedican a “los papeles y las reuniones” supone poner en funcionamiento una forma de concebir las jerarquías propias del estado y de la Iglesia, y su intento por constituir una representación que haga aprehensible e incorpore aquella estructura al interior del grupo de mujeres. La aprehensión de este esquema permite la institución de un orden estructurado de responsabilidades y jerarquías imprescindible para el flujo de recursos estatales y pautas eclesiales.

Por medio de estas nociones, las que se llaman directoras se hacen de los fundamentos necesarios para participar de un delicado campo, constituido entre otros por agentes estatales y agentes eclesiales y laicos de la Iglesia Cató-

10 La Colecta Anual de Caritas es una iniciativa que implementó la Iglesia Católica en la década de los '70, a través de la cual en todas las parroquias y capillas del país los sacerdotes conminan a los fieles a donar dinero a favor de los necesitados.

lica. En este campo se juega la administración de programas de asistencia estatal y, en consecuencia, la capacidad de intervenir en la definición de los grupos sociales posibles de ser asistidos por medio de recursos estatales. Universo social que en la Argentina reclama para sí, desde mediados de la década del cuarenta, de manera exclusiva y con relativo éxito¹¹, el Estado argentino¹² y un grupo de funcionarios especializados que crecieron con él, las asistentes sociales.

Dentro de este espacio de juego circulan saberes, técnicas, formas legales y administrativas (papeles, reglamentos, planillas, expedientes, firmas, sellos), formas de jerarquía y autoridad (títulos que ameritan fórmulas de cortesía y expresiones de respeto), cuerpos de ideas basadas en la forma que debe asumir la ayuda social y el flujo de cosas o bienes materiales (comida, dinero) que objetiva esa ayuda. Una vez admitidas en este campo, las directoras accedan a cajas de mercadería¹³, créditos estatales¹⁴ y programas de empleo subsidiado¹⁵. Del control y acceso privilegiado a estos bienes se desprenden elementos prestigiosos y prestigiantes para las voluntarias: formas de reconocimiento, de honra, de prestigio, de poder. Estos bienes son denominados ayuda, asistencia o promoción, y sus valores oscilan entre la profesionalidad, la generosidad y el desinterés asociados a la condición de género que predomina en los agentes legitimados para administrarlos. Se trata de un juego cuya regla de oro es la eliminación (al menos aparente) del interés individual; que precisa de agentes sociales orientados a los valores que lo constituyen, a la clase de recompensas que distribuye: reconocimiento y formas de autoridad.

Este campo también está constituido por los funcionarios especializados del estado, las asistentes sociales, profesionales expertos en la atención de “problemas sociales”. A diferencia de las voluntarias, su identidad no se estructura en base a un conjunto de emociones o virtudes, sino, justamente, en

11 Esta reivindicación no estuvo ajena a abiertos enfrentamientos entre diversos sectores en Argentina. Recalde (1991) destaca las luchas que por la estatización de la asistencia pública entabló en el país, en las tres primeras décadas del siglo XX, un grupo de médicos “higienistas” y legisladores socialistas. Esa lucha consistía en extraer la administración de hospitales y hospicios de las manos de la Sociedad de Beneficencia y de Congregaciones Religiosas. Sólo con la llegada del peronismo al poder, en 1948 la “honorable” Sociedad de Beneficencia fue estatizada y su actividad reemplazada por la ayuda peronista de la Fundación “Eva Perón” (Ferioli, 1990).

12 Reivindicación que en Argentina coincide con el desarrollo de la modernización económica y el establecimiento de una estructura de bienestar social ligado al Gobierno Peronista, entre 1946 y 1955 (Torrado, 1992; Passanante, 1987).

13 El PAU, el ASOMA.

14 Que corresponden al Programa de Desarrollo Local (PRODEL) que distribuye créditos, entre las familias necesitadas, para la reparación de viviendas.

15 El Programa “Trabajar” y otros en los cuales las mujeres necesitadas, bajo el atento control de Susana, se dedicaban a fabricar ropa o a reparar las prendas usadas donadas a Caritas.

su opuesto: un cuerpo de saberes objetivos sintetizados en títulos universitarios o terciarios, y en empleos estatales, remunerados. Los diplomas y funciones laborales ligadas a los programas de asistencia estatal fundamentan su posición en el tratamiento de los “problemas sociales”¹⁶. Las voluntarias, con ironía y respeto, las/las llaman las/los licenciadas/os¹⁷. Ironía, pues en cuestiones de ayuda a los necesitados, según me explicó Daniela, “más aprende uno haciendo, viendo las cosas todos los días” que asistiendo a cursos en los que “aprendimos algunas cosas... pero si me decís qué me quedó, te digo que nada”. Respeto, pues, las licenciadas con sus ropas más finas que las de las voluntarias, las carpetas, agendas y planillas que portan, los sellos profesionales con los que acompañan sus firmas, su vocabulario densamente poblado de palabras y conceptos, desconocidos para las mujeres, despiertan su admiración. Esos atributos de las licenciadas las hacen depositarias de un tipo de saber diferente y un tipo de autoridad ligada a la esfera del estado, que las voluntarias reconocen y del que se esfuerzan por distinguir. A la vez, las voluntarias no son especialistas, son personas virtuosas y, por eso, se consideran más fiel y directamente entregadas a la ayuda y a los necesitados.

Tropecé con la fuerza de esta oposición constitutiva de la identidad de voluntarias y licenciadas durante una reunión a la que asistí junto a Susana. A ese encuentro concurren tres directoras de Caritas, dos “manzaneras” –“referentes” del Programa Alimentario Vida que depende del gobierno de la Provincia de Buenos Aires–, y dos asistentes sociales. En la reunión íbamos a evaluar el funcionamiento del PAU y del Plan Vida, y a los beneficiarios que participaban de uno y otro. Una de las licenciadas del Plan Vida se dirigía a las voluntarias, categoría a la cual yo me incorporaba, dando información y corrigiendo su forma de completar planillas y su manera de “tratar con los beneficiarios del PAU”. Todos guardaban silencio y escuchaban atentos sus instrucciones. Traté varias veces de pedirle aclaraciones sobre las normativas, pero la mujer consideraba que lo suyo era de suma importancia como para dejarme hablar. Mi título de licenciada, equivalente al suyo, mi situación de investigadora, no plenamente nativa, y mi condición de voluntaria, operaron para que las maneras de la licenciada se tornaran una “falta de respeto” a las investiduras que yo creía portar: por eso experimenté aquella situación como

16 Landim (1993) y Pantaleón (1999) destacan la tensión entre “profesión-trabajo” y “militancia-política” que modela la identidad de este cuerpo de agentes del estado. Diéguez, *et al.* (1997) destacan, por su parte, los esfuerzos de estos “profesionales” durante los últimos cincuenta años por desprenderse de los contenidos “católicos” y “aristocráticos” del “servicio social” con el fin de constituirse en un campo de saber y actuación autónomo y secularizado.

17 Licenciados/as es la palabra con la cual las voluntarias aluden a las personas que ostentan un título universitario en: Trabajo Social (llamados/as asistentes sociales), Psicología, Sociología o Antropología. En general, aunque no siempre, las licenciadas están asociadas a oficinas estatales de asistencia estatal.

ofensiva hacia mí y hacia quienes creí mis pares, las voluntarias. En mis notas de campo escribí estas observaciones:

“Entonces digo que quisiera que las asistentes sociales fueran más democráticas y que escucharan a las personas que estamos en la reunión. Me dirijo a todos primero y luego miro a Valeria. Le digo: ‘A vos me refiero. Porque mientras hablé, intenté exponerte cosas y estuviste tapándome todo el tiempo. Te lo digo como voluntaria, como investigadora y cientista social, que respetes a las personas que hablan y las escuches’. [...] Valeria dijo algo así como ‘que llevaba varios años trabajando con gente en los barrios, que es la primera vez que alguien la cuestiona, que nunca tuvo ningún problema con nadie [...] que allí las cosas se decían con mayor delicadeza, menos ofensiva. [...] Que como tengo esos títulos que me respaldan quizás desconozca cómo vienen funcionando los programas y que me faltaba tiempo para integrarme y que debiera esperar un tiempo para criticar’ [...] Sigue: ‘que ya que hablo por los voluntarios quiere escuchar la opinión de ellos. Porque yo me arrogo su representatividad y hablo por todos’. Y agrega: ‘Díganme ustedes si han notado en mí esa actitud’ [...] Yo interrumpo su plebiscito [...] y le respondo que en todo caso no me arrogo la representatividad de los presentes sino que hablo como Laura Zapata, voluntaria de Caritas, vecina del barrio y de la parroquia. Ella insiste en que soy nueva en el lugar [...] y que cuando conozca cómo funciona voy a poder hablar. Que ellas llevan varios meses funcionando y que yo llevo apenas dos meses [...] Yo la interrumpo, nuevamente, porque la bronca me supera y le digo [...] que no llevo dos meses en esa comunidad, que llevo cuatro años haciendo una revista barrial todos los meses y que todos los meses me tomo el trabajo de escuchar a la gente. Ella me responde que el Consejo Alimentario Local se hace de a poco estableciendo vínculos y que yo no ayudo en eso. Que es un proceso de conocimiento mutuo y que ellos llevan tiempo en eso.”

Las voluntarias están allí para integrarse a los programas estatales; esa integración supone tiempo en el cual esas mujeres se conocen y establecen vínculos entre ellas. Según las observaciones que en este incidente me hacía la licenciada, este proceso es construido, sobre todo, por medio de la cortesía y expresiones de respeto que le deben las voluntarias a los rangos de las asistentes sociales. Yo, como nueva, no podía exigirles respeto; mis maneras debían ser delicadas, sin exabruptos ofensivos a su investidura. Mis rangos de cientista social e investigadora y mis maneras ofensivas hacia las licenciadas me hacían nueva, ajena a ese campo, me faltaba tiempo para entender de qué se trataban aquellos encuentros. En cambio, la asistente social llevaba años, mucho tiempo, trabajando en los barrios; una nueva no iba a enseñarle ma-

neras correctas de trato¹⁸. Susana y las otras voluntarias presentes corroboraron la sentencia de la licenciada: nadie expresó molestia por las, a mi juicio, maneras antidemocráticas e irrespetuosas de esa mujer. Las licenciadas tienen lo suyo para enseñarle a las mujeres y éstas, aunque tengan sus títulos de directoras, están en esas reuniones para aprender maneras (el respeto y la delicadeza), además de procedimientos burocráticos, para entablar una relación de confianza y conocimiento mutuo. Ahí estaban dos cuerpos de agentes sociales, las licenciadas y las voluntarias, disputando un campo de acción dentro de esa sensible esfera de bienes, los programas de asistencia social.

Para las licenciadas lo que las voluntarias hacen con los pobres es apenas “asistencialismo”. Lo único que saben es “darle y darle a la gente pobre, nunca enseñarles a hacer cosas, a ganarse los alimentos por ellos mismos o a saber sus derechos. Así siempre van a ser pobres y depender de su ayuda”, como me explicaba una estudiante universitaria de Trabajo Social. En cambio, los profesionales de lo social se proponen metas más amplias: “promover”, entre los pobres, formas de desarrollo o progreso que transforme sus hábitos y su mentalidad y, con ello, su lugar en la sociedad¹⁹. Es aquí donde la disciplina Trabajo Social se reconoce no sólo como una técnica al servicio del estado, sino como un proyecto que pretende “transformar” la sociedad, y en ella, especialmente a su costado más bárbaro, atrasado o subdesarrollado: los pobres. Las voluntarias son apenas “personas voluntariosas”, “gente de buenos sentimientos” pero incapaces de desarrollar un cuerpo de saberes abarcadores, basados en la idea de la promoción, como el de su disciplina. Mientras que el asistencialismo generaría dependencia que coartaría la libertad y la igualdad de las personas, la promoción estimula su desarrollo y progreso, haciendo especial hincapié en la noción de persona frecuentemente entendida como la de individuo liberal.

Decir que su trabajo es una forma de asistencialismo, ofende y degrada a las voluntarias. Según me explicaba Daniela, promover o asistir no depende sólo de su buena voluntad, sino de los rasgos culturales que exhiben los necesitados:

18 Para Pitt-Rivers en una situación desigual “el inferior no tiene derecho a poseer orgullo. Si lo tiene, no es orgullo, sino soberbia” (1971:186). Más adelante agrega que la obediencia tiene su contrapartida entre los hombres de la Sierra española: “el que, por amor del principio de autoridad, considerado como socialmente bueno, se subordina a la persona de prestigio [...] participa de la hombría [valor de prestigio] de su jefe, y en modo alguno puede sentirse humillado” (*ibid.*:186-187). En nuestro caso el valor de prestigio de quien se asume como jefe, la asistente social, consiste en el tiempo que lleva trabajando en los barrios y en su papel al frente de la coordinación de los programas estatales donde las voluntarias operan, según la asistente, como aprendices.

19 El análisis interpretativo que realizo aquí se basa en las opiniones y comentarios que me hicieron las asistentes sociales y varios estudiantes universitarios de Trabajo Social. Además, está basado en los conceptos de Norberto Alayón (1980) y Susana Passanante (1987) en materia de teoría e historia de la disciplina Trabajo Social en la Argentina.

“Tenés que diferenciar entre el que es vago por naturaleza y el que realmente necesita. Entonces ahí sí hay que hacer promoción.”

Las categorías asistencialismo y promoción designan dos formas enfrentadas en la Argentina de concebir y organizar la “asistencia social”²⁰. Este enfrentamiento tiene como fondo, por un lado, la profesionalización del servicio social y su institucionalización dentro de la estructura burocrática del naciente “estado benefactor”, impulsado por J. D. Perón en la década del cuarenta²¹; por el otro, tiene como hito significativo el cierre de la Sociedad de Beneficencia en la misma época y la deslegitimación de la caridad como modo de ayuda social de las clases altas hacia los pobres²².

Asistencia y promoción son dos formas constitutivas del Estado de Bienestar que se desarrollaron de manera intensiva y extensiva desde la década del ‘40. La estatización de los problemas sociales ligados a la pobreza produjo además una serie de intelectuales que idearon diversos instrumentos conceptuales con los cuales interpretar y problematizar el desarrollo de este esquema estatal dedicado a la asistencia social. Se trata de sociólogos, historiadores y politólogos que, con diversos grados, toman por objeto de reflexión de su disciplina los problemas producidos por la lógica de funcionamiento del Estado en materia de asistencia social.

Siguiendo parte de la literatura producida por este grupo de intelectuales, se desprende que promediando los ‘70 la estructura política de redistribución de las riquezas por medio de la acción del Estado tuvo serias dificultades para sostener su legitimidad. En lugar de tornarse, como en Alemania e Inglaterra, en piedra angular de la modernización social, económica y política, la organización del bienestar en la Argentina, por medio de la asistencia, devino en

20 Ver un tratamiento disciplinar sobre estas opciones, que se pretenden mutuamente excluyentes, en Alayón (1989).

21 El Estado institucionalizó a través de la reforma de la Constitución, en 1949, nuevas reivindicaciones en materia social. Produjo un cuerpo jurídico sin precedentes en materia de legislación laboral y previsión social. Concentró y unificó en su esfera burocrática las entidades ocupadas de la “Asistencia Pública”, “Administración Sanitaria”, “Departamento Nacional de Higiene”, y las instituciones de asistencia de la disuelta Sociedad de Beneficencia de la Ciudad de Buenos Aires. De este modo el Estado creó la Dirección Nacional de Asistencia Social, encuadrada dentro del Ministerio de Trabajo y Previsión y la Secretaría de Salud Pública (Passanante, 1987:125-135).

22 En ese contexto histórico la Fundación “Eva Perón” intentó resignificar la ayuda social, oponiéndola a “la beneficencia o la caridad de los ricos”. Según la Presidenta de la Fundación, Eva Perón, la ayuda no era una dádiva; era estrictamente justicia. La asistencia social estaba destinada no a los “beneficiarios”, “pobres”, “necesitados” o “indigentes”, sino al “pueblo”, categoría nacional de interpelación política (Perón, 1951). Operando sobre este poderoso campo, Evita, la esposa del Presidente de la Nación, fue instituida por el Parlamento en 1952 como la “Jefa Espiritual de la Nación”.

una forma de “paternalismo estatal de base populista”²³. En esta línea argumentativa, algunos analistas se refieren con sentido negativo al “Estado de bienestar ‘a la argentina’”²⁴ y otros hacen alusión a la persistente “irracionalidad” y “deficiencia” de las políticas sociales de los estados latinoamericanos²⁵. La lógica resistente a la modernización política es percibida especialmente en ámbitos vinculados a la asistencia social. El problema recibió variadas designaciones, entre las más populares: asistencialismo y clientelismo²⁶.

La cuestión que preocupa a estos intelectuales es: por qué las ayudas estatales, prestadas por los políticos, generan en sus beneficiarios obligaciones que son pagadas especialmente por los sectores populares con votos²⁷. Esta serie de intercambios recíprocos evidencia, según los especialistas, la débil institucionalización del principio universalista del Estado-nación y la enconada persistencia de prácticas particularistas²⁸, populistas o tradicionales²⁹. Estas anomalías detectadas en el “caso argentino” fundamentaron, en parte, la necesidad de transformar la estructura del Estado en esta materia, cambios que tuvieron lugar especialmente desde fines de la década de los ‘80. Ante este nuevo influjo, un conjunto de nociones son forjadas para designar el nuevo proyecto modernizador que renomina al propio campo: en los ‘90 la literatura especializada en la cuestión social ya no se refiere a la ayuda o asistencia social; estas categorías son reemplazadas por la traducción castellana de la forma inglesa *social policy*, es decir política social³⁰.

En los noventa el campo de la política social asumió rasgos novedosos anunciando la participación de las ONGs o la sociedad civil, evidenciando

23 Esta categorización se encuentra en Passanante (1987:125,134).

24 Ver Golbert (1992:13).

25 Ver Isuani (1992:110).

26 Ver esta perspectiva en Lo Vuolo (1998:41).

27 Algunas descripciones etnográficas sobre este tópico, desde el punto de vista de sus protagonistas, en la Argentina se encuentran en: Masson (2004), Rodríguez (2001), Auyero (2001).

28 Por ejemplo Grassi (1996:92) se queja al constatar que en las instituciones de asistencia de una villa del Gran Buenos Aires “Las prácticas en las instituciones contradicen los objetivos explícitos de la ‘promoción social’” y que “La experiencia reiterada es la conversión casi sistemática de las demandas en favores clientelares y personales [...] o su frustración” (*ibid.*:95).

29 Intentado comprender esta “anomalía” cultural del “estado de bienestar ‘a la argentina’”, Lo Vuolo llega a recurrir al concepto de “anomia boba” para explicar el “comportamiento ilegal” y a la “no observancia de normas” que llevan a la violación de las leyes, al establecimiento de una “economía negra” y a la “corrupción” en la Argentina (1998:41-42).

30 En Argentina Pantaleón (1999) y Masson (2004) trabajan sobre la invención de “desarrollo” y de la “política social” o “gerencia social”. Estos autores siguen la línea de trabajos más amplios de deconstrucción de las prácticas y discursos que informan las políticas transnacionales de intervención tales como los desarrollados por Arturo Escobar (1995), que analiza las formas de concebir y construir el “Tercer Mundo”.

un aparente proceso desestatizador de los problemas ligados a la pobreza. Los nuevos actores basan sus formas de legitimación en el carácter “voluntario” y “horizontal” de su organización y en las pautas culturales – “generosidad”, “espontaneidad”, “gratuidad”, “discurso democrático” – en las que fundamentan sus acciones correspondientes³¹. Esta novedad en materia de políticas sociales cuenta con el sostén financiero e ideológico de los organismos transnacionales (BID, Banco Mundial, Cepal, FMI) que impulsan reformas estructurales en los estados latinoamericanos desde los ochenta³² y, lo que no es menos importante, financian gran parte de los estudios académicos que se producen sobre la cuestión.

En este dilatado campo de enfrentamientos simbólicos de más de cinco décadas nunca estuvieron ausentes los agentes de la Iglesia Católica. Éstos acompañaron cada una de las sinuosidades de que fue objeto este universo social, presentándose como el negativo, en materia de asistencia, promoción o política social de cuanto el Estado hacía o dejaba de hacer. Apenas derrocado el gobierno peronista, en 1956 la Iglesia Católica instituye una organización recientemente creada por el Vaticano. Caritas Internationalis surge en su versión local como Caritas Argentina. La categoría beneficencia entra en desuso en la incursión social de la Iglesia, la que recrea el significado de una vieja categoría teológica: la caridad. En los noventa, el sentido atribuido a la noción caridad es actualizado en relación con el problema moral que supone el asistencialismo y el clientelismo del Estado de Bienestar. Reinterpretando en términos morales este debate, algunos agentes de la Iglesia, sacerdotes y laicos, se juegan su incumbencia institucional en materia de política social. La caridad del voluntariado es significada como un modo católico de subsanar problemas de índole estatal, constituyendo a ese agente social y su espíritu moralmente intachable en un interlocutor, un contrincante y un colaborador válido en las labores que competen a las asistentes sociales y al fuero estatal.

En los cursos de capacitación organizados por Caritas Diocesana, las voluntarias aprenden que la caridad es un proceso de fases progresivas que culmina en una nueva civilización. En un instructivo de capacitación para voluntarias titulado *Ser y quehacer de Caritas*, la institución explica:

“Ayuda a que nadie haga lo que tiene que hacer el hermano, y que todos hagan aquello que tenga que ver con su propio protagonismo

31 Ver esta caracterización del sector en: González Bombal y Krotsch (1998), Jelín (1996), BID (1998), Thompson (1996), Cardarelli, Kessler y Rosenfeld (1996). Especialmente Lado (2000) y Cittadini, *et al.* (1997) analizan el “tejido asociativo” de las sociedades de fomento y de cooperativas y mutuales como expresión del llamado “Tercer Sector” en Mar del Plata.

32 Entre los autores que asumen, con diversos grados críticos, este paradigma y sus problemas ver: Isuani (1992), Sottoli (2000), Lumi, Golbert y Tenti Fanfani (1992), Grassi (1996), Ziccardi (2000), Lo Vuolo *et al.* (1999), Lo Vuolo, Barbeito (1998), entre otros.

FORMAS DE ACCIÓN DE LA PASTORAL CARITATIVA

ASISTENCIA *dar el pescado*

PROMOCION *enseñar a pescar*

CARIDAD TRANSFORMADORA *averiguar las causas profundas: ¿se puede pescar?, ¿están libres los ríos?, ¿quieren pescar?*

Asistencia, promoción humana, caridad transformadora son momentos de un mismo camino, hacia la liberación cristiana, la ‘civilización del amor’ (resaltado en el original).

El debate asistencialismo –que anula el protagonismo del individuo asistido y lo ata a dependencias personales– *versus* la promoción modernizadora que tiene lugar dentro de la esfera del Estado, es traducido hacia el interior de la Iglesia en los significados recreados de la caridad. Problematicando estas categorías, capacitando a las voluntarias en el análisis de las mismas, proponiendo y ejercitando alternativas, lo que el voluntariado hace es asumir como propio un problema que emerge del seno de la asistencia social estatal. Con ello resignifica, en términos religiosos y morales, las posibles consecuencias de estos problemas y las alternativas existentes frente a ellos. El amor y la solidaridad del voluntariado son la solución.

La recreación simbólica de la caridad es producida a través de la metáfora de un camino que recorren la voluntaria y su asistido. Comienza, como la beneficencia, en la unidad de significación básica: dar. Pero, a través de la promoción, ambos se encaminan hacia la transformación por medio de la enseñanza. Es el uso de este moderno lenguaje el que posibilita a la Iglesia repositionarse y disputar un lugar en el campo de la política social, equipada con nuevos y poderosos conceptos como los de promoción, enseñanza y nuevos valores, el desinterés y la solidaridad. Este lenguaje describe un mundo habitado por agentes que reclaman existencia autónoma, independiente y en abierta oposición al Estado: las ONGs o sociedad civil. Caritas se asume como una ONG y es reconocida como parte de la fuerza que vive en la sociedad civil.

Sin embargo, tanto en la práctica caritativa como en la nueva política social, los caminos cuentan con variadas bifurcaciones. Y los problemas crónicos retornan como una pesadilla a invadir el proyecto transformador/modernizador tanto de la política social como de la caridad. Así, para Susana, en las reuniones a las que asiste, todos, incluida yo misma, somos políticos, excepto ella. Es decir, las asistentes sociales, las manzaneras y los referentes barriales –representantes de asociaciones de fomento de la ciudad–, la investigadora, “usan términos políticos que nosotros no usamos” y podrían “sacar de la pobreza y de la solidaridad un beneficio para ellos”. Los términos políticos son, para Susana, maneras abiertas de enfrentamiento. Tal es el caso de mi desubicado reclamo ante la antidemocrática asistente social o la nota que

directoras y asistentes sociales elevaron al vicepresidente de Caritas Diocesana en la que señalaban:

“que la realidad de Mar del Plata, no ADMITE dilaciones. Menos en el tema alimentario. Solicitamos que se tenga en cuenta que el dinero se ha ido girando, que las decisiones sobre las compras SON UNILATERALES Y DESCONOCEN que el PAU representa a tres instituciones”. (resaltado en el original).

Aunque Susana estampó su firma en esa nota, luego se manifestó arrepentida de no haber reflexionado acerca de su contenido y, sobre todo, de sus efectos políticos. El vicepresidente de Caritas la citó a su oficina, no sin antes hablar con el párroco de San Alonso y preguntarle si Susana era parte de la comunidad, es decir, si era católica e iba a misa periódicamente. Según me relató Susana, el sacerdote estaba “enfurecido” y le decía que en vez de “hacer una nota” debió recurrir al procedimiento católico de la “corrección fraterna”. Para Susana este procedimiento consiste en “llamar al hermano que creemos equivocado a un costado y decirle lo que nos parece mal. No mandarlo al frente de todos”. Defender la honra de los miembros de su organización, expresar lealtad confidencial hacia ellos y, sobre todo, cuidar la imagen de estos miembros frente a los funcionarios del estado, considerados externos a la comunidad, es la obligación que engendra la participación en estas redes de ayuda social³³.

Según Susana, a través de los programas estatales las licenciadas y todos los otros agentes podrían “caer en la tentación” de extraer un “beneficio” de la pobreza y la solidaridad, usarlos políticamente en beneficio propio; ella, en cambio, se inhibiría moralmente, del beneficio que vive en los programas estatales, porque lo suyo es la caridad³⁴, no la política. En este contexto, caridad

33 La investigadora, integrada a estas redes de ayuda sobre la categorización de voluntaria en proceso de aprendizaje, no se encuentra ajena de este constreñimiento comunitario. Este rasgo sociológico puede ocasionar que las descripciones que contiene este libro sean leídas por el grupo estudiado como formas de deslealtad y afrontas a la honra de los miembros de la comunidad en cuestión.

34 Para Auyero (2001) esta argumentación nativa constituiría la distinción fundamental entre la acción caritativa de una voluntaria de Caritas y la “mediación política” de las “referentes” peronistas en una villa ubicada en el Gran Buenos Aires. Mientras para las referentes “la distribución de bienes y servicios es presentada como un elemento que depende de su reelección o nombramiento”, para las voluntarias de Caritas de la parroquia de la Villa –argumenta Auyero– “hay una *disociación explícita* entre los bienes distribuidos y la persona a cargo de la distribución” (*ibid.*:161, resaltado en el original). En lugar de problematizar la naturaleza de esta “disociación” y el sentido que asume en la práctica caritativa de las voluntarias, Auyero considera a esta distinción nativa como principio explicativo de la misma. Este es uno de los procedimientos por medio de los cuales los supuestos constitutivos de la identidad del voluntariado adquieren su carácter naturalizado y su poderosa fuerza legitimadora.

alude a las cualidades ligadas a la honra, la respetabilidad y la fidelidad debida por Susana a la comunidad. La idea nativa de política aparece aquí vinculada a la noción de individuo egoísta que busca en sus relaciones con otros individuos su propio beneficio. Generalmente, el beneficio propio implica la expropiación de un recurso, o un bien propiedad de otro individuo o de la comunidad. Esta acción suele ser llevada a cabo por la persona política por medio de la violencia, concebida como enfrentamientos abiertos y públicos. La política designa, pues, lo ajeno, externo, peligroso e inmoral por no hallarse bajo las constricciones locales, que amenaza la comunidad moral que regula y controla la honorabilidad y fidelidad de sus miembros³⁵.

La caridad constituye la base moral de Susana; el respeto y el recato frente al orden jerárquico que ocupan las licenciadas y los sacerdotes constituyen una forma de representación del mapa social en el cual opera.

Hacer política es una acusación que, en algunas ocasiones, Susana también dirige al vicepresidente de Caritas Diocesana. Según las voluntarias “sus contactos políticos” y su “apellido de gente de campo” (es decir apellido ilustre) le permiten al sacerdote “arreglar con el gobierno” y traer cosas para la organización. Las mujeres interpretan las prácticas del Padre José por medio del signo del arbitrio personal, el favor y el arreglo, negociación que realizaría el sacerdote con sus contactos en el gobierno. Arreglos con niveles jerárquicos a los cuales ellas no pueden acceder. Por eso, según Susana, José puede darle a ella muchos recursos o no darle nada. Una u otra opción depende de la confianza que logre establecer, en términos personales, con el sacerdote. Según me contó, en una reunión José le habría dicho a Susana:

– *No tengo gente de confianza.*
– *Pero es ilógico, ¿no tiene cinco personas? –le dije [relata Susana].*
– *No –dijo el cura–, la única persona de confianza que tengo es mi secretaria. Yo dije: ‘¡Chicas, rajemos!’”.*

Cerrado el camino de la confianza personal, la voluntaria entiende que nada tiene para hacer junto a él, y por eso es mejor “rajarse”, irse. Es en este sentido que José es reconocido por las voluntarias como el “cura gerente”, sin el carisma necesario para tornarse un “tipazo”, un “buen patrón” de la caridad en Mar del Plata³⁶. El ex director de Caritas, “el Negro”, una persona que pertenece a la comunidad de San Alonso, “sí que era caritativo”, “lo que se dice un tipazo”.

35 Sigo aquí los conceptos de Pitt-Rivers (1971) respecto de la política, la honra y el patronazgo.

36 Aquí el patronazgo, como categoría analítica, aparece como un esquema ético que modela las expectativas de comportamiento entre las personas al interior de Caritas. Sobre este aspecto del patronazgo ver Weingrod (1985), Caniello (1990), Grynspan (1990).

En este universo la principal arma de enfrentamiento es la acusación de utilizar interesadamente los programas estatales. El voluntariado es un blanco afectado por esta lógica acusatoria que, sin reparos, en algunas ocasiones empuña.

¿Servir o servirse?

El Padre José, es no sólo sacerdote—autoridad jerárquica incuestionable dentro de la estructura de una comunidad católica— sino que además es el vicepresidente de Caritas Diocesana. A él se subordinan todas las directoras parroquiales. Es un hombre de 50 años, ojos azules, rubio y entrecano, que en lugar de sotana lleva vaqueros, mocasines y pulóveres caros. Fue párroco de una comunidad periférica de la ciudad durante doce años y gestó programas sociales, financiados con subsidios estatales, dedicados a los “niños de la calle”. Luego de una enconada crítica a la forma de organizar la caridad en la diócesis³⁷, el sacerdote hizo su apuesta a resignificar la categoría y propuso:

“volver a recrear la mística del voluntariado con un fuerte sentido de servicio” y “racionalizar la gestión” de Caritas por medio de una “estructura ejecutiva departamentalizada, con objetivos y programas de acción prefijados”³⁸.

Pero la sola existencia de un proyecto racional y burocrático no fundamenta la caridad; por eso, el sacerdote evoca una propiedad que sabe fundamental de sí: su sensibilidad frente al dolor ajeno, especialmente por los niños de la calle.

Tomando posición respecto de los “males” que afectan a la política social del Estado, en Caritas José asume el proyecto de superar los vicios técnicos de la burocracia despersonalizante y los vicios personalizantes de la corrupción en el Estado argentino. Al mismo tiempo, intenta nutrir de significados virtuosos a la política, basados en el compromiso personalizante de la caridad. Esta paradoja de la caridad intenta ser zanjada por el sacerdote modelando la moral de las voluntarias. Pero su lenguaje técnico resulta extraño para las mujeres y sus maneras, despectivas y desconfiadas, desagradables. Lo llaman con cierto rencor “el cura empresario”.

37 Según Susana, en una reunión “José lo único que hizo fue hablar de la gestión anterior, y yo decía pero estamos como los políticos quejándose de las cosas anteriores, que antes se robaba en Caritas y cosas así”. A Daniela le molesta que el sacerdote “haya traído sus computadoras y sus cosas, pero a la gente en Diocesana la atienden de mala gana, hay toda una reforma. Si vos vas, ahora no hay nada. No es como antes que había de cosas... y todo de oferta”.

38 *Effatá*, 3(30), 1999:16.

Enfrentando las paradojas de la caridad cada vez que puede, el sacerdote les pregunta a las voluntarias: “En Caritas, ¿sirvo o me sirvo?”. Cuando José enuncia esta duda reflexiva las mujeres se horrorizan y murmuran iracundas su atrevimiento a poner en tela de juicio su generosidad. Las directoras recurren a sus biografías, comunidades y parientes para corroborar su solidez moral. José, en cambio, procura despersonalizar la acción caritativa, separar el servicio de las personas que lo prestan, someter la caridad a la prueba de la fe y a la razón del cálculo. El sacerdote suele decirles a las voluntarias:

“En nuestro Caritas insistimos en la búsqueda de eficacia, en la planificación. No hay que temerle a la eficacia con el servicio gratuito de la caridad. No tenemos que crear nuevas dependencias, nuevas opresiones. El trato debe ser cariñoso, ponerse en el lugar del otro. [...] Cuánto dolor se trae a nuestras Caritas. Y las dependencias que se crean cuando les decimos: ‘Hoy no hay, venga mañana, a usted ya le dimos’. Cuando la gente viene a nuestras Caritas falta ese encuentro personal con el pobre [...] El servicio está dado en función de la necesidad del otro, no en función de la propia necesidad. Sirvo, no me sirvo...”

Es esta operación simbólica la que las voluntarias experimentan como una afrenta por parte del sacerdote. De ello se desprende que la virtud que se imputan a sí mismas las voluntarias no constituye un estado moral dado; implica más bien una aspiración cuyo significado varía dependiendo de la posición que en la organización asumen los agentes. Es un objeto de disputa de la que toman parte todos los individuos que aspiran a posicionarse en relación a los programas de asistencia estatal que fluyen a través de Caritas.

En los retiros y en las reuniones del voluntariado los sacerdotes se presentan como las autoridades incólumes en materia de caridad. En estas ocasiones, éstos explican en qué actitudes, gestos y sentimientos concretos se materializa esa virtud. En las reuniones que convocan sólo a las mujeres, en cambio, unas y otras se enfrentan relatando cuánto hacen por los pobres, cuántos recursos reúnen, cuán solidaria es su comunidad, y el dolor que les despierta la miseria y la necesidad de sus vecinos. Entre las voluntarias, las asistentes sociales y los beneficiarios la riqueza retórica y emotiva comprometida en la detallada descripción de la propia caridad o necesidad es un reto para los que optan por escuchar el testimonio ajeno. El cuestionamiento de tal virtud entre voluntarias y asistentes sociales es usado como un arma de enfrentamiento que justifica la monopolización de recursos vinculados a la asistencia social.

¿Qué significa dar con desinterés y generosamente para estas mujeres?; ¿cómo encarnan prácticamente esos preceptos? Voy a explorar estas dimensiones de la caridad, dando cuenta del significado y los atributos que asumen

en Caritas las dos clases de voluntariado que existen: las chicas y las voluntarias.

Ay, chicas...

Desde el punto de vista de las voluntarias, “chicas”, en Caritas, son Cecilia, Silvia, Karina, Fernanda, Romina, Carolina, Mariana y alguna de las hijas de Soledad. “Voluntarias” son Susana, Julieta, Ignacia, Daniela, Elena, Soledad y Gabriela. Aquí me ocuparé de las relaciones que mantienen las chicas con las voluntarias y la forma y las condiciones de su pautada integración a Caritas. En la próxima sección haré una detallada descripción de las tareas que chicas y voluntarias asumen y las implicancias económicas y políticas que esas distinciones producen.

La palabra “chicas”, como la noción de voluntaria, tiene múltiples usos y significados. Muchas veces las voluntarias suelen autodenominarse “nosotras, las chicas de Caritas”, designando con ello a todo el conjunto de mujeres que componen la organización. Otras tantas veces, las chicas suelen usarla para designar a las voluntarias o para designarse a sí mismas. Las asistentes sociales en conversaciones informales designan a las voluntarias como “las chicas”. José no la emplea casi nunca, pero sí Pedro, el párroco de San Alonso. De modo que “chicas” no tiene una significación unívoca o independiente de cada situación. Pese a su ambigüedad y aparente vaguedad, me interesa aquí destacar el uso específico que hacen de esta categoría tanto las propias chicas como las voluntarias para hacer inteligible entre ellas las distinciones que las organizan.

Las chicas, según me explicaron Daniela y Susana, son gente asistida o gente que vino a pedir alimento, ropa, o que entró en algún programa estatal de empleo o de crédito que funcionaba en la organización, y que además colaboran, por propia voluntad, como si fuesen voluntarias. Las chicas, para las voluntarias, testimonian un valor positivo. En San Alonso las personas necesitadas, los beneficiarios, tienen lo propio para dar. La ayuda que aquí reciben no es asistencialista sino que promueve su dignidad, como me explicaba Daniela. Para Susana eso es bueno:

“La gente se asombra de que seamos 30 voluntarias. Porque somos abiertas: Romina, Mariana, son abuelas que reciben el Plan ASOMA y un día dijeron ‘Estoy aburrida, estoy todo el día en mi casa!’ ¿Estás aburrida? Venite para acá’, les dijimos.”

Esa apertura de las voluntarias no se traduce en horizontalidad, sino en una estructurada relación con las chicas. De esta pauta de comportamiento da cuenta la serie de aclaraciones que ameritó mi presencia en Caritas y mi

clasificación como voluntaria y mano derecha de Susana (ver *supra* en este mismo capítulo).

Daniela, la dolidá voluntaria que se manifestó molesta por la llegada de una nueva, es una feligresa de sesenta años que concurre a misa a la capilla San Gregorio. Morena, redonda, de palabras cortas y secas, me decía que “soy de las que empezamos con Susana a armar Caritas, allá en el ochenta”; “encargada³⁹ dos días por semana de la Casita”, es “desde 1993 responsable del ASOMA”. Pero, Daniela también es “una más, cualquiera podría hacer mi trabajo ahí”. Su esposo es electricista y trabaja en un taller de reparaciones. Ella al casarse dejó de trabajar para criar cuatro hijos, y hoy cuida de algunos de sus nietos.

Cecilia, una de las chicas, es una cordobesa de cincuenta años. Cuando habla prefiere recordar su pasado, nombrar a su hermano médico, a su padre católico –comerciante de un pueblo de provincia– y relatar su infancia rodeada de abundancia. Aquel pasado de prodigalidad contrasta con su actual condición. Debía ocho meses de alquiler, su esposo, ex periodista, llevaba años desocupado y darle de comer a su hijo adolescente se le había tornado un problema. Es por ese motivo que fue a Caritas a “pedir con un poco de vergüenza [...] porque yo era de colaborar y no de pedir, ¿entendés?”⁴⁰. Ella era una mujer necesitada pero con la vergüenza suficiente como para adecuarse a las reglas que ordenan su relación con las voluntarias. Este atributo moral, la vergüenza, y no el desinterés o la caridad, posibilita a una beneficiaria transformarse en una chica.

Cecilia, sin embargo, según las voluntarias y las chicas, es una indiscreta, anda hablando sobre asuntos que competen a Susana, la directora, y a Daniela, una voluntaria. Si los comentarios de Cecilia los hubieran hecho, aún con malicia, las voluntarias Julieta, Ignacia o Elena, no serían habladoras, sino intercambios cotidianos sobre sus cuestiones. Es, refiriendo el evento a la posición de chica de Cecilia, que la anécdota que abre este capítulo se torna “un quilombo”, como ella lo define. Además de poseer un volumen adecuado y evidente de vergüenza, las chicas debieran ser personas discretas, que saben medir sus palabras y sus silencios. Si no lo hacen, son unas desubicadas, pues no saben cuál es su lugar. Por eso Cecilia recibió una sanción:

39 Encargada es una actividad que supone sólo a las voluntarias. El día que Caritas abre para “la atención al público”, de martes a viernes, todo cuanto suceda dentro del edificio es responsabilidad de ella. Las encargadas dicen que tal o cual día es su “día de guardia”. Eso supone tener la llave del edificio, recepcionar las donaciones y atender los pedidos de ropa o alimentos por parte de los potenciales beneficiarios. En su día de guardia, acompañan a la encargada una o dos chicas. De éstas también se responsabiliza la encargada. Soledad, Julieta, Daniela, Elena e Ignacia son encargadas.

40 “La vergüenza es el respeto por los valores morales de la sociedad, por las reglas que rigen las relaciones sociales, por la opinión que los demás tienen de uno [...]” (Pitt-Rivers, 1971:138).

“[...] en una oportunidad yo dije; ‘Va a entrar una chica, se llama así, está en acción social’, eso por vos [la antropóloga]. Eso me generó quilombo. [...] Entonces me dijeron: ‘Bueno Cecilia, vos no vas a venir más todos los días’. Yo dije: ‘Pero, escuchame, yo no hice nada malo’ [...]”.

Cecilia interpretó que yo iba a hacerme cargo de todo, sería la mano derecha de Susana. Si bien esta forma de entender mi lugar violaba el principio de igualdad que liga a las mujeres, también revelaba cómo experimentan las chicas su posición respecto de las voluntarias. Esa experiencia corre por la vía de la jerarquía que ordena sus relaciones. Que las chicas se integren a Caritas como si fueran voluntarias encuentra, en esta estructurada ordenación, su límite condicional.

La acción de pedir, con relativo éxito, en Caritas supone primero construirse como necesitado y hacerlo asumiendo una relación específica con una voluntaria⁴¹. Pero, pedir y colaborar demanda cultivar una relación que lleva tiempo y se ajusta a un código ético basado en la ayuda que presta una voluntaria y a las obligaciones a que se compromete el beneficiario⁴². A través de este compromiso personalizado y desigual, una beneficiaria puede transformarse en una de las chicas.

Por ejemplo para Karina, una de las chicas, fue Susana quien la invitó a quedarse como voluntaria después que terminó un programa estatal de empleo subsidiado que coordinaba la directora. Para Cecilia, es Ignacia la persona que la ayuda en todo, a ella recurre cuando tiene un problema. Soledad, una de las voluntarias, reconoce que “Julieta me enseñó todo lo que sé aquí, a ella le debo lo que sé”. Al mismo tiempo, el trabajo de Soledad “es estar a cargo de las chicas”. “Yo vine aquí por Soledad, ella me invitó”, dice de sí Fernanda, otra de las chicas.

Estamos frente a una red de ayudas y deudas u obligaciones engendradas por las prestaciones⁴³. Entre voluntarias y chicas la ayuda designa un esquema social —un código ético, una relación social personalizada, una forma ceremonial basada en la discreción y el respeto, un modo de categorización jerárquica y formas de reconocimiento— que posibilita el desplazamiento de determinados bienes. Una serie de instituciones sociales en las que se encastra la

41 Sobre la acción de pedir en Caritas ver capítulo cuatro.

42 En este sentido la relación entre voluntaria y chica no difiere en su naturaleza de la relación que traban entre sí asistente social estatal y voluntaria. Ambas son concebidas como relaciones personales basadas en el tiempo y en la confianza construida a través de las ayudas y obligaciones mutuas, aunque desigualmente, pautadas.

43 Beatriz Heredia, problematizando el sentido de la política en las comunidades campesinas de Brasil, desarrolla el significado de la noción ayuda señalando que designa “tanto un bien o un favor venido de un candidato político o alguien influyente [...] En todos los casos, la ayuda recibida supone una retribución, que, por lo tanto, tiene implicaciones diferentes” (1996:63-64).

circulación y administración de los bienes objeto de la ayuda social⁴⁴. Legitimadas de este modo, las voluntarias operan como honorable grupo vinculado a los centros estatales, por ello pasible de apropiación de bienes de ayuda social gratuita. Asimismo, operan como núcleos redistributivos respecto de los grupos de necesitados al interior de sus comunidades.

En su posición de intermediarias entre las estructuras estatales de ayuda social y la comunidad local, las voluntarias no demandan bienes tangibles como los políticos demandan votos. Orientadas hacia otros bienes, su recompensa, no consciente ni plenamente buscada y calculada, la encuentran en las formas de autoridad que se inscriben en sus personas. Es un modo de dominación que liga tanto por medio de las cosas, interesadamente apropiadas y redistribuidas, como por medio de las creencias, valores y estados emocionales en que se fundamenta el intercambio —el aprecio, la confianza, la pasión, el expreso desinterés, la honra, la respetabilidad y la autoridad⁴⁵. Las chicas consagran a las voluntarias como grandes personas, reconociéndose a sí mismas obligadas, en deuda. La ayuda y el agradecimiento describen un tipo de lazo, una obligación perdurable que no encuentra en un acto específico, el voto, una forma de pago: por eso las chicas suelen definirse como “eternamente agradecidas”, eternamente obligadas.

Sin embargo, a pesar de las evidentes jerarquías, chicas y voluntarias se reconocen como iguales entre sí: todas son voluntarias. Para el grupo de mujeres es importante creer, mostrar y sostener esa apariencia, que es una forma de verdad⁴⁶. Este reconocimiento no está ajeno de consecuencias, pues pauta un derecho ligado a las chicas. Para Daniela, Susana o Julieta, el título de voluntarias constituye una forma de legitimar su participación en el campo de la política social. Los capitales allí disputados, especialmente a los agentes estatales por las voluntarias, tratan acerca de la manipulación de determinados derechos sobre grupos de personas: el derecho de asistir y, por lo tanto, de producir a los necesitados. Son, como ya he dicho, bienes prestigiosos y prestigiantes, sobre todo porque se trata de bienes que demandan adoptar una actitud desinteresada, antieconómica. El título de voluntaria, reconocido a las chicas, designa también una forma de legitimidad que es aplicada a otra esfera de bienes más evidentes y, por eso, ordinarios, menos prestigiosos y prestigiantes. Es el derecho que tienen las chicas a las “cosas”, provenientes de donaciones y ofrendas, a las cuales —a diferencia de las voluntarias— manipulan diariamente.

44 Sigo aquí las ideas de Karl Polanyi (1957) sobre el principio de integración económico denominado “redistribución”.

45 Respecto de la economía del don y las formas de dominación simbólicas que ella supone, ver Bourdieu (1996).

46 Por ejemplo, Romina, una de las chicas, le pidió a Julieta que le redactara una nota para presentar a la municipalidad, según me explicó: “Por ser mayor de 70 años y sin ingresos me pueden eximir de los impuestos, pero quiero que sepan que soy voluntaria acá y que recibo la bolsa”.

Mientras que el trato con los beneficiarios, las licenciadas, los programas estatales, las planillas constituyen el dominio de las voluntarias, el trato con las cosas en Caritas revela otra economía, que regula el flujo de bienes a que tienen derecho las chicas. La sanción que recibió Cecilia, limitar su colaboración, y su reconocimiento de que se trataba de una forma de castigar sus “habladurías”, muestra el aprecio que manifiestan las chicas por las cosas. Evidencia, además, que el límite del derecho que tienen las chicas a las cosas es el dominio abarcador que tienen las voluntarias sobre las personas y las cosas. Una vez Julieta me decía, decepcionada, respecto de las chicas: “la gente con las cosas se transforma, Laura”. Como dominio propio de las chicas, las cosas que entran a Caritas generan un espacio sobre el cual todas las voluntarias se pronuncian activa y conflictivamente. ¿Por qué las cosas inquietan tanto a las voluntarias?, ¿por qué le atribuyen a las cosas el poder de operar transformaciones en la gente? Al parecer, tanto a las voluntarias, como a José, les preocupa el interés/desinterés que las chicas manifiestan frente a las cosas. Les preocupa determinar, además, si —como voluntarias que son— las chicas sirven o se sirven de Caritas. ¿Cómo sucede esto?

Cosas que transforman gente

Las chicas se ocupan de tareas bien específicas. Ellas limpian⁴⁷, acomodan la ropa, ceban mate, ayudan a armar las bolsas [de alimentos] y atienden a la gente cuando viene a pedir a Caritas, derivándola a la encargada o a las voluntarias presentes. Las voluntarias realizan esas tareas de manera ocasional, casi siempre como supervisoras.

Acomodar cosas no es una tarea mecánica, pues equivale a trabar una relación con los objetos. Lo que las chicas acomodan son objetos usados y donados a la institución: ropa de cama⁴⁸ y prendas de vestir⁴⁹, enseres de cocina⁵⁰, electrodomésticos, lámparas, carteras, *bijouterie*, etc. Estas cosas provienen de donaciones⁵¹ realizadas por vecinos y comerciantes, y de ofrendas⁵²

47 Barren el edificio, repasan los baños, lavan platos y tazas.

48 Frazadas, sábanas y acolchados.

49 Pantalones, vestidos, camperas, camisas, pulóveres, tapados, remeras, polleras, ropa interior, pañuelos, bufandas, pijamas, y zapatos, zapatillas y sandalias.

50 Platos, tazas, ollas, fuentes, cubiertos.

51 Donaciones son cosas dadas gratuitamente a Caritas por personas no pertenecientes a la comunidad —llamadas vecinos, dada su residencia domiciliaria próxima a la parroquia o a Caritas. Son objetos propios del espacio doméstico que ya no tienen utilidad para sus propietarios o que, por defectos o desactualización, han sido reemplazados por otros objetos más modernos.

52 Una ofrenda no difiere de las cosas que podrían ser donadas por los vecinos. Lo que la distingue es la relación que el ofrendador tiene con la comunidad, el contexto y la situación en el que esos bienes son dados y el significado que ellos portan. En la parroquia San Alonso, al

de los fieles católicos. Como cosas donadas, deberían ser gratuitamente dadas a los necesitados. Las voluntarias debieran, en consecuencia, expresar por estos objetos gratuitos la virtud que esa condición demanda: desinterés. Pero como mostraré aquí, la gratuidad y el desinterés no son categorías dadas y adheridas a las cosas y personas así categorizadas, su significado varía dependiendo de la posición que ocupen los agentes en Caritas.

Según las voluntarias, la relación que traban chicas y cosas requiere de control. Soledad, una tucumana morena y hacendosa, está a cargo de cosas y chicas:

“Los lunes vengo yo, viene Fernanda, Mariana, Karina y Silvia. [...] Yo abro Caritas..., me quedo, no las dejo solas, desde que empezamos hasta que terminamos...”

De estos cuidados se desprende que es por medio de las cosas, gratuitamente desplazadas, que se expresan el interés individual y egoísta y el virtuoso desinterés. Estos dos tipos de relación que las cosas gratuitas admiten son amenazantes para las voluntarias. Daniela me contaba que la gente en Caritas, a veces, puede perder el control: “Pablo dice que es como un síndrome que le agarra a la gente, como ve tanto, ‘esto para mí, esto para mí...’”.

Para las voluntarias, es en las chicas y los beneficiarios que se expresa el síndrome de apropiación personal de las cosas, ese interés desmesurado. Una mañana Julieta, la tesorera, llegó a Caritas quejándose de dolor de espalda porque había dormido sobre un resorte de su colchón. “Por qué no lo cambiás”, le pregunté, y con cara de obvia negativa me dijo:

“Mirá, acá Citex⁵³ donó unos colchones hace un tiempo atrás. Los vieras, una barbaridad los colchones. Nuevos. ¿Viste de esos matelaseados? Como de 20 centímetros de alto, los colchones. Acá se armó un revuelo entre todas las chicas. Que yo quiero éste, que yo quiero el otro. Las que no estaban se enojaron porque cómo no les avisaron, ¿viste?, para comprarlos. Bueno, ¿qué pasó? Los vendimos a todos, aquí entre todas. Las chicas se llevaron uno cada una. Se suponía que los tenían que ir pagando. ¿Y?, ahí tenemos, todavía nos deben los colchones. Menos mal que yo no me llevé ninguno a mi casa. La gente con las cosas se transforma, Laura.”

costado del altar, se halla un canasto de mimbre, allí los fieles, a veces durante la misa, depositan su ofrenda material, la que distinguen de la ofrenda espiritual, consistente en determinados sacrificios (oraciones, peregrinaciones) que ofrecen a un santo o a Dios por un favor determinado. La ofrenda material consiste en el ofrecimiento, con fines sagrados, de determinados bienes: alimentos no perecederos, ropa y zapatos usados, etc.

53 Nombre ficticio de una conocida tienda comercial ubicada en el centro de la ciudad.

La llegada de donaciones y ofrendas estimula la curiosidad y el interés de todas las mujeres. A veces, alborotadas, algunas se vuelcan a las bolsas y retiran las prendas y los objetos, los examinan, los dejan a un lado, y siguen con el resto. Otras veces, especialmente cuando están presentes Ignacia, Soledad o Susana, las bolsas o cajas de donaciones permanecen cerradas y dispuestas en un rincón del salón, a la espera de que Soledad ordene abrirlas. En ese intervalo de tiempo las cosas no pueden ser miradas, ni tocadas sin sanción. Su estado de liminalidad las torna en objetos inquietantes; aún son donaciones gratuitas, pero podrían dejar de serlo y transformarse, por acción de las chicas, en cosas aptas para la compra. Todos aguardan el día que salgan con un destino. Soledad y las chicas se dedican a lo suyo los lunes, día en que Caritas permanece cerrado. Entonces abren esas bolsas, examinan las propiedades de los objetos, los clasifican según tres criterios jerárquicos de mayor a menor: 1) si son “vendibles”, van a la “feria”; 2) si son para “asistencia”, su destino es darlos gratuitamente, 3) si son inútiles o están en muy mal estado, van al carrito⁵⁴.

Feria y asistencia designan las dos formas de circulación que pueden adoptar las cosas. La feria supone el establecimiento de un precio monetario aplicado a los objetos. Asistencia implica la desconsideración del dinero como medio de intercambio, favoreciendo la consideración moral. Feria y asistencia constituyen espacios morales tensamente ordenados al interior del edificio⁵⁵. En el centro del salón está la feria, y a la derecha, asistencia. “Las cosas donadas no debieran venderse”, opinan algunas directoras, sobre todo las de más edad. Voluntarias y chicas detienen, a veces, sus tareas –limpiar o atender gente– y discuten qué hacer, por ejemplo, con las 120 zapatillas que acaban de comprar con el dinero que donaron los socios de Caritas. Las mujeres habían solicitado la opinión del párroco de San Alonso, pero Julieta, Daniela, Fernanda y yo discutíamos el problema y así lo registré en mis notas de campo:

“Julieta dice: ‘El Padre dice que mañana le digamos a la gente que el miércoles que viene se entregan las zapatillas a las personas que asistimos. Pero, que les digamos que, bueno... cómo es... que pongan lo que cada uno

54 La palabra carrito designa el destino que tienen las cosas inútiles o rotas en Caritas. Las chicas embolsan esas prendas u objetos y en lugar de depositarlos en la basura se los dan a Don Erik, el cirujano que pasa todos los martes a buscar su bolsa de desperdicios. Don Erik es además beneficiario del ASOMA.

55 Retomo aquí el análisis que realiza Kopytoff (1990) sobre el proceso de mercantilización/des-mercantilización de determinados objetos. Este proceso, señala el autor, es una propiedad de la cultura que “marca” algunos objetos en una u otra dirección definiendo esferas de intercambio excluyentes y sujetas a re-definiciones. Según el autor, es una economía moral la que gobierna la lógica de lo mercantilizable.

pueda, ¿viste? O sea, que paguen algo por las zapatillas, no que se las lleven así nomás’.

Y a mí me salió decir: ‘Salomónica la salida, ¿no?’

Entonces Fernanda dice: ‘Sí, pero no todas las personas van a tener un peso y esas personas qué van a hacer, ¿no les van a dar?’

Todos quedamos pensando en esa posibilidad y seguimos con otro tema. Una hora después volvemos sobre el asunto y Daniela opina:

‘Hay gente que hace el esfuerzo y paga y se siente orgullosa de llevarle a sus chicos ropa que pagó y que compró; otra que nada, siempre lo que le demos. Después dicen que nosotros fomentamos la dependencia de la gente. Entonces nosotros lo poquito que podemos hacer a nuestro alrededor (es) ir cambiando las cosas, educando a la gente...’.

El esfuerzo y el orgullo predominan en la feria de Caritas donde cada beneficiario tiene un espacio en el cual expresar, por medio del dinero, su individualidad. Estos sentimientos pueden ser enseñados por las voluntarias e inculcados, por medio de la venta de cosas, en las mentalidades de quienes viven en la dependencia dadivosa. De este dato da cuenta el hecho de que yo misma, varias veces, compré vestidos, carteras, *bijouterie* en la feria, no sin sentir que aquella compra era, en parte, inmoral y una forma de “servirme” de mi situación de investigadora, comprando a precios para mí tan insignificantes, cosas destinadas a los carenciados. La necesidad y la vergüenza, predominan en la esfera de la cesión y apropiación gratuita de bienes.

Las voluntarias toman gratuitamente para sí algunos de los bienes que circulan por Caritas y este acto no las transforma en beneficiarias de la organización y tampoco es considerado por ellas como una forma inmoral de apropiación. De modo que las voluntarias reclaman determinados derechos sobre las cosas, pero este derecho no es abiertamente dispuesto: la discreción en esta materia es la regla. Un día me di cuenta que en mi trabajo de campo nunca había acompañado a las chicas los lunes, jornada de limpieza y orden. Así que me fui al edificio y parte de lo que sucedió ese día quedó registrado en mi diario de campo:

“Lo primero que hice cuando llegué fue sentir que no debía estar ahí, pasé al cuaderno algunas de las visitas que había hecho y luego ayudé a las mujeres con sus tareas [...]. Cuando terminamos con la limpieza “hogareña”, Soledad y las demás sacan cajas y bolsas del depósito y preparan bolsas de alimentos, siguiendo el mismo procedimiento que para las bolsas de los beneficiarios. Disponen montoncitos en dos mesas y van armando pilas con aceite, conservas, cajas de tomate, galletitas, fideos. Yo no me daba cuenta del sentido que tenía ese movimiento que cerraba el día. Como la hija de Soledad cebaba mates, me aproximé a ella y ahí me quedé charlando con Karina. La mesa va

llenándose de cosas, llega Julieta y saca más cosas del depósito para hacer crecer los pilones de mercadería. Yo descubro que presencio una nueva dimensión de la caridad, la que desconocía hasta el momento [...]. Entre Fernanda, Soledad, Silvina, Julieta, Silvia y Mariana, acomodan los pilones y embolsan las cosas. Julieta toma una bolsa para ella y Soledad le muestra un listado con nombres que no veo; en verdad no miro por miedo a que vean mi interés especial sobre esa práctica, siento culpa de asistir a esa escena que quizás ellas quisieran haberme ocultado. Soledad me pregunta si voy a llevar una bolsa, así arman un montoncito más. Respondo: 'No, gracias'. Julieta prepara su bolsa en su bicicleta y salimos juntas de Caritas hacia nuestras casas. Allí quedan el resto de las mujeres preparando sus bolsas, calculando un producto para cada una, las cabezas agachadas contando cada montoncito, viendo a qué bolsa le falta qué producto. Como algunos no alcanzan para todas, a la que le falta lo reemplazan poniendo dos productos repetidos...".

Este episodio me sorprendió muy amargamente. Para mí era incorrecto que las voluntarias tomaran para sí bienes dirigidos a los necesitados. Afuera de Caritas, en vez de mostrarse avergonzada y darme explicaciones, aunque fueran falsas, acerca de la bolsa que se llevaba, Julieta hablaba acongojada de un tema que la inquietaba. Yo la escuchaba perpleja. Los registros continúan así:

"En el camino Julieta me cuenta su preocupación (que no sé dónde se origina, en qué conversaciones) acerca de que las voluntarias, las chicas, no se interesan por ir a misa o por ir a charlas, cursos sobre religión. 'Al final hay que pensar que nosotros somos Iglesia y que lo que hacemos está dentro de ella, no somos otra cosa. Pero a las chicas no les gusta, les nombrás algo de ir a misa o a una reunión y salen corriendo. Viste que Fernanda dice siempre que ella de misa (no quiere saber) nada, pero no es así, hay que empezar a hacer algo. La otra vez Ignacia les dio una charla sobre Caritas: viste que Ignacia sabe mucho, ella es catequista y sabe. Pero después no pasó nada'."

La misa y las reuniones de entrenamiento son instancias en las que la comunidad va produciendo sus límites. Para Julieta la asistencia a estos espacios es uno de los medios por los cuales una chica podría llegar a ser considerada una verdadera voluntaria, y asumir la pauta de derecho y la jerarquía correspondiente. Pero las chicas rechazaban esta invitación.

Más tarde, en otro viaje a través del barrio, Susana llevaba pan lactal donado a Caritas en el carrito de su bicicleta. Desde la mía, yo miraba su bolsa de pan y la naturalidad con la cual lo había cargado en "la Casita". Entonces, me dijo mirándome a los ojos y con un dejo mezclado de confesión y desprecio:

“Vos te pensás que porque nos llevamos pan o fideos de Caritas compensamos todo lo que nosotros dejamos ahí. Andando todo el día, para todos lados, buscando donaciones. Mirá que uno se va a fijar en el pan que una de nosotras se lleva, ah!...”

Una voluntaria puede tomar para sí cosas, bienes estatales gratuitos, donaciones u ofrendas. Entre ellas este acto no constituye una infracción. Si esta acción fuera llevada a cabo por las chicas, sin su autorización; sería incorrecto. Si fueran otros los agentes que protagonizaran esta apropiación, por ejemplo manzaneras, políticos u otros intermediarios, ellas no dudarían de calificar a ese acto como inmoral. Pero las voluntarias no estiman aquellos bienes como objetos de interés especial, no resultan cosas que les preocupen, ni medios explícitos de controlarse mutuamente. Como mi forma de categorización fue desde un principio como voluntaria, no sé qué opinan las chicas sobre esas formas de apropiación y clasificación de bienes. Puesto que ellas también forman parte de las cosas que las voluntarias controlan y disponen, es probable que tengan bastante para decir. Pero a mí no me lo dijeron, quizás por mi rango y mi status. En cambio, estoy en condiciones de establecer que la apropiación personal de cosas por parte de las voluntarias no constituye una forma de violación a ninguna pauta por ellas distinguida. Lo cual no significa que no se hallen interesadas, seducidas por ellas. Más bien las consideran una forma de extensión de sí mismas: sus cosas. Por lo tanto, ese modo de apropiación no tiene un nombre específico con el cual lo designen. Para ellas ésta no es una forma de servirse. No obstante, esta apropiación es expresamente cuidada frente a terceros ajenos a la comunidad. Es decir, este acto de apropiación no es, como yo pensaba, substantivamente inmoral; la moral, según las voluntarias la experimentan, es relativa a condiciones sociológicas específicas. El rango y el prestigio que ocupan estas mujeres al interior de sus comunidades inhiben la aplicación de un sistema de valores que es referido para los agentes externos a la comunidad.

Susana lo explica en sus propios términos: su “servicio”, lo que ellas “dejan ahí” (en Caritas), el esfuerzo que realizan no es “compensado” ni afectado por el valor de cosas tan groseras como un paquete de fideos o de pan. “Ah!”, esta interjección de Susana desprecia, en relación al valor adjudicado a su sacrificio y honorabilidad, cualquier estimación asociada a los bienes que ella toma de Caritas; y desafía el sistema de sanciones que yo podría aplicarle a su acto de apropiación.

Los alimentos y la ropa de Caritas no son bienes especialmente deseados por las voluntarias, esas son cosas de “chicas”. Las voluntarias de verdad están orientadas hacia los bienes que pueden encarnarse en sus personas⁵⁶. Se trata

56 Sigo las ideas de Arjun Appadurai (1990:38) en relación a la clase de bienes cuyo uso es retórico y social y la necesidad a la que responden es política.

del prestigio y el honor que logran socialmente y en las esferas estatales, apelando a sus atributos personales: la generosidad, aquí llamada caridad. La voluntaria se orienta hacia esos bienes lujuriosos⁵⁷, la administración de los programas sociales estatales, que suponen la imputación de estados virtuosos y, por ello, formas de ejercicio de la autoridad sobre determinados grupos sociales. Estos estados virtuosos, una clase de bienes dispuestos en su propia persona, son encarnados en sus biografías, su género preferido de narración. La alta consideración en la que tienen sus biografías y las virtudes que las adornan, operan como modos de desprecio, una de las formas que asume el desinterés caritativo, hacia las cosas que circulan por Caritas.

En función de estos señalamientos, no sería una desmesura pensar que actos considerados por determinados sectores sociales como “corrupción” fueran para otros grupos modos legítimos de actuación y formas genuinas de apropiación de bienes, bajo la forma de tributos tomados para sí en función de la atribución de tareas como las de concentración y redistribución de bienes, y en función del rango y status que de estas posiciones se desprenden. En la Argentina, las formas de concebir a la asistencia o política social del estado están atravesadas por esta lógica etnocéntrica que produce esta clase de problemas. No es por azar que los principales sectores, sobre quienes estos modos de actuación son detectados y denunciados, sean los programas de asistencia estatal destinados a los pobres. Uno de los principales protagonistas de estos hechos “aberrantes”, desde el punto de vista de la democracia moderna, no son los políticos, sino la sociedad civil y, dentro de ella, la Iglesia Católica que en la Argentina, según he mostrado, no es un actor menor.

Como advertía Marcel Mauss, “tenemos otras morales además de la del mercader” y esas otras moralidades no están relacionadas con el puro desinterés y la generosidad: ello es evidente para una voluntaria de Caritas.

En el capítulo dos mostraré cómo llega una mujer a asumirse como voluntaria. ¿En qué contexto social opera aquella transfiguración simbólica? y ¿cómo se aprende esta sensibilidad que mezcla ambiguamente en una sola persona y prácticas el interés/desinterés; la gratuidad/ retribución?, ¿cómo y cuándo surge la categoría con la cual se designa una virtud: voluntaria?

57 La categoría “lujuria” no es usada en su sentido sexual, refiere al uso suntuario que caracteriza a determinados bienes. Para Appadurai los signos que caracterizan el consumo de bienes lujuriosos son: la restricción de su consumo a determinadas élites; la complejidad de su adquisición; la virtuosidad semiótica; el conocimiento especializado que demanda la adquisición y la práctica de este registro de consumo; y el alto grado de vinculación entre la adquisición de estos bienes y el cuerpo, la persona y la personalidad que los consume.

Capítulo 2: La creación de una virtud llamada voluntaria

Este capítulo está dedicado a mostrar el contexto socio-político y cultural más amplio en el que emerge la categoría voluntaria, los sentidos y las relaciones que ella supone en la parroquia San Alonso. Adoptando el punto de vista de la experiencia de Soledad, la persona encargada de las chicas, describiré el proceso de creación de esta noción, que resume una identidad relativamente reciente en San Alonso y Mar del Plata. De este proceso de creación no sólo toman parte las que se sienten, desde siempre, voluntarias; esta experiencia está profundamente atravesada por las fuerzas modeladoras de los agentes del estado, especialmente las asistentes sociales que abonan de significados esta palabra, y de los agentes de la Iglesia Católica, la comunidad y los sacerdotes, que disputan los sentidos que implica el voluntariado.

Soledad: los dos lados de una voluntaria

Soledad es una mujer morena y ancha, reside en el barrio Los Ciruelos desde principios de los '70. Aquí se instaló con su familia, su esposo y sus hijos cuando decidió dejar su provincia natal, Tucumán. Aunque no suele ir a misa, sus ocho hijos se bautizaron y tomaron la Primera Comunión con el primer párroco de San Alonso. Su trabajo en Caritas es estar a cargo de las chicas. Silenciosa y siempre en movimiento, es una voluntaria clave dentro de la organización. Ella, además de controlar a las chicas, conoce en detalle todo el haber de ropa y otros enseres, y su ubicación exacta dentro del edificio. ¿Cómo llegó a ser voluntaria? ¿Por qué se posiciona cerca de las chicas y las cosas?

Un día de febrero observé que Soledad guardaba, en bolsas negras, útiles escolares donados: lápices, cuadernos y mochilas. Luego los ubicó en el depósito, la única habitación cerrada con llave del edificio. Yo no entendía por qué esos útiles no eran exhibidos en la feria o puestos en asistencia. Se me ocurría que era una actitud mezquina, una obsesión por guardar y guardar cosas. Pero el día de la entrega de alimentos del mes de marzo advertí, con sorpresa, que cada bolsa de mercadería iba acompañada por otra más pequeña con útiles escolares. Susana, mientras hacía firmar a los beneficiarios la

planilla de entrega del PAU, me hizo notar este detalle: “Es increíble todo lo que tienen guardado aquellas...—me dijo— y miró a Soledad”. Ésta le preguntaba a las beneficiarias que se acercaban: “¿Tenés nenitos en la escuela, mamá?”. Entonces agregaba, con la cara llena de felicidad, las cosas guardadas por ella semanas atrás. Cerca del medio día, cuando terminamos con la entrega de las casi 200 bolsas, tomábamos mate con las chicas y Soledad y Julieta charlaban sobre la jornada. Se producía en aquel momento un clima en el que cada una de las voluntarias nos regocijábamos al ver la tarea colectiva cumplida. Habíamos atendido a cientos de beneficiarios y lo habíamos hecho muy bien, atendiendo una a una a las personas¹. Además, Soledad nos había sorprendido a todas con aquel gesto silencioso, solidario, de darle tan oportunamente útiles escolares a las “mamas” beneficiarias. Éstas también se mostraban gratamente sorprendidas por el gesto con el que hoy Caritas las beneficiaba y, de paso, preguntaban si no podían darles unos guardapolvos que les hacían falta. En medio de este clima me acerqué a Soledad y le comenté mi sorpresa por las cosas que ese día había agregado a la bolsa. Entonces me dijo:

“Hay que saber guardar, Laura, así uno siempre tiene. Uno si pone las cosas en la feria la gente se las lleva aunque no las precise. Ves, yo guardé los útiles de escuela y los saqué justo ahora que sé que las clases empiezan y que las mamás los precisan.

—Así que Usted es la persona que guarda las cosas en Caritas —le dije.

Bueno, eso me lo enseñó Julieta cuando vine aquí —me dijo. Y luego siguió: “Pero además yo tengo ocho hijos, así que imagínate si no sabré guardar para tener. Cuando eran chicos compraba la manteca y la dividía en partes y la iba sacando de a poco. Si yo les ponía todo en la mesa para el almuerzo se me comían todo y al otro día qué les daba de comer. Entonces, yo les daba a cada uno lo que le correspondía.

—Eso explica todo —remató Julieta que escuchaba atentamente la conversación.”.

Soledad, a diferencia de Susana, Elena o Daniela, no tenía una historia ejemplar de caridad que relatar, ni una familia generosa de origen que fundamentara su posición de voluntaria. Su esposo es obrero de la construcción y suele pasar largos períodos desocupado; ella durante años se dedicó a la costura. Cuando charlábamos no sólo me contaba de sus hijos, también de su hermano enfermo y de su madre anciana. Más que un entorno desbordante de virtudes morales, como predominaba en los relatos de las otras, cuando

1 Pese a que no lo desarrollo más ampliamente, esta sensación de plenitud moral, colectivamente experimentada, es una dimensión constitutiva de la caridad. La misma ameritaría ser explorada por futuros trabajos etnográficos.

hablaba de sí, Soledad me mostraba cómo se las arreglaba con su necesidad y su escasez. Se trata de una persona necesitada, pero que ayuda, que da; una mujer previsora que teniendo en cuenta la probable necesidad del mañana sabe la importancia que tiene guardar hoy.

Como es una mujer poco afecta a los discursos, para saber cómo y por qué se convirtió en voluntaria me fui un día con el grabador y charlamos poco rato en una de las buhardillas del edificio, donde “vamos a estar más tranquilas”, me dijo. Un poco avergonzada, dedicada a su tarea de clasificar cosas, se decidió a contarme. Frente a ella había una gran bolsa de plástico de la cual extraía osos, conejos y chimpancés de peluche recientemente donados. Observaba los juguetes, algunos le causaban risa y los clasificaba: unos eran para vender; otros, los mejores, los guardaba para darlos a las mamás asistidas el Día del Niño que estaba por venir. Promediando la década de los noventa:

“...un día dije basta, tengo que salir, tengo que hacer algo, estaba todo el día en la máquina [de coser], limpiando, cuidando a los chicos... y esa era mi tarea y de mi casa no me movía. Y así empecé... fui a un comedor, que las chicas necesitaban gente voluntaria para que las ayude. Y me fui, les pregunté a las chicas, me mandaron a hablar con Julieta. Fui a hablar y ella me dijo que necesitaban gente, pero que sean voluntarias y que tengan ganas de trabajar. Entonces le dije que estaba dispuesta a ayudarle. Me mandaron a Cristo Rey, fui allá, estaban cocinando, me dieron mi lugar, lo que tenía que hacer y empecé a la par de las chicas a trabajar. Me enteré por otra mamá que iba al colegio y me dijo que ahí le estaban dando de comer a los chicos y que necesitaban gente para ayudar.

[...] La conocía a Susana porque una de mis hijas iba a la escuela con una de las hijas de ella. La conocía a Julieta porque veníamos al club a hacer sándwiches para las chicas que jugaban hockey. La más grande de mis hijas iba al colegio con uno de los chicos de Julieta. Yo las conocía del colegio, pero ni por las tapas que Julieta estaba en Caritas. Cuando me dijeron con quién tenía que hablar, yo ya la conocía, no del todo, pero sí la conocía.”

Volverse voluntaria para Soledad implica una forma de salir de las obligaciones domésticas, limpiar y cuidar a los chicos, y de prestigiarse mostrando ganas de trabajar y de ayudar. Estas ganas –deseos, predisposiciones– de ayudar y trabajar adoptan una forma y son enmarcadas dentro de una categoría, la de voluntaria. Cuando Soledad fue a Caritas a mediados de los ‘90, Julieta le dijo que necesitaban gente que tuviera ganas de trabajar y que además fuera “voluntaria”, o sea que ayudara de manera desinteresada. Ahí aparece la importancia de la aclaración que me hizo Soledad: empezó a

ayudar “no porque estaba mal... esto me gusta, lo hago de corazón”. Estar en la organización de corazón, y no con el cerebro haciendo cálculos, es una de las condiciones que hace posible la posición de voluntaria de Soledad en Caritas. Ella más que interés por las cosas que allí transitan, muestra una virtud: en lugar de pedir opta por ayudar y por trabajar sin interés. De modo que a pesar de que recibe una bolsa de alimento por mes y ropa para su familia, es reconocida como una voluntaria especial. Es una mujer que lidia con su condición de necesitada; es vecina del barrio, conocida de las chicas, Susana y Julieta, y, sobre todo, tiene ganas de trabajar. Las voluntarias le confían el control de chicas y cosas.

Soledad encarna la ambigüedad con la que operan las palabras voluntarias, chicas y beneficiarios. Soledad sabe de su condición liminal, entre las chicas y las voluntarias, es que ella sabe lo que es estar “del otro lado”. Ese otro lado es el que le corresponde a los que piden. Cuando sus hijos eran pequeños:

“...fui a San Alonso donde daban la mercadería: entonces yo sé lo que es estar del otro lado, Laura, que te den algo que a vos no te sirve. Llegás a tu casa y no te sirve. Por eso a mí no me gusta darle cosas feas a la gente, porque yo sé lo que es estar del otro lado. [...] Eso fue hace 22 años, así que mirá: años... años! Mis hijos se hicieron adolescentes, empezaron a trabajar, y no fui más a San Alonso a buscar nada, a traer nada...”

En ese otro lado, en el que se ubicaba a principios de la década de los ochenta, Soledad pedía alimentos a las feligresas de la parroquia, las que se denominaban “señoras”, término que evitan las actuales voluntarias prefiriendo la ambigua y polisémica noción de chicas. En los ‘90, década en la que la ciudad se hundió en una fuerte depresión económica², Soledad entendía que había cambiado de lado, ya no pedía sino que ayudaba y lo hacía de corazón, sin ningún interés: ahora era voluntaria. ¿Cómo se explica este cambio de categorización de Soledad? Intentaré explicar esta transformación, este cambio de lado, dando cuenta de qué manera ha ido especializándose, autonomizándose el cultivo de una noción que designa una virtud, la caridad, entre los agentes de la parroquia San Alonso du-

2 La condición de población con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) —que da cuenta del acceso de la población a bienes y servicios considerados básicos como agua, luz, sistema cloacal, etc.—aplicada a Mar del Plata revela que su población se halla suficientemente equipada. No obstante, numerosos estudios muestran “la incidencia de la pobreza por ingresos —20% de los hogares de la ciudad” (Beccaria, 1994:121; Grupo de Investigación de calidad de Vida, 1996:11). Esta situación establece que en la década de los ‘90 en la ciudad se da un agudo proceso de “concentración del ingreso” en algunos estratos privilegiados, mientras que el crecimiento de los “asalariados clandestinos” o el “cuentrapropismo” revelarían “el proceso de empobrecimiento de sectores medios” (Beccaria, 1994:122).

rante los últimos años, dando lugar con ello a la creación de otra categoría estrechamente vinculada: el voluntariado. Para ello será preciso explicar quiénes eran esas señoras que ayudaban a personas como Soledad, y cómo estas mujeres –su identidad, sus maneras– fueron reemplazadas por las de las chicas, las voluntarias, mujeres con otras maneras y también de otra condición social.

Señoras...

La categoría “señora” la escuché repetidas veces mientras me desempeñé como periodista de la revista comunitaria. La usaba generalmente Juan, el anterior párroco de San Alonso y director de la revista, para designar a un conjunto de mujeres que entre los ‘70 y tempranos ‘80 participaban no sólo como catequistas o feligresas de su parroquia, sino que además eran “colaboradoras” suyas y de la comunidad. También la usaban las propias señoras para referirse a sí mismas durante las entrevistas que les realicé entre 1997 y 2001 para la revista. Estas señoras ayudaban a reunir dinero para levantar el edificio parroquial, festejaban el Día del Niño, el Día de la Madre, las fiestas patronales, organizaban torneos juveniles, kermeses para la recaudación de dinero, rifas, asados comunitarios; organizaron el jardín de infantes, establecieron el dispensario, hicieron la Peña folclórica de San Alonso, pidieron a la municipalidad el asfalto, semáforos, el alumbrado público, etc. No las llamaban y no se decían a sí mismas voluntarias de la parroquia; eran las señoras que acompañaban al párroco. A estas mujeres, a sugerencia de Juan, las visité en sus casas, las entrevisté, conocí a sus padres, algunos de ellos ex “quinteros”³, a sus hijos casados y a sus nietos. Entre ellas estaban la señora de Antognini, asistente social y esposa de un médico de renombre en la ciudad; la señora de Brea, maestra de la escuela del barrio; la señora de Buzzurro que inició con la señora de Antognini el “rinconcito de la tercera edad”; la señora de Ciarrapico, primera secretaria de la Comisión Pro-Templo; la señora de Malone, tesorera de esa Comisión; la señora de Cigoy que hacía las empanadas para las kermeses, las señoras de Erramouspe, de Fedced, de Glessi asociadas especialmente al dispensario⁴.

3 Quinteros alude, en Los Ciruelos, a los propietarios de pequeñas extensiones de terreno, que no alcanzan a una hectárea, dedicadas a la horticultura. Su presencia se remonta a principios de siglo XX. Fue sobre esas propiedades rurales, y por medio de su fraccionamiento, que el barrio Los Ciruelos, y otros de esta zona, fueron emergiendo, no sin conflictos, como espacios urbanos (Habitar Mar del Plata, 1996; Zapata, 1999; Lado, 2001). Los quinteros y sus hijos o nietos, la mayoría de ellos abogados, contadores, ingenieros y maestras, siguen residiendo de manera habitual dentro del espacio barrial.

4 Por los apellidos que cito y sus formas originales de asentamiento rural, es evidente que se trata de descendientes de inmigrantes europeos (españoles, portugueses e italianos) que llegaron masivamente a la Argentina entre fines el siglo XIX y primera mitad del siglo XX.

Estas mujeres hoy se acercan a los 70 años, pertenecen a la clase media que, en situaciones formales como la de una entrevista periodística, asumen el apellido de su esposo para identificarse. La mayoría de ellas no trabajaba, aunque ayudara en la economía del hogar cosiendo para la industria textil de la ciudad. A pesar de esta ayuda, las señoras consideraban que el sustento económico del hogar era responsabilidad de sus esposos, en su mayoría obreros autónomos semicalificados, carpinteros, yeseros, que combinaban esta actividad con su condición de empleados de Casino, empleados municipales o de pequeños comerciantes⁵.

Las señoras, aunque ligadas especialmente a la catequesis, las kermeses, el dispensario o la peña folclórica, operaban como “un comodín” en su vinculación con la comunidad y con el párroco; es decir, podían ser “cocinera, sereno, secretaria, costurera, enfermera, etc.”, según me explicaba Lila, una enfermera y colaboradora de la parroquia, hija de viejos almaceneros de Belgrano, barrio aledaño a Los Ciruelos.

Si bien les interesaba construir su parroquia, hacer progresar a su barrio⁶, dentro de las preocupaciones de estas señoras los necesitados ocupaban un

Éstos se instalaron preferentemente en la región Pampeana y el Litoral del país, desplazando territorialmente y subordinando a indios y criollos (Stolen, 1996; Blache, 1985). En los cuarenta, Mar del Plata y otras ciudades de la región pampeana protagonizaron un fuerte proceso de urbanización asociados a un movimiento migratorio interno siguiendo el eje campo-ciudad. Dos flujos migratorios caracterizaron este movimiento: por un lado los hijos de inmigrantes europeos radicados en las áreas rurales de la Pampa se desplazaron a las ciudades, y, por el otro, un importante contingente de población proveniente, especial aunque no exclusivamente, del noroeste argentino (Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, entre otros) también se radicó en ellas. Ambos grupos son distinguidos y se autodistinguen por medio de relaciones étnicas de oposición. La diferenciación étnica y la racialización de los términos de la interacción entre ambos contingentes en Argentina generó categorías de descalificación social, cultural y política del “migrante del interior”, usando términos tales como “cabecita negra” o “negros” para designar a la población que no tiene vínculos con los grupos de origen europeo y sí los mantiene, en diferentes grados de mixtura, con los indígenas (Ratier, 1971; Guber, 1999). Se suma a ello la presencia de los peyorativamente llamados “migrantes limítrofes” (bolivianos, paraguayos, peruanos y chilenos, especialmente) que participan y suman complejidad a las relaciones interétnicas de la región y del país. La dimensión étnica es un aspecto central en la problematización que de la pobreza hacen tanto la caridad como la asistencia social. Aunque en este texto no abordé más ampliamente la cuestión, creo imprescindible desarrollar estudios que puedan esclarecer cómo las relaciones interétnicas se imbrican en la ejecución de políticas sociales y en las prácticas de caridad, y establecer de qué manera ellas organizan la forma de percibir las anomalías políticas y culturales asociadas al clientelismo y el asistencialismo, problema de “cabecitas” y de “negros”, por excelencia.

- 5 Un estudio del mercado laboral local destaca que “es llamativa la cantidad de empleados que han tenido una **segunda ocupación** durante un período específico –precisamente, temporada de verano–, ya que [en 1993] el 8,1% del total (29.012 personas), ha declarado la realización de dicha actividad” (Grupo Calidad de Vida, 1996:64. Negritas en el original).
- 6 El padre Juan me señalaba una vez que “después que llegué a la parroquia, los vecinos empezaron a decir ‘ya que tenemos la iglesia por qué no pedimos que se extiendan las cloacas’. Entonces pedimos que se ordenara el tránsito de algunas calles, el semáforo, el pavimento...”.

lugar prominente. Uno de los textos registrados en el Libro de Actas de la Comisión Pro-Templo de la parroquia San Alonso, que data de 1970, dice así:

“La hermana Remedios propone que entre la comisión repartamos el trabajo de visitar a los hogares, o sea dos hogares por persona, periódicamente se verán las necesidades [...] sugiere que las señoras de la Legión de María [...] cooperen viendo las necesidades en los barrios más alejados.

El Señor Roberto plantea la problemática de los jóvenes del interior sin alojamiento...”⁷.

La pobreza o las necesidades no abarcaban a personas residentes en el barrio, no atravesaba sus hogares y no suponía a los vecinos ni a los fieles. Los necesitados eran los inmigrantes del interior⁸ asentados en la ciudad, como Soledad; y la necesidad había que buscarla en los barrios alejados de las casas y de la parroquia de las señoras.

En esa época no existía un espacio autónomo que recibiera el nombre de Caritas⁹. La ayuda a la gente necesitada era provista dentro de los propios salones de la parroquia; no existía un salón, menos aún un edificio, propio para la caridad. Tampoco había personas que se autodenominaran o fueran llamadas voluntarias, que con relativa independencia de las otras virtudes como la “fe” y la “esperanza”, cultivaran especialmente la de la caridad¹⁰. Existían las señoras que ayudaban a la comunidad, al barrio, al párroco y a los necesitados, pero no se reconocían a sí mismas, ni eran vistas, como voluntarias.

En la parroquia no funcionaban programas estatales de asistencia social, puesto que en la Argentina los programas alimentarios hicieron su novedosa aparición sólo en 1984 con la reapertura democrática. Estas intervenciones

7 Extraído de Libro de Actas de la Comisión Pro-Templo de la parroquia San Alonso: Acta N° 16, 24/4/70.

8 Personas del interior es una palabra que usan los nativos locales para definir a individuos de piel oscura, pelo negro y modo de hablar diferente del de las personas de Mar del Plata. Suelen identificarlos como personas oriundas de otras provincias argentinas, especialmente Santiago del Estero y Tucumán, que vienen a *hacer la temporada* en la ciudad. Es decir, personas que se trasladan desde sus lugares de origen, el interior, a trabajar entre diciembre y marzo en la industria turística, hotelera y gastronómica de la ciudad. Algunos de ellos suelen radicarse definitivamente como residentes regulares. Sobre la dimensión étnica de esta categorización, ver nota 4 de este capítulo.

9 Esto a pesar de que, como ya he dicho, Caritas Argentina fue creada en 1956. La existencia de espacios sociales creados en función del principio teológico de la caridad y de personas que se reconocían como voluntarias caritativas tampoco se institucionalizó en los '70 cuando la Iglesia inició su “Colecta Anual” llamada “Más por menos” (Passanante, 1987:153).

10 La caridad es reconocida como una de las tres virtudes teológicas que definen un horizonte religioso-moral ideal para todo cristiano (*Diccionario del Cristianismo*, 1974:138).

estatales, y su imbricación con organizaciones de tipo católico, se masificaron y cobraron visibilidad plenamente en la década de los '90¹¹.

En la década de los '80, Soledad vivía a cuatro cuadras de la comunidad, bautizaba a sus hijos allí, sin embargo, recibir mercadería en la parroquia equivalía, desde el punto de vista de las señoras, a estar lejos de ese espacio social. Significaba provenir de esos lugares también distantes llamados el interior. Interesada en los alimentos que allí le daban, aunque fuera católica, a Soledad no le dieron ganas de ayudar y de ofrecerse como persona voluntaria, como sí lo hizo años más tarde en la misma parroquia aunque ahora habitada por otras personas, las que se hacen llamar unas veces chicas y otras voluntarias.

La hora de las voluntarias

A principios de los '80, Soledad desconocía los bienes simbólicos que entre las señoras circulaban, y por ello ignoraba el modo de construir una disposición que le permitiera ingresar al campo de la caridad. Entonces Soledad tenía 30 años y su maternidad activa sumaba hijos a la familia, con lo cual –según me explicaba– “no me quedaba tiempo para salir de la casa”. Además, veinte años atrás la mujer no concebía que alguno de sus rasgos pudiera ser valorado socialmente fuera del hogar. Promediando la década de los '90 la disposición a realizar determinadas acciones –cocinar, limpiar, servir platos de comida a grupos de niños y adultos– bajo un determinado signo –hacerlo con desinterés– adquirió un poderoso significado. Soledad advirtió esta transformación y, desde su punto de vista, ofrecerse como persona voluntaria equivalía a poner en valor sus saberes. Significaba además una forma de rebelión a su encierro doméstico y de consagrar en su persona un tipo de autoridad, de prestigio, y una forma de ejercicio de poder: sobre las cosas de Caritas y sobre las personas llamadas chicas. Aquí el voluntariado se presenta a sí mismo como una forma nativa de feminismo que, de manera paradójica, en lugar de romper con los roles y espacios tradicionalmente adjudicados a la mujer –como sería de esperar desde el punto de vista de la militancia feminista de clase media, urbana e intelectualizada– los exacerba. Las voluntarias cifran sus relatos de conversión, por así decirlo, bajo la formas de liberación del espacio doméstico en dirección a una ampliación de su universo de acción¹².

11 Un análisis de estos novedosos programas de alimentación, teniendo en cuenta el punto de vista de los beneficiarios, lo realizan Lumi, Golbert y Tenti (1992). Lo Vuolo y Barbeito (1998) y Lo Vuolo *et al.* (1999) dedican una parte de su trabajo al análisis de los programas de asistencia social de la década de los '90.

12 Es necesario desarrollar indagaciones más amplias sobre el papel del catolicismo en la construcción de identidades de género y de feminismos locales. Sobre este aspecto del catolicismo ver el trabajo que sobre la Liga de Damas Chilenas realiza Verba (1999), y sobre la noción de feminismos del Tercer Mundo ver el trabajo de Abu Lughod (2002).

De cara al conjunto de mujeres que ya se enrolaban como miembros de Caritas, la mayoría de ellas inmigrantes del interior tanto como de la Provincia de Buenos Aires y su conurbano¹³, Soledad participaba de la creación social de las competencias que definen la existencia, legitimidad y reconocimiento del voluntariado. No sólo que la mayoría de las actuales voluntarias no están ligadas a los quinteros, sino que su condición económica es mucho más precaria que la de las señoras. Como amas de casa ellas dicen no trabajar, aunque ayudan con la economía del hogar cosiendo ropa por encargo o, como Susana, dedicándose a sacar fotos en cumpleaños, casamientos y bautismos. Sus esposos son obreros autónomos no calificados (albañiles), semicalificados (electricistas y carpinteros), y técnicos calificados, como el esposo de Ignacia. En cambio, los que trabajan en relación de dependencia son los menos; entre ellos se cuentan los empleados municipales de baja calificación, como el esposo de Susana, y obreros de la industria del pescado, como el esposo de Silvia. Durante los últimos diez años la condición social de este grupo de mujeres se vio afectada por la depresión económica y por altas tasas de desocupación que dominaron la economía local. En suma, como el resto de la población marplatense y argentina, las que se hacen llamar voluntarias fueron empobreciéndose, pero su modo de hacerlo, al interior de las comunidades, marca una distinción importante¹⁴.

Cuando Susana o Daniela producen sus relatos biográficos, destacan la polivalencia con que han colaborado en sus comunidades. Como las señoras, aunque distinguiéndose de ellas, han sido catequistas, conformaron la coooperadora del jardín de infantes que funcionaba en la capilla y que más tarde fue estatizado, organizaron las fiestas patronales, realizaron asados comunitarios, tomaron cursos de evangelización, etc. Sin embargo, estas mujeres, más jóvenes que las señoras, hacia fines de los '80 fueron especializando su colaboración con la comunidad y diferenciando una virtud que ameritaba su proe-

13 Julieta e Ignacia provienen de ciudades de la provincia de Buenos Aires y de algunas ubicadas en el conurbano bonaerense. Elena y Ana, su hermana, provienen de la provincia de Misiones y Daniela de Entre Ríos. Susana, en cambio, suele destacar su "marplatensidad" genuina: nacida y criada en Mar del Plata.

14 Golbert y Tenti Fanfani (1994) analizando el comportamiento estadístico de la pobreza en Argentina de los '80 y '90, destacan que "al tiempo que aumenta el número de empobrecidos crece su diversificación interna. Minujín (1992), por ejemplo, distingue en el interior de este grupo a los 'nuevos pobres' como una subcategoría de los 'empobrecidos'. Estos nuevos pobres poseen ciertas características socio-demográficas (tamaño de la familia, educación, etc.) que los asemeja al grupo de los 'no pobres', mientras que el resto de los empobrecidos tiene comportamientos y rasgos típicos de la población estructuralmente pobre" (*ibid.*: 32). Y concluyen: "La presencia de estos grupos con trayectoria descendente constituye una particularidad de la estructura social argentina contemporánea" (*ibid.*: 41). A partir de la evidencia que aquí presento, la filiación religiosa y el cultivo de virtudes teológico-morales reinventadas por parte de las voluntarias, quizás, puedan entenderse como una "peculiar" manera de "empobrecerse" un sector social en la Argentina.

cupación. Especializaron su participación religiosa alrededor de su intensa relación con Caritas Diocesana y distinguieron un ámbito moral en torno del cual modelar sus personas: el desinterés asociado a la virtud de la caridad. En sus relatos describen, sin hacer mención exacta de fechas, cómo comenzaron a sensibilizarse especialmente por los necesitados y, en consecuencia, apadrinaron comedores que funcionaban en “los barrios del fondo”, alejados del barrio Los Ciruelos. Mientras atendía a su nieto de cuatro años, en la cocina de su casa, Daniela me explicaba:

“Nosotros éramos Acción Social en la capilla y después Susana tuvo la idea de unir todo Caritas y se hizo en grande. A la señora Malone, Brea, yo no las conocí, pero ellas estaban en San Alonso, antes estábamos separadas. Esa gente no vino nunca con nosotros. Aquí nunca pertenecieron a Caritas de la capilla San Gregorio. La señora de Leiva, la señora Castro, que murió, ellas eran de la comisión pro-templo...”

Las actuales voluntarias eran colaboradoras en su comunidad, la capilla San Gregorio. Susana, antes de volverse voluntaria, era presidenta de la Comisión de su capilla. Rememorando esos tiempos me decía:

“Un día Juan nos contó que la capilla tenía un embargo por deuda de impuestos. Entonces para levantar esa deuda en el ‘92 hicimos el primer asado, metimos 250 personas [en la capilla]. Daniela se acordaba la semana pasada de lo que hicimos. El Padre Juan nos decía: ‘De dónde sacan la gente ustedes’. Pusimos una lona en el patio, la biblioteca [estaba] llena de gente, todo lleno. Asamos los costillares en una casa de enfrente de la capilla. Después cambió tanto la situación que no pudimos volver a hacer cosas de esas...”

Este fue el contexto donde Susana, Daniela, Elena y otras mujeres, antes de llamarse voluntarias, realizaron este tipo de actividades para, en y con la comunidad. Recaudaban dinero entre feligreses y vecinos, vendiendo pollos asados, costillares, haciendo rifas o colectas. Con ese dinero levantaban salones para usos diversos en la capilla, repararon el campanario, pagaron deudas impositivas, compraron una nueva imagen de su patrono, y organizaban las celebraciones de la comunidad (cumpleaños del sacerdote, fiestas patronales). Antes de que Caritas fuera una palabra significativa para ellas, en su capilla y con la comunidad, aprendieron a desplegar y a poner públicamente en valor su servicio gratuito y desinteresado. Susana me explicaba esta temprana propiedad suya, su forma de cultivarla y el contexto en el cual nacían sus virtudes:

“[en la capilla] festejábamos el Sábado de Pascua con el cordero pascual tradicional nuestro, después que me fui yo [de la comisión de la capilla] no lo hicieron más. Porque los que siempre nos acompañaban [con dinero] dejaron de ayudar. Porque nosotros no ganábamos nada, cobrábamos lo justo, cinco pesos, y era hasta con postre. Lo que se juntaba lo gastábamos, no era con ganancia. Después quisieron hacerlo con ganancia y ahí perdés. Era un momento de juntarse todos para la Pascua sin sacar beneficio...”

El “cordero pascual” es una celebración católica en la que la comunidad se reúne a comer colectivamente y conmemorar la resurrección de Cristo. Cuando Susana organizaba este evento cada comensal de la comunidad pagaba en proporción lo gastado en alimentos y bebida. Según me explicaba Susana: una cosa fue el asado que organizaron en la capilla para saldar las deudas por impuestos; otra cosa era el cordero pascual, ésta era una celebración religiosa, o sea una actividad comunitaria de la que sus organizadores no debían obtener beneficio. Lo que cobraban Susana y las otras organizadoras a los feligreses por el cordero pascual era para “cubrir los gastos”, por eso cobraban “lo justo”. Los organizadores que prosiguieron con esa actividad, una vez que Susana renunció a la comisión, no cobraron lo justo. Por eso la actividad perdió su sentido desinteresado y la gente no ayudó pues apareció el beneficio. Este cálculo sutil y estratégico constituye un saber que ellas aprendieron en sus comunidades. Lo que Susana muestra con este ejemplo es cómo lentamente fue aprendiendo estas virtudes, advirtiendo la importancia que tenía para la comunidad distinguir entre el beneficio justo y la ganancia inoportuna e inmoral. Si no se aprehende, interiorizándola, esta distinción, esta fina noción del cálculo con el que operan, “ahí perdés”. Es un cálculo sutil y poderoso para una persona que hoy se considera voluntaria, pues comprendiéndolo y actuándolo con verdadera convicción y hasta con pasión —en contextos de exposición pública—, este saber provoca en los demás la admiración y mueve a la adhesión, la lealtad¹⁵. Aunque en estos asados comunitarios no había necesitados sino feligreses y vecinos, y no existía aún Caritas, para explicar quién es ella, la directora fuerza una categoría con la cual designar su identidad de carácter inmutable:

“Siempre fuimos voluntarias, pero al ser voluntarias de Caritas tiene otra forma, pero vos siempre trabajás, trabajando en cualquier capilla o algo sos voluntaria, en la cooperadora y todo...”

15 Douglas (1990) destaca que un don para ser tal debe implicar a otros co-presenciales, pues así como no puede haber relaciones sociales anónimas, no puede haber dones anónimos (1990:VIII).

Ahí está, desde la perspectiva nativa, esa operación que substantializa y reifica identidades por medio del uso de frases como “siempre fuimos voluntarias”, con lo cual se abstrae la construcción de la identidad del intenso trabajo social, las creencias y las relaciones sociales por medio de las cuales esas cualidades son forjadas.

Cuando en 1990 el entonces director de Caritas Diocesana abrió el comedor en la capilla Cristo Rey, Susana, Julieta, Daniela e Ignacia, que tomaban con él un curso de evangelización se ofrecieron para ayudarlo –como ya habían aprendido a hacerlo– con desinterés. Desde el año 1993, por mediación de la organización diocesana y de su entonces director, este grupo de mujeres, y otras provenientes de las demás parroquias locales, se implicaron por primera vez con un programa alimentario estatal, el ASOMA. Daniela fue la encargada de entender sobre esa materia novedosa para las feligresas:

“Cuando salió el ASOMA, había que ir a las reuniones informativas [...] Llamaron para el Cedier [institución de formación teológica del obispado local] que había novedades y fui, me mandó Susana, éramos muchas. Clara explicó lo que era el Plan ASOMA. Era bárbaro en ese momento, venían 25 kilos de producto seco, ¿sabés qué lindo que era?, venía de todo. Nos explicaron cómo era. Pero no encontrábamos gente. Le decíamos a la gente: ‘¿No sabe de algún anciano necesitado?’ [...] ‘Y, no, no conozco a nadie’. [...] Irma y Fernando, un matrimonio, los dos tenían una bolsa [...] porque no encontrábamos gente. Y nos decían que tenían que dar la bolsa porque venían del gobierno y había que darlas... gente que no necesitaba se la llevaba pero... Y bueno, eso así fueron dos años que la recibían todos. Después no, como que de golpe cambió todo, y hubo que... cambiar. [...] Después teníamos que ir a Alpes [un supermercado local] que armaba las bolsas, el gobierno le pagaba a Caritas y ellos compraban.”

En esas reuniones con el director de Caritas, Daniela aprendía en qué consistía un programa estatal, quiénes eran sus beneficiarios ideales, cómo buscarlos, cuáles eran las formas de acopio de los alimentos, los modos de darlos, etc. Pero, además, aprendía a vincularse con otras instancias institucionales y con otros agentes sociales: las licenciadas, los beneficiarios, los proveedores de mercadería que pagaba el gobierno.

En 1995, luego de dos años de administración de un programa alimentario, de haber coordinado un programa estatal de empleo subsidiado (llamado oficialmente Trabajar)¹⁶, y con la experiencia del comedor de Cristo

16 Para Lo Vuolo y Barbeito a mediados de los ‘90 hay una “verdadera ‘inflación’ de programas asistenciales [lo cual] es un rasgo distintivo no sólo de la nueva política de gobierno, sino de la poca coordinación entre el mismo y los organismo multilaterales que otorgan financiamiento” (1998:238-239).

Rey, financiado por donaciones particulares, según Susana era tiempo de ideas fuertes en materia de caridad:

[...] las llamo a las chicas y les digo si no querían que formáramos una Caritas fuerte que le llevaran la idea al padre Juan, de que si podíamos juntarnos Cristo Rey, San Gregorio y San Alonso en una Caritas sola, para trabajar mejor. Le gustó la idea. Así que acá en esta pieza [su habitación] nos juntamos todas. Ignacia pensó en las fichas para los socios, salió disparada a hacerlas y a recorrer el barrio. Yo en la cama, ellas –Julieta, Daniela, Elena– haciendo todo.”

Ellas hicieron una Caritas fuerte, en recursos tanto privados como estatales¹⁷, reconocida por el director diocesano –que fortalecía a la vez sus vínculos con los organismos de asistencia social estatal municipal, provincial y nacional–, consagrada por el padre Juan, cohesionada por medio de la identidad específica y diferenciada de voluntarias, que habían ido asumiendo como una forma de distinguir la virtud caritativa y desinteresada especialmente cultivada en sus personas. Las mujeres asumieron esta identidad, como categoría de interacción, en el seno mismo de su participación activa en los programas estatales de asistencia que los diversos órganos gubernamentales delegaban en las manos de Caritas y de sus miembros. La categoría voluntariado, ligada a la caridad, forja la identidad de quienes deben elaborar de modo práctico su diferenciación con relación a los agentes ligados a los programas estatales que comenzaban a administrar: de un lado las licenciadas que condicionan, por medio de la capacitación, el acceso de las voluntarias a los programas; del otro los necesitados, agentes hacia quienes van dirigidos los bienes estatales y que ellas deben buscar y seleccionar. Esa diferenciación simbólica opera por medio de la distinción largamente aprendida en sus comunidades: la que diferencia el interés inhumano o desvergonzadamente manifiesto del desinterés virtuoso y dramáticamente expuesto. Este sentido está cifrado en la categoría caridad que moviliza este conjunto de mujeres para legitimar su posición en relación a cualquier otro agente interesado en acceder a la administración de bienes estatales.

Este proceso de diferenciación y de pauta autonomía de la caridad y la unidad social, que por medio de ella se constituye, habría de verse “en

17 Lo Vuolo *et al.* (1999) destaca para esta época que “Los cambios institucionales y políticos no sólo se reflejan en un crecimiento del número de Ongs. sino también en modificaciones en su funcionamiento interno y en relación con el Estado nacional y los organismos de financiamiento internacional. [...] Desde los propios planes sociales del Estado figura la promoción de instancias de articulación con las Ongs., las que se ubican en un confuso espacio de representación de los grupos subordinados y de legitimación de la propia acción estatal” (*ibid.*:172).

determinados productos del espacio”: una casita¹⁸. Primero, en 1996, alquilaron un salón comercial próximo a la parroquia San Alonso, pero pronto:

“nos lanzamos a la más hermosa locura: la Casa Propia, ‘El Rinconcito’. Nos instalamos el 1º de enero de 1999, faltándonos muchas cosas, pero estábamos en lo nuestro [...] Somos 30 voluntarios que día a día ponemos el corazón en cada tarea” (Boletín de Caritas Diocesana, N° 11:5)¹⁹.

A la hora de construir un espacio propio para sus prácticas de caridad—allí donde ellas ponen el preciado órgano del sentimiento, el corazón— las mujeres no construyeron un (masculino) “edificio propio” sino una (femenina) casa. Artefacto ligado a la identidad de estas mujeres, sólo en una casa podrían las voluntarias desplegar virtudes, saberes, poderes, sensibilidades y destrezas de corte típicamente femenino²⁰.

La apertura de espacios sociales e institucionales llamados Caritas y la reunión de personas que en función del principio de la caridad asumen la identidad de voluntarias, se muestra como un fenómeno de los ‘90 también en la parroquia San Francisco, aunque con sus particularidades²¹.

Esta movilización de categorías no es monopolio absoluto de los agentes de la Iglesia Católica. En 1993 algunas personas ligadas a organizaciones tan diversas como el Club de Leones, la Asociación Cristiana Femenina, Abuelas de Plaza de Mayo, la Liga de Madres de Familia, entre otras, crearon la Red Enlace de ONGs de Mar del Plata, a la que pronto Caritas Diocesana se suscribió. El propósito de esta Red es trabajar por la “capacitación permanente del voluntariado”. Esta persona moral nace con un espíritu propio y un estatus moral incuestionable. En 1998 la Presidenta de la Red, ligada al Club de Leones, aseguraba que:

18 Sigo aquí las ideas de Simmel (1986:730) sobre las relaciones entre sociedad y espacio.

19 Simmel destaca que “La ‘casa’ de la comunidad no está pensada sólo en el sentido de la propiedad [...] es como la localización, la extensión en el espacio de sus energías sociológicas, el lugar de vivienda o reunión. En este sentido no se puede decir propiamente que *tenga* casa, pues ésta no tiene importancia aquí como objeto económico valioso, sino que *es* la casa. La casa significa el pensamiento de la sociedad misma, localizado” (1986:731. Énfasis en el original).

20 Para Simmel la casa es el mundo femenino por excelencia y habla de ella como “categoría de la vida general” donde “los contenidos vitales todos tienen entrada y son ordenados, tratados y vividos según una ley particular” (1946:42).

21 Las voluntarias de esa parroquia vecina de San Alonso señalan en una nota periodística del año 1998 que “Caritas parroquial empezó a funcionar hace 8 años bajo la propuesta del padre Satovich” (*Effatá*, 2/14:6). Es decir, comenzó a funcionar como tal en 1990, no por la iniciativa de las feligresas, sino del sacerdote.

“Las ONGs. y el voluntariado somos una franja incontaminada y creíble de la sociedad, somos un reservorio de ética, de moral y honradez. Todos los voluntarios que nos enrolamos en alguna institución damos mucho y no sacamos nada” (Effatá, año 2, n° 15:4)²².

El voluntariado es significado como opuesto a un entorno donde predomina la contaminación moral: deshonestidad, interés, egoísmo. Pero esta categoría es forjada no sólo al calor de las virtudes morales que se imputa este conjunto heterogéneo de agentes sociales, los sentidos cifrados en ella expresan las luchas y alianzas que traban estos grupos con respecto a las instancias y poderes gubernamentales, su poder de reconocimiento simbólico y sus recursos materiales.

Desde el punto de vista de los organismos estatales, la dirección de Acción Social municipal desde 1995 inició los “cursos de capacitación” para producir “promotores de servicio comunitario”. Ana, la hermana de Elena, y Susana habiendo formado una Caritas fuerte y prontas a sentar las bases de su Casita, consideraron que debían capacitarse para “servir mejor” y tomaron ese curso brindado por agentes estatales, cuya duración fue de un año. Algunas de las conclusiones de este curso de capacitación señalan como aprendizaje significativo para las voluntarias:

“Nos dimos cuenta que todas las tareas de la vida diaria tienen una organización, un orden para su realización. A esta organización la llamaremos PLANIFICACION. Planificar es dar un orden a las actividades y lo hacemos sin pensar que estamos planificando” (Resaltado en el original).

Luego el texto ejemplifica con la planificación que deberían seguir las voluntarias para organizar “una fiesta para el Día del Niño”²³. Se trata, desde el punto de vista de sus capacitadores, de dirigir el sentido del servicio y de la ayuda de las voluntarias, de someter sus prácticas caritativas a la lógica racional de la planificación, de tornarlas en agentes idóneos, no sólo moral sino técnicamente, para participar de manera eficaz en los programas de asistencia estatal. Programas sociales que durante los ‘90 el Estado transfirió masivamente a la órbita de Caritas y a las manos de su naciente voluntariado.

Desde el punto de vista de la Iglesia Católica, si bien la caridad trata de sentimientos espontáneos que brotan del interior de una voluntaria, no obstante esta virtud, demandó una “escuelita”. A la escuelita de Caritas recuerdan haber asistido, cuando comenzaron a participar del ASOMA, Da-

22 En el año 2.000 esta representante de las ONGs se incorporó como funcionaria municipal responsable del área Tercer Sector.

23 Extraído de “Promotores Comunitarios: Trabajar en Comunidad”, S/D, Secretaría de Calidad de Vida, Municipalidad de General Pueyrredón.

niela y Susana. Julieta en 1997 asistió a un encuentro sobre la caridad, como parte del material de lectura y discusión me mostró un texto llamado: “Jesucristo camino para la solidaridad”. Allí se explica a las voluntarias que:

“La caridad y la solidaridad son exigencias de una fe operosa (sic)” y que “el desarrollo y la promoción del hombre supone el paso de ‘condiciones menos humanas’ a ‘condiciones más humanas’: pan, vestido, casa, trabajo, instrucción, libertad, apertura a Dios y a Jesucristo” (S/D, 1997:41-42).

El espíritu del voluntariado, como se advierte, es un terreno abonado no sólo por la Iglesia Católica, que moviliza ideas caras a su tradición, la caridad, recreando y modernizando su significado, sino que los agentes estatales tienen lo propio que aportar a ese delicado fruto por el que trabajan, adicionando la técnica de la planificación, la cuota de razón y de cálculo que le falta a la virtud. El voluntariado se muestra aquí como una empresa colectiva de creación de competencias sociales diferenciadas y legitimadas religiosa y políticamente, por medio de la cual distinguir la esfera social de la estatal, la esfera católica de la político-estatal. La voluntaria expresa esta tensión por trazar fronteras en su denodado esfuerzo por distinguirse: de los necesitados, a quienes objetivamente se aproxima en función de sus propiedades económicas, pero de quienes se distingue tornándose simbólicamente virtuosa; de las licenciadas, quienes, sin embargo, se esfuerzan por instrumentar a estas mujeres con sus saberes técnicos/profesionales; de los políticos interesados, quienes no obstante son los posibilitadores e instrumentadores de los programas de asistencia que ellas administran.

El proceso de diferenciación creciente de un grupo de agentes sociales, y de relativa y pautada autonomización institucional y espacial que hemos examinado, muestra que era preciso una profunda transformación del ideario que fundamentaba esa vieja idea de la caridad: ya no hay aquí lugar para señoras devotas; es la hora de las voluntarias caritativas.

Las maneras y la necesidad

El voluntariado expresa una forma de distinguirse un grupo de mujeres católicas, que se afianzan en la fuerte pertenencia a sus comunidades y en la capacidad de vincularse con diversos grupos sociales. Aclarando con Susana los términos de la discusión que la asistente social y yo habíamos tenido (ver *supra*, capítulo uno), ella me explicaba que mis maneras eran políticas y fuertes, en cambio:

“Yo me las rebusco. Capaz que decimos lo mismo, nada más que tratamos de buscar la forma para no herir susceptibilidades de los demás. Yo

siempre digo en la capilla que me caractericé por eso: de lograr las cosas pero yendo por buena manera, de hacerle sentir importante a la persona, vos vas y le decís personalmente a cada una, ¿viste?, lo que necesitás, capaz que el mismo versito se lo hacés a todos, pero como es personal... Ellos se sienten importantes, pero, ¿viste?, el pedírselo de persona a persona, lográs mucho más que decirlo en conjunto. Entonces, siempre yo fui de ir despacito y hablándole como si fuera una charla entre amigas, diciéndoles cosas que no me gustaban, pero suave...”

El gran arte que estas mujeres despliegan en sus relaciones sociales tan heterogéneas es su capacidad de discreción, de emulación, de disimulo, de cultivo de la comunicación íntima, afectuosa, personal, amistosa, y una gran cuota de pragmatismo en el logro de sus pedidos: evitando el conjunto, yendo despacito, sin herir, hablando suave y con buenas maneras.

Soledad no se muestra ducha en cuestión de maneras y el uso de la palabra no es su fuerte. Además ella no tiene una comunidad desde la cual actuar y en la cual reforzar su identidad católica. Ella pertenece a esa segunda ola de voluntarias, las que se tornaron en tales por acción de las que suelen llamarse pioneras de Caritas, Julieta, Ignacia, Susana, Elena y Daniela. Le dije que me explicara qué había que tener para ser voluntaria y entonces me dijo:

“Yo pienso que porque me gusta, me siento bien. A veces mis hijos rezongan un poco y yo les digo que yo me siento bien, que me dejen. A mí me gusta esta parte, pero los retiros me gustan menos. Fui a varios, siempre con las chicas de Caritas. Con ellas he ido a San Nicolás y a otros lados, con las chicas empecé a salir, a conocer otras parroquias de la ciudad. Con las chicas nos juntábamos porque había misa, por una reunión en otra capilla más lejos, y así salíamos. Esto que hacés vos ahora, antes yo lo hacía con Susana. Andaba con ella por todos lados, dando vueltas. Una vez me pelié (sic), una vuelta, en una parroquia, por allá, no me gustó lo que dijo una persona. Le dije que lo que ella decía estaba mal, que las cosas no eran así. Después escuchaba y no decía nada. Y Susana me decía que tenía que hablar. [...] Entonces de ahí no quise ir más. No me gusta ir y escuchar siempre lo mismo, vos no podés decir nada, opinar nada, siempre lo mismo, entonces ¿para qué vas? Más vale me quedo acá y hago cosas acá.”

Trabajadora, obediente, confiable, Soledad prefiere desplegar su influencia sobre zonas menos expuestas y menos sujetas a reacciones: sobre las cosas y sobre las chicas, esas voluntarias que se integraron a Caritas después que ella y a quienes controla:

“Yo hago de todo acá, no le hago asco a nada. A mí lo que más me gusta es atender a la gente, y guardar las cosas y darles lo que mejor está. A mí me gusta guardar las cosas pero no porque quiera tenerlas ahí, sino que después me preguntan y yo sé dónde están y te las indico.”

Si bien la categoría voluntaria interpela a todas estas mujeres, sus capitales son diferentes y ello condiciona su capacidad para hacer operar con relativo poder a esa noción. La puesta en juego de esas destrezas hechas capitales supone no sólo la exhibición de maneras apropiadas para el trato con diversos grupos sociales. La pertenencia a la comunidad opera como una dimensión estratégica a la hora de tornarse una voluntaria pionera o una especial como Soledad. Pero, según revela la posición de esta mujer, el grado en el que los agentes exhiben y asumen un rango de necesidad evidente también opera como principio de distinción y de jerarquía entre ellas. Pese a que casi todas las mujeres en Caritas se sirven de uno u otro bien, pues todas ellas se han empobrecido en los últimos años, ni las chicas ni las voluntarias se reconocen como beneficiarias. Esto es así pues una verdadera economía de las maneras y las emociones, aquí llamada discreción, se interpone entre las cosas y las categorías con las cuales se clasifican estas mujeres. La discreción entonces con que ese servicio es tomado condiciona la posición de una voluntaria y el poder relativo atribuido a cada una.

Quién es voluntariado y quién beneficiario no es una cuestión que se resuelva en el ámbito de los roles mecánicamente normativos, sino en el de las luchas que protagonizan las personas no tanto por bienes materiales, sino por las categorías con las cuales se clasifican y se distinguen unos de otros.

En el siguiente capítulo cambio el ángulo de la descripción y trato acerca de ¿quiénes son y cómo se comportan los llamados beneficiarios de Caritas? ¿Cuáles son los significados que cifra esta otra noción?

Capítulo 3: Visitar y producir familias

Desde el año 2.000, por medio del Programa Alimentario Único, en Mar del Plata, seiscientas voluntarias pertenecientes a las Caritas de parroquias y capillas católicas, junto a asistentes sociales del estado municipal y provincial, entregan nueve mil bolsas de alimentos una vez al mes a las familias beneficiarias del programa. Las mujeres, como ya he dicho, participan desde principios de los '90 de programas de alimentación, como el "A-SOMA", de crédito, como el "PRODEL", y de empleo, como el "Trabajar". Enmarcados dentro del paradigma de las nuevas políticas sociales, focalizadas, descentralizadas y privatizadas, estas intervenciones demandan a sus ejecutores, las ONGs y su voluntariado, que la necesidad o la pobreza sea constatada en las unidades beneficiarias.

Un clásico estudio sobre el modo en que los Estados deben encarar la focalización, establece que esta "técnica" busca "garantizar la maduración adecuada de la inversión social destinada al bienestar de la población". Su autora, Ana Sojo, asesora de la Cepal, señala que:

"La selectividad es directa, cuando la elección de los beneficiarios se realiza individualmente, caso por caso, para determinar si las personas o grupos familiares reúnen o no las características requeridas por los objetivos del programa [...] Se requiere un perfil muy detallado de los hogares pobres para determinar su elegibilidad. [...] Este mecanismo exige también actualizar la información cada cierto tiempo [...] Puede resultar inadecuado hacer la selección sólo sobre la base de datos obtenidos directamente de los virtuales beneficiarios debido a los posibles sesgos [...]" (Sojo, 1990:196).

La focalización requiere de la perfecta delimitación de un grupo social: los pobres. A los pobres no se los interpela en su calidad de individuos aisladamente considerados, por ejemplo, como ciudadanos. A estos sectores sociales el Estado debiera acceder, según Sojo, penetrando sus hogares. Sólo en el hogar puede ser conocido el "perfil detallado de la pobreza". Si las nuevas políticas sociales han surgido para racionalizar y hacer más eficiente la acción estatal, dada la importancia estratégica atribuida a la focalización, el éxito de esta empresa depende casi de manera exclusiva de la problematización que se haga de la familia u hogar pobre. A partir de la delimitación de la familia

pobre, el Estado se juega su racionalidad y eficiencia en materia de dominación política, por medio de su intervención a través de programas sociales. Mientras más fiel y detalladamente las políticas sociales estatales y sus agentes se dediquen a la configuración de grupos sociales de este tenor, como por ejemplo el PAU, mayor será su posibilidad de mostrar —especialmente a los organismos transnacionales— cuán madura es su acción en materia de inversión social.

Estamos frente a un proyecto político: la construcción de grupos que se hacen inteligibles a través de las relaciones de parentesco que los fundan, es decir de familias. Estas prácticas, y los saberes que de ellas se desprenden, definen una soberanía propiamente estatal¹. La novedad en esta materia aparece cuando no son las licenciadas —profesionales nacidos para servir al proyecto burocrático—, sino las voluntarias quienes encaran estas operaciones.

Las voluntarias, consideradas por las licenciadas como calificadas baquianas de su barrio y de las familias que lo componen, interpretan de una manera singular las tareas que les son asignadas al interior del PAU. “Constatar la necesidad”, “entrar a las casas”, “conocer a la familia”, distinguir a una “buena mujer” de una “vivita”, diferenciar una “necesidad verdadera” de otra que “no lo es tanto”, son algunas de las formas con las cuales las mujeres definen su quehacer. Focalizar los recursos de un programa estatal tiene un sentido para los técnicos y asistentes sociales, y otro muy diferente para las voluntarias. Y si bien esta diferencia muestra que la naturaleza de las acciones encuadradas dentro de la política social y de la caridad se constituye sobre fundamentos casi contrapuestos, no obstante, ambas caminan seguras sobre las ambigüedades, sobrentendidos y contradicciones que supone focalizar los recursos. Este capítulo examina el sentido de estas disparidades de significación, articuladas alrededor de las nociones con las cuales las voluntarias piensan a la familia beneficiaria.

La familia beneficiaria del PAU, al tiempo que es pensada como la destinataria de la ayuda estatal y de la caridad, se torna, por otro lado, amenazante pues sus miembros son capaces —como advierte Sojo— de “sesgar la información” que dan de sí mismos, de sus grupos domésticos y de su condición de pobres. La desconfianza en el trato con la familia beneficiaria define el modo en el que licenciadas y voluntarias encaran su empresa. Es que, cuando de la familia se trata, las relaciones de parentesco responden menos a una estructura social fija que a una práctica social, una categoría cultural, una “carta” que se usa y que varía no sólo su significado sino su composición, depen-

1 Soberanía ligada a una función que se atribuye el poder y que Michel Foucault define como la de “procrear la vida” a través de una “anatomía-política” y una “bio-política” de las poblaciones (Foucault, 1988:129). Este poder soberano tiene a la familia como uno de sus “puntos de aplicación” en la búsqueda de regular la vida de las poblaciones (*ibid.*:107).

diendo de la situación y la función que el grupo que así se define busca enfatizar².

“Familias... bien”

Como ya he mostrado, el voluntariado de Caritas construye su legitimidad a través del establecimiento de un capital adherido a sus personas: por un lado, su pertenencia a una familia caritativa de origen, sus padres; por el otro, su integración a la comunidad de sus parroquias o capillas³, donde grupos de familias se reúnen y se muestran en su condición de guías y ejemplos de caridad. En las comunidades católicas, las voluntarias evocan eventos relacionados con sus familias ejemplares, sus padres siempre preocupados por los vecinos necesitados o enfermos y por los pobres. Sus familias son “familias... *bien*”, es decir bien constituidas, completas, unidas por el amor, reunidas bajo un mismo techo, en sus casas. Esos grupos están formados por la pareja completa de padres, casados tanto por el Registro Civil como por la Iglesia, con sus hijos bautizados, reconocidos públicamente ante la comunidad como su descendencia legítima. De los hijos jóvenes se espera que hayan tomado la “Primera Comunión” o se hayan “Confirmado” e integren grupos de jóvenes en la comunidad. Es más ennoblecedor si los jóvenes ayudan a la gente necesitada. Estas familias... *bien* –dicho por las voluntarias con esta pausa intermedia y con el énfasis final– se reúnen semanalmente con las familias que han constituido sus hermanos y hermanas; es aun más importante si esos encuentros son realizados en la casa de sus padres.

Cuando esta ejemplaridad sufre alteraciones, como es muy común que ocurra, las voluntarias evitan referirse a la hija que no se casó sino que se fue a vivir con el novio, reconocen, dolidas y en tono de confesión, que su esposo nunca quiso casarse por la Iglesia o que no se hablan con una hermana, un cuñado o sus suegros. Adherirse a esta ejemplaridad es una lucha que libran al interior de sus grupos domésticos, con sus hijos/as, padres, esposos o hermanos/as. Si tienen relativo éxito en mantener esta condición ejemplar –la familia unida, amorosa y completa–, entonces abundan las referencias a sus

2 La conceptualización de las relaciones de parentesco que realizo aquí se basan en Bourdieu (1980), Schneider (1968), Barnes (1962), Carsten (2000).

3 Goody (1986) estudiando la génesis de la familia y del matrimonio en Europa destaca la temprana intervención de la Iglesia Católica, que data del siglo IV, en materia de problematización sobre las unidades sociales basadas en el parentesco. El autor sugiere que, por medio de la fijación de pautas exogámicas, la limitación a la adopción, la prohibición del divorcio, la distinción entre hijos naturales y legítimos, la prohibición del concubinato, etc., la Iglesia “logró ejercer un amplio control sobre los fundamentos mismos de la sociedad” (*ibid.*:74). En este capítulo se pondrá en evidencia cómo las voluntarias son las intermediarias por medio de las cuales las familias *necesitadas* o *bien* son forjadas según preceptos morales.

esposos, hijos/as, nietos/as, o a los almuerzos del domingo en la casa de sus padres o suegros. A este propósito las voluntarias sacrifican su propio bienestar, por ejemplo, manteniendo matrimonios con fuertes desavenencias disimuladas hacia los extraños o sacrificando sus propios intereses en función del cuidado de los/las hijos/as o los/las nietos/as. Si fracasan en el mantenimiento de esta ejemplaridad una profunda sensación de autodecepción y un fuerte componente de sufrimiento atraviesan a la voluntaria. Ellas desean con pasión y se esfuerzan con denodado interés para que su familia se asemeje a este modelo.

Las familias...*bien* son construidas en el relato de las voluntarias como una estructura moral basada en el parentesco que se opone a otras, las “no convencionales” o en crisis. Este tipo suele hallarse preferentemente entre los beneficiarios. Son unidades sociales que carecen de los atributos de la familia...*bien*. Las denominan “necesitadas” y suelen percibir las como incompletas, carentes y a veces inmorales. Estos grupos provocan pena, lástima o repulsión entre las personas que así las califican. Si los miembros de ese grupo se muestran avergonzados por su condición, es probable que la voluntaria o asistente social reaccione emocionalmente y sienta por ellos pena o lástima. Si no evidencia este atributo moral (vergüenza), las reacciones son la repulsión y la indignación. La desvergüenza que muestran algunos beneficiarios en relación a la composición y condición de sus grupos domésticos hacen dudar a una voluntaria o asistente social acerca de si ese grupo merece la ayuda gratuita, es decir, la bolsa del PAU u otro programa social⁴.

Las familias no convencionales son grupos en los que uno o ambos progenitores se encuentran ausentes; no cuentan con un dominio propio, es decir una casa. Son pobres; no alcanzan a proveer a sus miembros de los elementos mínimos para su reproducción. Es hacia estas unidades, puestas al margen de toda convencionalidad, que las voluntarias orientan su entrega caritativa. Son estos grupos los que preocupan al Estado y su existencia fundamenta los programas de asistencia social. Encuadradas dentro de las familias...*bien*, las voluntarias se tornan naturalmente en las personas más idóneas para lidiar con esos grupos. Proveniendo de tales unidades domésticas, las mujeres católicas son entonces “gente *bien*”, por ello confiable y honorable.

La familia preconstruida

El objetivo general del PAU es:

4 En una reunión que convocaba a asistentes sociales municipales y voluntarias, a la que asistí junto a Susana, las mujeres discutían si debían aceptar o no como beneficiaria de un programa provincial de crédito para la reparación de la vivienda a una mujer que, según las vecinas del lugar, ejercía la prostitución en su casa.

“Satisfacer las necesidades de alimentación de las familias en condición de indigencia, fomentando mecanismos de asistencia y promoción que privilegien el ámbito de la familia y el fortalecimiento de las redes solidarias de la comunidad” (PAU, 2001:1).

Con un solo movimiento la familia es aquí reconocida como condición dada, como grupo social preconstruido. Pero no cualquier grupo es objeto del PAU; debe ser una familia en una condición bien específica: la indigencia. Ésta, cuya existencia supone el programa, precisa satisfacer una necesidad: la alimentaria. La existencia de la familia no puede ser interrogada, puesto que antes de designarla el programa le atribuye una necesidad y luego una condición en la cual, se supone, se encuentra aquella abstracción.

A los agentes ejecutores del PAU les son derivadas funciones prácticas en relación a esa unidad preconstruida:

“detectar y evaluar situaciones familiares de vulnerabilidad e inseguridad alimentaria; establecer criterios claros y consensuados de ingreso al programa; establecer tiempos de prestación alimentaria; establecer mecanismos ágiles que permitan reevaluar la situación familiar de aquellos beneficiarios a los que se les está por terminar el tiempo de su asistencia alimentaria” (ibid.:2).

Asistentes sociales y voluntarias son las responsables del modelamiento de una pieza única, la familia; por eso ellas detectan, evalúan, y en su tarea diaria, “establecen criterios” de construcción de la unidad beneficiaria. Son además las responsables de sostener en el tiempo, por medio de acciones bien prescritas, esa categoría: ellas “establecen tiempos”, “reevalúan la situación familiar” sosteniendo la asistencia o dando por finalizado –retirando la bolsa– de lo que ellas mismas habían instituido.

Con el tono objetivista de un manual diseñado para poner en marcha una máquina productora, de familias, el Instructivo del PAU es minucioso en sus prescripciones. A las familias beneficiarias se les imputan propiedades llamadas “perfiles”:

1-Personas o parejas mayores de 60 años sin ingresos o con ingresos menos de \$100

2-Personas o parejas menores de 60 años sin ingresos o con ingresos menos de \$100

3-Grupos numerosos (5 o más miembros) sin ingresos o con ingresos menores de \$200

4-Grupos de 3 o 4 miembros sin ingresos o con ingresos menores de \$100.

La edad y el número de miembros que componen la unidad en relación a la cantidad de ingresos, expresados en proporciones de dinero que para el programa constituyen mínimos para la existencia, son el fundamento necesario para que la unidad social sea clasificada como indigente y se le impute una carencia: la necesidad alimentaria.

Las unidades sociales que estos perfiles definen se tornan, en la tarea cotidiana de las voluntarias de Caritas, en: los viejos y las familias numerosas sin ingresos, las mujeres solas con hijos a cargo. Son grupos sociales privilegiados para recibir la bolsa. Pero como los perfiles pueden variar enormemente, el Instructivo amplía las propiedades de las familias que pueden ser excepcionalmente reconocidas como beneficiarias en función de situaciones agravantes que debe evaluar la voluntaria:

“Que la mayoría de los miembros de la unidad sean menores, que algunos de sus miembros presente una discapacidad transitoria o permanente, una enfermedad, la falta de uno de los padres, la convivencia forzosa por desalojo y nuevos pobres sin ingresos” (ibid.:3).

El estado de las condiciones físicas de los miembros que componen la familia es objeto de evaluación y, cuando alguno de ellos presenta una alteración en sus capacidades, es interpretado por el Instructivo como indicador de carencia. La familia supone la presencia de los padres; la falta de uno de ellos es considerada una situación agravante de su condición. La convivencia de diversos grupos familiares es remitida a una condición de excepcionalidad calificada como “forzosa” y provocada por el desalojo. Los “nuevos pobres”, personas que recientemente se transformaron en carenciadas, también se presentan como unidades excepcionales que necesitan de la asistencia alimentaria.

La población pobre y excluida, cuyo tejido social es organizado en torno de la familia en situación de vulnerabilidad, su heterogeneidad y complejidad, la urgencia de sus necesidades amerita la “decisión política de trabajar en conjunto”, de hacer un “frente común ante la necesidad alimentaria” de esa unidad. Ese frente común, que se despliega en pos de la fabricación precisa de la familia, necesita del trabajo en red de técnicos y voluntarios de las tres organizaciones que componen el PAU: el Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano, la Secretaría de Calidad de Vida y Caritas Mar del Plata. Así nace el PAU, así se “producen” ciertas creencias que fundan la existencia de una familia en condiciones de indigencia y así se instituyen agentes especializados sobre ella.

La categoría familia beneficiaria es la condición de existencia de los propios programas alimentarios, de sus técnicos, sus voluntarios, sus presupuestos, sus reglamentos. Construyendo a esta unidad como objeto anó-

malo, asignándole una condición, dando por norma su composición y designándole una necesidad que debe ser asistida, los técnicos producen el propio programa. El programa descansa sobre una serie de presupuestos que no se ponen en duda, instituyendo de manera arbitraria una realidad, la familia en condición de indigencia; ficción, creencia, artefacto para el cual se elabora una estrategia de acción: asistir y promover a su propio producto.

La familia visitada

La familia pre-construida del Instructivo del PAU se enfrenta con las creencias acerca de esa unidad que despliegan en su trabajo las voluntarias de Caritas. Ellas no constatan esa unidad social; ellas salen a producirla. Y la producen visitándola.

La visita es condición imprescindible para darle la bolsa a una familia. Una vez que una persona ha solicitado la bolsa de alimentos en Caritas, la voluntaria o la asistente social, si la hubiera, procede a visitar la casa del/la solicitante. En ese encuentro clave —que no tiene fecha ni hora preacordada— voluntaria y potencial beneficiaria de la bolsa se dedican a establecer sentidos específicos sobre la existencia, composición y condición de la familia. En la visita se pone en evidencia la destreza de las voluntarias y los potenciales beneficiarios en el uso de las categorías de parentesco.

Durante la visita, los perfiles y la larga lista de familias excepciones del PAU poco tienen para hacer. Las voluntarias tienen sus propias matrices productoras de familia y el principio que las estructura está compuesto por su propia experiencia en materia de grupos de parentesco y, en segundo término, por los perfiles recomendados por el PAU.

Susana e Ignacia fueron mis primeras instructoras en materia de visitas y de familias beneficiarias. Ignacia es algunos años menor que Susana, de caderas amplias, hombros pequeños y pelo negro muy corto, ojos diminutos que miran fijo y desconfiados, y dientes grandes e impecables que acompañan la fuerza de su vocalización puntillosa. Esta voluntaria no trabaja; su esposo “gana bien” como técnico autónomo de la industria de la alimentación, y ella se dedica a las clases de catequesis en la parroquia y a cobrar todos los meses la cuota de los socios de Caritas. Madre de tres hijos, su esposo suele acompañarla en algunas actividades ligadas a la parroquia. Para identificarse, a diferencia de Susana o de Daniela, Ignacia agrega a su nombre de pila el apellido de casada.

El primer día de campo en el edificio de Caritas, Ignacia y Susana me dieron un papel con dos nombres de mujeres y sus direcciones. Las tres estábamos reunidas, muy cerca una de la otra, alrededor del mesón de asistencia en Caritas, rodeadas de fichas, cuadernos y estampitas. En tono intimista me explicaron cómo “hacer la visita”:

“En la planilla tenés que poner el nombre de soltera de la persona, no el de casada porque después la tenemos con un apellido diferente en dos planillas distintas y es la misma persona. Tenés que preguntar con quién vive, porque por ahí el marido pide la bolsa en otro lugar y tienen dos bolsas. [...] Hay que anotar el nombre de todos los hijos y las personas que viven en el lugar. [...] Tenés que preguntar si alquilan, cuánto pagan, que te muestren recibos, si la casa es prestada, si tienen pagos los impuestos, si tienen cloacas, luz, servicios, si están ‘enganchados’. [...] Si vos ves que hay una necesidad real le decís que vengan el jueves y les damos la bolsa. Si no es real la necesidad pueden esperar hasta la semana que viene para su respuesta”.

Una vez que alguien, generalmente una mujer y rara vez un varón, pide en Caritas alimento o ropa, la voluntaria anota primero su propio nombre para identificar quién atendió el pedido; luego anota el nombre, apellido y dirección de quién solicita algo en un cuaderno que llaman “el cuaderno de las visitas”.

La casa es un lugar estratégico; la visita sólo puede ser realizada dentro de ese espacio. Elena, una mujer venida de Misiones y que tiene por hábito sacar un pequeño espejo de la cartera y repasar con brillo sus labios, me contaba que visitó a una mujer divorciada y rescataba positivamente de esa experiencia:

“Ves, esa chica, cuando fui a hacerle la visita, me hizo entrar, me mostró todo, todo, hasta la heladera me abrió para que viera que no tenía nada. Dos o tres chicos tiene. Yo ahí me doy cuenta de que necesitan porque no ocultan nada, te muestran todo. Cuando voy a las casas y no me hacen entrar yo les digo que vuelvo otro día cuando me hagan entrar. Yo, si no entro, no hago la visita. Yo quiero mirar, ver cómo viven, qué hacen.”.

Conocer la casa es empezar a conocer a la persona que pide la bolsa y a partir de ella al conjunto de personas con las cuales —sabiendo quiénes son, como viven y qué hacen en la casa— es producida la unidad familiar.

Según las instrucciones de Susana e Ignacia, quien pide la bolsa es considerada en su condición de mujer, y de mujer casada con un hombre, a la que es necesario discriminar por medio de la individualización de su nombre de soltera. Esta distinción permite a las voluntarias separar los diversos lazos de parentesco que puede articular una mujer en su persona.

La familia supone una composición básica: una pareja, un hombre y una mujer que viven juntos en la dirección que visitan. Pero la pareja en sí supone otros componentes que los hace familia: los hijos. Identificar los nombres de

los hijos del matrimonio es el siguiente paso. Se supone que los hijos cohabitan la casa de los padres o de la pareja que comparte esa casa⁵.

Sin embargo, para las voluntarias, la familia beneficiaria puede incluir a otros. Susana e Ignacia me indican que además anote el nombre de las personas que viven en el lugar. Éstas no son mujer, marido o hijos; son personas y hay que anotarlas porque comparten la misma casa, ya sea en calidad de amigos, parientes lejanos, compadres, etc. Para estos miembros las voluntarias no disponen de una categoría que los distinga. Pero viven allí y al recibir la bolsa ellas los transformarán en miembros de la familia beneficiaria y vuelcan sus datos en la planilla del PAU.

La familia beneficiaria se opone, por ejemplo, a la familia... *bien*. Sin embargo, algunas de estas unidades beneficiarias pueden ser calificadas como gente... *bien*. Elena me explicaba que la gente bien, aunque sea beneficiaria de Caritas, aunque sea carenciada:

“[es] gente que nunca tuvo que pedir y les da vergüenza tener que venir hasta acá, a veces te conocen del barrio o de la manzana y les da no sé qué venir a pedir comida. A esa gente hay que tratarla diferente. A mí me dicen que hago diferencia, pero es que esa gente necesita de vos una sonrisa, que la atiendas apenas vienen. Para ellos es un sufrimiento terrible.”

Si los beneficiarios aportan elementos conductuales, como la vergüenza, denotan una adecuada composición moral que tiene en cuenta la opinión de los demás, especialmente la de la voluntaria; su comportamiento—como el de las chicas— se vuelve circunspeto.

La unidad beneficiaria es construida como necesitada; precisa asistencia y ayuda, y son principalmente las mujeres quienes asumen la tarea de producir las como tales; luego las transforman en beneficiarias del PAU, grupos de familias en condición de indigencia que pasan a conformar la población pobre y excluida de la zona⁶.

5 Para Schneider (1968) la familia en Estados Unidos es significada como: “[...] una unidad cultural que contiene un esposo, una esposa quien es la madre y el padre de su hijo o hijos [...] todos los cuales son una clase de parientes [...] La familia, para ser familia, debe vivir junta [...]; si no lo hace no es una familia en este sentido particular del término” (*ibid.*:30-33. Mi traducción).

6 Asociando pobreza y tipo de familia, Leopoldo Bartolomé estudia a los grupos relocalizados por la empresa hidroeléctrica Yaciretá en la ciudad de Posadas, en el noreste de la Argentina. Allí toma a la organización social familiar de los “marginados”, enfrentados a un entorno de recursos escasos y un presente incierto, como una de las estrategias adaptativas que tienden a la sobrevivencia del grupo doméstico por medio de la expansión horizontal del grupo, favoreciendo la familia ampliada o extensa (1985). Dada su condición de marginalidad estos grupos sociales habrían desarrollado un patrón adaptativo singular: el de la matrifocalidad, que difiere de la familia incompleta. La matrifocalidad se define como las familias en las que

Un trato entre mujeres

Producir a la familia beneficiaria es el trabajo de las voluntarias y ellas saben que se trata de una tarea compleja, con riesgos, llena de atajos y laberintos donde uno puede perderse y ser engañado. Es un trabajo que implica a mujeres, casi exclusivamente. Una vez anoté en la ficha de asistencia, en el renglón de titular de la bolsa, el nombre de un varón, en vez del de su esposa. Susana me corrigió y me hizo rehacer la ficha:

“–Pero Susana, él vino a pedir la bolsa –le dije.

–Aquí somos feministas –me explicó con una sonrisa–, es mejor tratar con la mujer, no con el hombre.”

Ser feministas es privilegiar “tratos” que implican solamente a las mujeres. Buscar y pedir alimento, colaborar en la producción de la familia necesitada, transformarla en beneficiaria para recibir la bolsa, son tareas consideradas femeninas. A los hombres, desde el punto de vista de las voluntarias, les están reservadas las actividades laborales fuera del hogar, no las tareas que suponen mecanismos de reproducción del grupo doméstico⁷. Tanto voluntarias como beneficiarias tienen la responsabilidad de lidiar con la pobreza, la indigencia, la exclusión. Las voluntarias entienden que el lugar natural de la mujer es la casa y sus tareas naturales son las domésticas: alimentar y cuidar a sus hijos⁸. En ese espacio la mujer beneficiaria puede ser una “señora de su casa” que lucha por su familia o una “viva” que recurre a la mentira, a la manipulación de otros para lidiar con sus tareas. Para

una mujer asume la jefatura del hogar, compuesto por sus hijos, donde la presencia masculina es inestable y agregaría “un factor adicional de incertidumbre” (1991-92:23-28).

- 7 En un sugerente trabajo, Lidia Schiavoni (2001) muestra de qué manera son construidas formas genéricas de reconocimiento de las actividades domésticas (femeninas) y extradomésticas (masculinas) al interior de la vida cotidiana de grupos familiares urbanos pobres en la ciudad de Posadas, noreste de la Argentina. La antropóloga asocia el mejoramiento de la condición de las mujeres al reconocimiento y ampliación de las labores extradomésticas de éstas, las que no se traducen sólo en dinero sino en especies, relaciones y habilidades. Agrega además que las actividades domésticas, como cocinar, cuidar a los chicos, lavar la ropa, aunque siguen siendo atribuidas a las mujeres están comenzando a ser pensadas y actuadas bajo una pauta de mayor “igualdad” entre los géneros.
- 8 Ortner entiende que las tareas domésticas relegan y subordinan en el espacio doméstico a la mujer (1974:77-80), sin embargo, Stack considera que la mujer se despliega allí como “estratega y una agente social elástica enfrentando en su vida diaria los problemas de la pobreza, el desempleo y la opresión. [...] Forman alianzas y cuentan con una red familiar duradera entre las cuales hay intercambio de bienes y trabajos” (en Rosaldo, 1979:28). Por su parte, Collier (1974:89-96) destaca que en el desempeño de sus tareas domésticas, la mujer se presenta como “fría, calculadora que usa todos los recursos disponibles para controlar el mundo alrededor de ella. Mi modelo de mujer busca el poder: la capacidad de determinar sus propias acciones y las de los demás” (*ibid.*:90).

las voluntarias algunas mujeres son buenas; otras son peligrosas⁹. Este dualismo expresa la manera cómo son pensadas, y se piensan a sí mismas, las voluntarias, y cómo éstas piensan a las beneficiarias. Algunas voluntarias se definen como católicas que siguen el ejemplo de Cristo, de entrega incondicional y sacrificial a su prójimo, o el de María, la madre de Jesús, mujer ejemplar, dispuesta y sacrificada. Los hermanos pobres, los necesitados son los objetivos de su entrega.

En un acto de homenaje al voluntariado de Mar del Plata, un funcionario de la Secretaría de Calidad de Vida de la Municipalidad local le decía a las voluntarias presentes:

“En este tiempo de default moral, el voluntariado encarna el mejor camino, el de la solidaridad, el camino con certeza de salvación. Ustedes transforman en acción la palabra solidaridad. Ustedes llevan a los barrios una respuesta. Ustedes no dan lo que les sobra, dan lo que les duele: su tiempo y la dedicación a su familia. Ustedes encarnan el camino que nos dirigirá a una sociedad más justa, especialmente para los que más necesitan.”

Por su parte, la beneficiaria es pensada por las voluntarias como una persona casada y madre, como lo son ellas. Contrariamente a la voluntaria a la cual se le rinden homenajes y para la cual se organizan reuniones, retiros y brindis de fin de año con objeto de ennoblecer su persona y potenciar su compromiso voluntario, para la beneficiaria no hay eventos honoríficos y es siempre reconocida por su nombre de pila y por su familia, es decir sus hijos, algunas veces por medio de su marido o pareja. Una beneficiaria casi nunca se identifica a sí misma o a su familia como pobre, necesitada, indigente o excluida. Estas categorías muchas veces la ofenden, pues ella entiende que está pasando por un mal momento y que precisa ayuda por algún tiempo hasta que salga del apuro. Mostrando su vergüenza cuando pide, una beneficiaria suele dar por descontado que su condición moral y honorabilidad se haya a salvo frente a los miembros de Caritas.

Para las voluntarias lo que define a una beneficiaria “x” es el modo en el que recibe y devuelve lo que ellas le dan. Estando en Caritas una mañana, las voluntarias discutían si darles o venderles zapatillas a las beneficiarias, y Julieta, por ejemplo, las clasificaba así:

9 Según Ortner (1974) la mujer es pensada como agente mediador en los procesos que lleva a cabo, intermediando entre las esferas de la cultura y de la naturaleza. Las funciones mediadoras atribuidas a la mujer –procrear nuevos miembros para la sociedad, transformar lo crudo en cocido para nutrir a sus hijos– son vitales para la reproducción social. Este espacio ambiguo de mediación define una dualidad conflictiva: la mujer puede ser una diosa, representante de la pureza, o un símbolo de polución peligroso (*ibid.*:83-86).

“Hay gente que no puede pagar es verdad, pero hay otra que se hace la tonta y aunque tenga no da ni un poco. El tema es cómo saber la que te engaña y la que no, porque no vas a ir a la casa a ver, ni vas a revisarla.”

Y Daniela, la voluntaria que está a cargo del Plan ASOMA, siempre categórica en sus opiniones, agregó al debate:

“Sí, pero hay que pedirles que sean solidarios... porque pueden juntar un pesito. Hay gente que viene a comprar ropa y lo hace con mucho esfuerzo; otra directamente viene a que le demos y encima se quejan de que le sacamos los botones a la ropa en Caritas [...] Entonces hay gente que hace el esfuerzo y paga y se siente orgullosa de llevarle ropa a sus chicos, que pagó y que compró; otra que nada, siempre [espera] lo que le damos. Después dicen que nosotros fomentamos la dependencia de la gente.”

En otra oportunidad Julieta me advertía sobre una mujer que solicitaba ropa para sus hijos, pero que no vivía dentro de la jurisdicción urbana de la parroquia:

“No hay que confiarse, Laura, ¡hay cada una! ¡Son unas vivas! ¿A vos no te dijo nada que yo ya la había visitado, no? Yo fui un montón de veces a la dirección que nos dio y la hermana terminó diciéndome que no vivía ahí. ¡Imaginate cómo nos mintió!”

En suma, hay beneficiarias que hacen el esfuerzo y reciben lo que les dan agradecidas y se ajustan a lo que las voluntarias esperan de ellas. Éstas muestran todo, como me contaba Elena; avisan cuando se cambian de casa (con lo cual son derivadas, para recibir la bolsa o la ropa, a la parroquia más próxima a su nuevo domicilio), dejan de recibir la bolsa cuando encuentran trabajo o su situación mejora; entonces hay cupo para otra familia; son mujeres de su casa dedicadas a sus hijos.

Pero otras beneficiarias no son agradecidas. De estas otras mujeres hay que dudar pues en un momento y lugar determinado dijeron algo (generalmente una mentira), tuvieron una actitud, un comportamiento o se presentaron con una imagen que les desagradó a las voluntarias. Por ejemplo: dar información dudosa sobre la residencia o la composición y condición de la familia, recibir la bolsa como si fuera una obligación darles, maquillarse en exceso (los ojos, las uñas de las manos, teñirse el cabello), cuidar excesivamente el propio atuendo, mostrar gestos o maneras sensuales, usar ropas ajustadas y coloridas, quejarse cuando reciben ropa, alimento u otro elemento de Caritas, observar con demasiado detalle a las voluntarias. Quien incurra en actitudes de este tipo, que no sea amiga, pariente o conocida de alguna de las vo-

luntarias (atenuante para cualquiera de estas consideraciones), es una persona que amerita una atención más detallada. La desconfianza articula la relación que establece una voluntaria con una beneficiaria.

Para el programa alimentario dirigido a las familias indigentes, las mujeres son imprescindibles. La maternidad (la relación madre-hijo), nunca la sensualidad, es el atributo de feminidad más evidentemente admitido tanto para las voluntarias como para las beneficiarias¹⁰. A las asistentes sociales también son aplicables los atributos señalados. La feminidad bien delimitada es un valor imprescindible al interior al interior de este universo. Todas estas mujeres tratan con bienes signados por “espacios genéricos” al interior de la división del trabajo doméstico, es decir, ropa, alimentos, calzados. Pero hay otros valores que definen a esas mujeres-madres dentro del programa alimentario y estos valores son ambivalentes. Hay beneficiarias que son buenas mujeres y otras son unas vivas. Pero, ¿por qué clasificar a las beneficiarias demanda el tiempo y la dedicación de todos los agentes involucrados en el PAU? ¿Por qué es imprescindible para las voluntarias aprender a detectar a las vivas y qué significa esta preocupación?

La importancia de controlar la ambigüedad femenina

Gran parte de mi instrucción como voluntaria estuvo dedicada a hacerme entender y a enseñarme a lidiar con esa ambivalencia con la que es pensada la beneficiaria, es decir, la mujer rodeada de pobreza. Como vimos más arriba, según las instrucciones de Ignacia y Susana, lo primero que debía hacer en una visita, luego de llegar a la casa de alguien que pidió una bolsa, era identificar a la mujer, distinguiendo su apellido de casada del de soltera. La causa que, según ellas, motiva tal procedimiento con la beneficiaria es la siguiente: la persona puede usar sus dos apellidos, el de soltera y el de casada, y recibir dos bolsas o, por no identificar claramente el nombre del esposo, él puede recibir una bolsa y ella otra. Al mentir las beneficiarias manipulan los principios de estructuración de su propia familia para obtener más recursos de Caritas. Recibir dos bolsas es una acción que tiene fuerte valor simbólico para las voluntarias y para las asistentes sociales y técnicos del PAU. Todos ellos hablan permanentemente de esa amenaza, sus causas, los modos de evitarlo. Pero que una familia reciba dos bolsas no significa lo mismo para todos. Para

10 Que la maternidad sea vivida como el valor más legítimamente femenino no significa que estas mujeres se piensen como asexuadas. Su “vida íntima”, es decir la sexualidad matrimonial, es un aspecto que las preocupa y se refieren a ella con regularidad. Los estilos que asume este tópico son dos: el primero en tono de bromas picarescas que se hacen unas a otras; el segundo adopta la forma de la conversación íntima, de no más de dos personas, en la que una expone sus preocupaciones al respecto y la otra escucha y, si le es solicitado, puede emitir una opinión, recomendación o “consejo”.

las voluntarias tiene un sentido distinto que para las asistentes sociales y técnicos del PAU.

Cuando un grupo recibe dos bolsas sin que las voluntarias lo sepan, como ellas dicen “pasándolas por arriba”, se sienten burladas personalmente en su capacidad y destreza, lo cual implica conocer bien a sus familias beneficiarias. Para recibir dos bolsas la beneficiaria debe recurrir a la mentira y el engaño, indicadores de la deficiencia moral de quien se beneficia con el alimento. Distinguir entre las personas que tienen una necesidad real y las que no, define en su identidad a las voluntarias; ése es su trabajo, y son sus propias capacidades las que se ponen a prueba en esa distinción. Daniela me explicaba que en la visita no sólo está en juego una bolsa de alimento:

“Tenés que diferenciar entre el que es vago por naturaleza y el que realmente necesita. Entonces ahí sí hay que hacer promoción. Aquí está tu inteligencia para darte cuenta.”

El criterio de optimización de los recursos del programa es el argumento preferido de los técnicos: si una familia recibe dos bolsas alguna otra se quedará en lista de espera. Para las voluntarias este criterio no es tan relevante. Esta cuenta económica no explica su enconado recuerdo hacia quien alguna vez les mintió. Esperan que las beneficiarias del PAU las honren con la verdad, que les brinden toda la información que ellas requieran, que les dejen mirar todo y a todos. Difícilmente olviden a la vivita y a la familia que haya incurrido en un acto que deshonra su trabajo voluntario de entrega desinteresada. Julieta trataba de explicarme lo que sentía cuando aquella mujer le mintió sobre su dirección:

“Yo me siento como una tonta, Laura, yendo un montón de veces a la casa para ver si la encontraba y ella me estaba mintiendo. Uno se pregunta, ¿viste?, ¿qué estoy haciendo? ¡Me están tomando el pelo!”

Recibir dos bolsas es una falta que deben controlar las voluntarias, según el Instructivo del PAU: “detectando y evitando la superposición alimentaria” (PAU, 2001:5). Aquí el programa no hace hincapié en el criterio moral sino en los atentados contra la racionalidad y eficacia que permite no “superponer”, antieconómicamente, alimentos.

Mentir, distorsionar información sobre la condición y composición de la familia dando varias versiones de la propia identidad por medio del uso de los apellidos (el de casada o soltera), o recurriendo a otras estrategias como cambiar de lugar de residencia sin informar a Caritas, es un acto considerado peligroso no sólo por las voluntarias; también es significado como una falta por las asistentes sociales y los técnicos del PAU. Al mentir sobre la familia, la po-

tencial beneficiaria está mostrando que esa unidad social no está dada; por el contrario, las pautas de su composición, condición y residencia son o pueden ser permanentemente redefinidas; la familia no es un esquema de organización social fijo, sino el resultado de prácticas y estrategias sociales ampliamente construidas.

Cuando una potencial beneficiaria manipula sus apellidos, está manipulando la identidad de las unidades beneficiarias de la bolsa. Lo que para los técnicos está en juego aquí es, en su lenguaje, “la focalización de la asistencia social a los más necesitados”. Traducido en otros términos, está en juego la posibilidad de constituir una frontera que permita definir claramente la identidad de un grupo social: la población pobre y excluida en la ciudad por medio de la detección y evaluación de las familias en condición de indigencia, potenciales beneficiarias de una bolsa de alimentos.

Las voluntarias son las responsables abnegadas, que, visitando (produciendo) a las familias, trazan punto por punto (o pariente por pariente; familia por familia) aquella frontera y ofrecen los elementos básicos para la constitución de ese preciado grupo social. La “textura del parentesco”, su lenguaje, su representación, sus categorías, son las vías que permiten producir y por lo tanto conocer y transformar en objeto de intervención a esas unidades sociales: la población pobre y excluida.

Las vivitas son las mentirosas, las que cambian sus apellidos, engañan sobre sus relaciones de parentesco, es decir, sobre sus familias: usan sus identidades¹¹. Esas vivitas, nunca olvidadas, ofenden la abnegada entrega del voluntariado, pero también hacen errar a los técnicos sobre el trazado de aquella frontera social, atentan contra el proceso de constitución de un grupo social y contra la planificación necesaria de insumos para dar cuenta del mismo. Mintiendo sobre sus familias y su residencia, muestran que las relaciones que componen esta unidad son móviles, sujetas a definición permanente. Las vivitas evidencian que las relaciones de parentesco puede no ser el hilo por medio del cual la estructura social de los pobres y los excluidos se haga evidente.

Los datos que produce la voluntaria durante la visita los vuelca en planillas, las que a su vez se dirigen a la central de Caritas donde los técnicos las trasladan

11 La mentira como estrategia identitaria de los “ex combatientes” de la guerra de Malvinas en la Argentina y como desafío a la obtención de conocimiento antropológico válido es analizada por Guber (1998). La autora sostiene que, en el trabajo de campo, la mentira deviene un desafío a la autoridad científica del investigador y relata un episodio en el que un nativo le revela que ha estado recepcionando información falsa por parte de un ex combatiente *trucho*. En lugar de reducir las mentiras de aquel personaje a datos descartables, Guber procede a buscar la significatividad del *trucho* e “interrogarlo como parte del mundo social que le daba sentido”. Por esta vía llega a “detectar el arduo proceso por el cual los veteranos de guerra intentan definir los límites de su identidad y de su lugar en la Argentina de posguerra” y que en lugar de revelarse como “genuinas, inmanentes y originales” esas identidades se muestran como objeto de construcción activa por parte de quienes las usan (*ibid.*:34-35).

a “la base” o “el padrón de beneficiarios”, la planilla estadística. La base, sostienen los técnicos, proporciona información sobre la magnitud y composición de la población pobre y excluida de la zona y, creen, permite evaluar a las familias beneficiarias y la marcha del programa, optimizar la utilización de los fondos, focalizar la asistencia, entre otros propósitos más o menos generales. Es considerada un instrumento que posibilita pensar los programas de asistencia social en función del perfil de las familias beneficiarias, al mismo tiempo que permite conformarlas, fijarlas estadísticamente, como población pobre y excluida¹². Es un capital informacional apreciado por los técnicos estatales, los funcionarios políticos y algunos científicos sociales locales¹³. Por medio de este instrumento estadístico el Estado, sus agentes profesionales y sus legos –las voluntarias– imponen una forma de visión y división de la población circunscribiendo su morfología y su carácter.

De estas consideraciones se desprende por qué es tan importante que los datos sobre los beneficiarios sean verdaderos: ¿qué cosa más verdadera hay que la familia en la que vive ese beneficiario? Pero, hay gente que es capaz de mentir sobre su propia familia, tornándola inasible desde el punto de vista técnico y estadístico. Por ello, es vital que las vivitas sean controladas. Quienes deben hacer ese control son otras mujeres, las voluntarias, que conocen a sus vecinos, sus necesidades y sus atributos morales, saben distinguir entre una necesidad real de otra que no lo es; puesto que recorren el barrio y hablan con sus vecinos pueden diferenciar entre una buena mujer y una vivita.

La ficción y la aflicción del parentesco

La voluntaria visita a las familias, las produce por medio de categorías que impregnan al objeto que sale de sus manos, pero precisa de la activa colabora-

12 Los esfuerzos por caracterizar lo más acabadamente los rasgos que asume la pobreza, la indigencia y la necesidad de las familias se manifiesta no sólo por medio de las demandas burocráticas que condicionan la identidad y el papel profesional de los técnicos, sino que se impone como problema académico en el que estadística, demografía y sociología se dan la mano. Pantaleón (1999) destaca de qué manera “lo social” como ámbito en pleno proceso de expansión internacionalizada demanda una “antropología de las estadísticas” que debiera estudiar los procesos de unificación de “indicadores sociales de medición mundial” por medio de los cuales es posible comprender “las formas de clasificación y consagración de problemas sociales” y analizar los “procesos de disputa y oficialización de categorías sociales” (*ibid.*:92-93). En Mar del Plata un esfuerzo por representar estadística y espacialmente “lo social” puede encontrarse en Núñez (2000).

13 Una colega, sabiendo que mi investigación versaba sobre Caritas y sus voluntarias, muy amablemente me ofreció “la base de beneficiarios” para que mi trabajo se viera fortalecido por los “datos crudos” que albergaba ese instrumento. Sin saberlo, en verdad me ofrecía información que yo misma había colaborado a producir por medio del rol de voluntaria que había asumido en el desempeño del trabajo de campo en Caritas.

ción de la mujer que es visitada para terminar con su producto¹⁴. La visita es uno de los lugares donde la voluntaria se dedica a distinguir a las vivitas de las buenas mujeres. Para los técnicos las voluntarias saben realizar esta tarea. Algunos de ellos les decían en una reunión:

“Ustedes saben quiénes pagan en el almacén. El chusmerío en el barrio funciona. Así que cuentan con información [...]”

“Si hay problemas en el programa, una persona de la comunidad [una voluntaria] debe decir ‘se enfermó, tuvo que viajar por la mamá, lo que sea’...”

Manipular la condición de pobreza, la residencia o las categorías del parentesco¹⁵ es considerado peligroso; para las voluntarias es inmoral. Advertir que las relaciones de parentesco pueden tener funciones prácticas, que los parientes son utilizables, para las voluntarias y asistentes sociales es ir contra las reglas que establecen la unidad biológica e invariable de esa unidad social. Sin embargo, es probable que los parientes que integran la familia en situaciones oficiales (ceremonias) constituyan un grupo, que los que la componen en situaciones ordinarias integren a unos y excluyan a otros, dependiendo de qué función del parentesco o, lo que es lo mismo, qué grupo se quiera enfatizar¹⁶.

La potencial beneficiaria puede o no recurrir al apellido de su esposo para identificarse; puede que su pareja no sea su marido y viva con ella en la misma casa sólo durante algunas temporadas, aun viviendo con él permanentemente, puede no considerarlo parte de su familia y, en consecuencia, no lo

14 En el capítulo IV muestro este proceso de producción de la familia y de la necesidad durante la visita.

15 Para Bourdieu las categorías de parentesco “encierran el poder mágico de *instituir la frontera y constituir los grupos* mediante declaraciones *performativas*” (Bourdieu, 1980:280. Cursivas en el original).

16 Sigo aquí las ideas de Evans-Pritchard (1950) y de Bourdieu (1980), en la que los autores debaten, con base a sus investigaciones entre Los Nuer, el primero, y en Kabília, el segundo, acerca de los principios que estructuran las relaciones de parentesco y de los grupos que contribuyen a instituir esas relaciones, por ejemplo, los linajes. Quiénes constituyen un grupo doméstico y cuándo éstos pasan a constituirse en un grupo de agnates descendientes de un antepasado común que cumplen una función de representación política entre Los Nuer, es lo que se pregunta Evans-Pritchard. Son las reglas genealógicas las que le dan forma a los grupos de parientes o éstos están sujetos siempre a definición de acuerdo a la situación y los fines que buscan alcanzar las personas que se dicen parientes, es lo que se pregunta Bourdieu para el casamiento con la prima paralela en Kabília, tenido por incestuoso por las reglas de la exogamia de la teoría del parentesco formal. Ambos autores recurren a las teorías nativas que explican los principios de estructuración de los grupos de parientes y concluyen que el parentesco, lejos de responder a un conjunto de principios abstractos, “son algo que se hace y con lo que se hace algo” (Bourdieu, 1980:275).

perciba como miembro¹⁷. Es probable que ante condiciones de inestabilidad económica, matrimonial o emocional, o que como pauta cultural, viva alternativamente con varios grupos sociales (parientes, amigos, vecinos, conocidos) a los que denomine familia, o recurra a otra categoría para definirlos¹⁸. “Mi familia” puede tener diversos significados y aludir a diversos grupos para la beneficiaria. Puede referir a la familia compuesta por los padres con quienes ya no reside; al grupo de hermanos que viven en el interior; también puede referirse a un grupo con quien residió hace un tiempo, pero con quienes ya no comparte relaciones, etc.

En fin, la beneficiaria que usa para identificarse el apellido de soltera o el de casada, que tiene varios lugares de residencia, cuya familia cambia de composición alternativamente, no hace mejor o peor uso de sus relaciones de parentesco que la voluntaria que omite su apellido de soltera y usa naturalmente el de su esposo, o la que usa los dos. Ambas juegan con las ficciones que constituyen sus creencias sobre el parentesco y la familia. El parentesco es algo que se usa y esta cualidad es percibida por las voluntarias y las asistentes sociales como una afrenta a su tarea.

Esta propiedad del parentesco aflige a las voluntarias y a los técnicos del PAU, de la misma forma que afligió a los antropólogos ingleses, representantes de la corona británica en África, llevándolos a estudiar los sistemas de representación política de las llamadas “sociedades sin estado”. Su conclusión fue que la “textura del parentesco” constituía un lenguaje por medio del cual las sociedades consideradas “simples” organizaban sus grupos de pertenencia, llamados linajes, bajo la forma de organización social (Fortes y Evans-Pritchard, 1961:4-5). Este esfuerzo, académico, político y económico, de los antropólogos y la Antropología, no sólo forjó conceptos y categorías de parentesco sino que, sostiene Adam Kuper, produjo al mismo tiempo la categoría “sociedad primitiva” como opuesta a “sociedad moderna”, cúspide del progreso (Kuper, 1988:1-2):

“El antropólogo tomó esta sociedad primitiva como su objeto especial, pero en la práctica la sociedad primitiva probó ser su propia sociedad (como ellos la entendían) vista en un espejo distorsionado. Para ellos la moderna sociedad fue definida sobre todo por el estado territorial, la familia monogámica y la propiedad privada. La sociedad primitiva entonces debía ser nó-

17 Esta cualidad maleable del parentesco es analizada por Archetti y Stölen (1975) en la Argentina para analizar la estrategia hereditaria usada por los “colonos” –productores de algodón del norte de la provincia de Santa Fe– que “benefician” a un grupo de parientes, hijos, y deshecha a otros, especialmente a las hijas.

18 Bartolomé (1985) hace una descripción acabada sobre estas alternativas sucesivas y sobre el posible uso de los parientes que hacen los “marginados” frente a los derechos de relocalización que los “benefician” (*ibid.*:107).

made, ordenada por lazos de sangre, sexualmente promiscua [...] (ibid.:5. Mi traducción).

En otro contexto geográfico y temporal los técnicos y las voluntarias católicas de programas asistenciales de alimentación suponen que el parentesco puede constituirse en la piedra angular de la organización social de la población pobre y excluida. Para los técnicos el parentesco conforma la llamada “célula básica de la sociedad”, la familia, por medio de la cual los “primitivos contemporáneos”, los pobres, se dan una forma de estructura social. Sobre esa organización basada en el parentesco, llamada familia, pretende actuar el programa transformándola en familia beneficiaria.

Los beneficiarios son descritos por el PAU como “matrimonios de adultos mayores de 60 años”, “matrimonio con hijos numerosos (de 6 a 18 años), “padres ausentes”. Familias que se reúnen en grupos numerosos, en “convivencia forzosa” con otras familias; no tienen “residencia fija”, es decir, no tienen propiedad inmueble. Sus miembros pueden presentar “deficiencias en sus capacidades físicas o mentales”, sus ingresos económicos pueden estar entre los \$100 y los \$250, o pueden ser “nuevos pobres”.

Las voluntarias agregan otro conjunto que moraliza las características de esas unidades: algunas son señoras de su casa y otras unas vivas; tienen hijos con apellidos diversos –indicador de promiscuidad–; cambian sucesivamente sus parejas; son desagradecidas; se cambian de casa sin avisarles; cambian sus apellidos, etc.

La familia beneficiaria se opone a la *familia... bien*, que está constituida por gente diferente. Estas familias son las propias familias de las voluntarias, las de sus vecinos y amigos, y las que conforman sus hijos. Son familias que pueden recibir la ayuda de Caritas pero eso no significa que no sean *familias... bien*. Padres e hijos reunidos en un hogar, con sus necesidades, pero *...bien*.

En condiciones de indigencia, la mujer es instituida, por las voluntarias y las asistentes sociales, como principal representante de esa unidad social. Ella debe hacerse de una familia, de un esquema de organización social basada en el parentesco para ser beneficiaria del PAU. Junto a la voluntaria, y durante la visita, como se verá en el próximo capítulo, co-produce esa unidad. Co-producir la familia no significa que participen ambas mujeres en condiciones de igualdad; esa construcción manifiesta una jerarquía bien clara.

Los técnicos pretenden dar con la familia en condiciones de indigencia. Ellos esperan que las voluntarias las detecten, las evalúen, se las presenten en planillas para luego representarlas en padrones estadísticos y gráficos, y debatir qué hacer con ellas. Sin embargo, esa base es siempre objeto de atentados, pues lo que pretende cristalizar, las relaciones de parentesco, se revela lábil y sujeto a un uso activo por parte de los pobres.

Lo que está en juego en definitiva en este proceso es la constitución de un grupo social en la Argentina, pasible de control y de intervención, no sólo estatal, por medio de programas de asistencia social y de la caridad: los pobres¹⁹.

Hemos dicho que los programas de asistencia social son un capítulo de un modo de dominación política, y que la novedad que presenta esta variante de producción de grupos sociales es que en estos programas la mano estatal y la mano de Caritas se reúnen para comprender la lógica de organización de determinados sectores sociales. No es sino por medio de la visita, una de las actividades a las que se consagra una voluntaria, que esa empresa política es, en parte, alcanzada. El próximo capítulo está dedicado a mostrar cómo es, qué sucede y qué consecuencias tiene esa institución.

19 La tensa y contradictoria clasificación de poblaciones migrantes en base a un supuesto “tipo argentino en formación” por parte de instancias burocrático-estatales, específicamente de las políticas inmigratorias en la Argentina de los ‘40, es analizada por Villalón (1999). La autora analiza cómo diversas visiones técnico-académicas, médicas y antropológicas permean la lógica del Estado e institucionalizan y validan como legítimo “un sistema de arbitrarias clasificaciones” por medio del cual los inmigrantes son seleccionados, excluidos o aceptados por los organismos estatales de la Argentina y su radicación en el país aceptada (*ibíd.*:46).

Lo que está en juego en definitiva en este proceso es la constitución de un grupo social en la Argentina, pasible de control y de intervención, no sólo estatal, por medio de programas de asistencia social y de la caridad: los pobres¹⁹.

Hemos dicho que los programas de asistencia social son un capítulo de un modo de dominación política, y que la novedad que presenta esta variante de producción de grupos sociales es que en estos programas la mano estatal y la mano de Caritas se reúnen para comprender la lógica de organización de determinados sectores sociales. No es sino por medio de la visita, una de las actividades a las que se consagra una voluntaria, que esa empresa política es, en parte, alcanzada. El próximo capítulo está dedicado a mostrar cómo es, qué sucede y qué consecuencias tiene esa institución.

19 La tensa y contradictoria clasificación de poblaciones migrantes en base a un supuesto “tipo argentino en formación” por parte de instancias burocrático-estatales, específicamente de las políticas inmigratorias en la Argentina de los ‘40, es analizada por Villalón (1999). La autora analiza cómo diversas visiones técnico-académicas, médicas y antropológicas permean la lógica del Estado e institucionalizan y validan como legítimo “un sistema de arbitrarias clasificaciones” por medio del cual los inmigrantes son seleccionados, excluidos o aceptados por los organismos estatales de la Argentina y su radicación en el país aceptada (*ibíd.*:46).

Capítulo 4:

De casa en casa: la visita

Susana, la directora de Caritas, me había encomendado desde el primer día de mi trabajo de campo en la “Casita” una tarea: las visitas a las familias que pedían alimento u otro bien en la organización. Yo llegaba a una Casita, la de Caritas, pero mi tarea consistiría en salir de ese espacio y dirigirme a otros similares: las casas de los potenciales beneficiarios.

Como he dicho, la visita¹ es un paso imprescindible para que una familia se transforme en receptora de cualquiera de los bienes gratuitos que presta Caritas (créditos para la vivienda, la integración a un programa de emergencia laboral, etc.). Por medio de este procedimiento las voluntarias se aseguran de conocer a sus beneficiarios y los técnicos intentan obtener los contornos precisos del grupo social que inquieta a la administración burocrático-estatal, los pobres². La visita es una condición prevista por los programas de asistencia estatal que se realizan en Caritas, por lo cual es una tarea que se le impone a los grupos de mujeres católicas que participan de aquellas intervenciones estatales. Aunque no refiere directamente a la visita el instructivo del PAU establece que la voluntaria debe:

- 1 La visita es un procedimiento propio de la disciplina Trabajo Social, es una actividad que tiene por objeto “tomar contacto directo con la persona y/o familia, en el lugar donde vive, con fines de investigación o tratamiento, ayuda o asesoramiento” (Ander-Egg, 1995:333). Además tiene una larga tradición dentro de la Iglesia Católica, bajo la forma de mecanismo productor de verdad, y tiene como recursos asociados la confesión y el examen de conciencia (Foucault, 1988). Las Conferencias de la Sociedad de San Vicente de Paul, instaladas en Argentina a mediados del siglo XIX, instrumentaron la visita como una novedad en su atención benéfica de los “humildes” (Recalde, 1991:17). Durante varias décadas el día aniversario de la asistente social coincidió con una celebración católica: el día de la visitación de la Virgen María. Cao (1997) propone que “si bien la visitación de la Virgen se ha prestado en los orígenes de la profesión como soporte simbólico en el difícil trabajo de la visitación social, habría que determinar cuáles son las condiciones actuales para que ambas identidades persistan a lo largo del tiempo sosteniendo la eficacia simbólica correspondiente” (*ibid.*:53).
- 2 El mecanismo de la visita es equiparable en su funcionamiento a las técnicas de indagación que Foucault analiza en el contexto de la emergencia de la modernidad y ejercicio del poder en el contexto europeo: la indagación, el examen, la entrevista, basados en la confesión y el examen de conciencia, que la psiquiatría, la medicina, la pedagogía, la justicia penal ponen en funcionamiento (Foucault, 1988). La función de estas técnicas es “hacer hablar” (*ibid.*:64). En este capítulo la dimensión examinadora, que tiene como su horizonte la producción de la verdad acerca del beneficiario y su familia, se expresa como una función de la caridad y de la asistencia social estatal.

“detectar y evaluar situaciones familiares de vulnerabilidad e inseguridad alimentaria; establecer criterios claros y consensuados de ingreso al programa; reevaluar a la familia, etc.” (PAU, 2001: 2).

En una de las reuniones del Programa de Desarrollo Local (PRODEL), dirigido al préstamo de materiales de construcción para la reparación de viviendas precarias (cemento, madera, chapas, etc.) a ser devuelto en dinero por sus beneficiarios, una de las asistentes sociales les explicó a las voluntarias, en este contexto denominadas referentes, que esperaban de ellas información precisa y verdadera sobre los potenciales beneficiarios de los préstamos:

“Tenemos que saber qué familia es, con qué recursos cuenta, lo que tiene, lo que le falta, la familia que puede apoyarlo, las condiciones de esa familia, los problemas que tiene [...] Si tiene una necesidad real [...] La persona [la voluntaria] que presenta a la familia da referencias y dice ‘yo sé que esta familia está en condiciones’. [...] solamente ustedes saben esas cosas.”

Evaluar y reevaluar a la familia, formular criterios de ingreso a los programas, conocer la condición de esa unidad son datos que se obtienen o pautas que se conocen visitando a ese grupo, estableciendo, la voluntaria, una relación específica con la familia para integrarla a la esfera de bienes estatales de Caritas³. Una relación social recíprocamente construida es implementada, por medio de la cual es posible conocer la necesidad real de los potenciales beneficiarios. Esa relación se halla organizada en base a dos categorías estructurantes de Caritas y de los programas de asistencia social: voluntaria y beneficiario.

Como cosas que solamente una voluntaria sabe, la visita supondría una acción menos mecánica que la mera acción de constatar y evaluar necesidades; debe establecer la necesidad real de un grupo, al tiempo que construir con ellos una forma de relación cuyo lenguaje moral preside, regula y pauta la dirección que adoptan los bienes que constituyen la asistencia social. La visita es uno de los procedimientos a través del cual esa relación pautada entre voluntaria y potencial beneficiaria es elaborada.

A la voluntaria, la condición de los programas le recuerda las visitas que suele realizar entre las casas de sus vecinos para promover las actividades de la parroquia, la visita a las personas enfermas de la comunidad, o las que realizan a los domicilios de los socios de Caritas para cobrar la cuota mensual. Sin embargo, el significado que tiene ir hasta la casa de la gente que pide algo

3 Mary Douglas comenta que por medio de la economía del don “los presentes son dados en un contexto de drama público sin nada de secretos acerca de ellos [...] el resultado de la distribución de bienes y servicios es más rápidamente sujeta a examen y juicios y de una franqueza más clara que el resultado del intercambio [...]” (1990:XIV).

a Caritas se presenta con especial singularidad para ellas. Pasan largo tiempo compartiendo experiencias y relevando con detalle la casuística en la materia, disputándose criterios de clasificación de beneficiarios ideales o repudiables, transmitiéndose de esta manera un modo de enfrentar aquella tarea. De la visita a estas personas entienden que deben obtener información precisa, exacta y verdadera acerca de la composición, condición y necesidad de aquella unidad social, con objeto de fundamentar la transformación de esa familia en beneficiaria. Las asistentes sociales y técnicos son claros al respecto: ellas deben suministrar información válida sobre la familia antes de transformarla en beneficiaria.

La visita es uno de los mecanismos que consagra un orden determinado, y en el que voluntaria y potencial beneficiario son los agentes principales, así como su producto final. La voluntaria es una mujer que ha sido paciente y largamente entrenada en evidenciar desinterés, a quien los programas de asistencia estatal y sus cuadros técnicos le exigen pericia en la producción de información. ¿Cómo y con qué herramientas produce esa información? La voluntaria realiza su misión a través de los rasgos morales imputados a su persona; ella además es equipada con una serie de objetos que utiliza durante su interacción con los potenciales beneficiarios. Exhibe y ostenta durante la visita la planilla del PAU, que no es relevante sólo por los sellos “oficiales” que la componen; ese papel estatal representa el poder de institución con que la voluntaria opera durante ese encuentro. Simboliza el poder de consagrar una realidad, de transformar a alguien en beneficiario y, en consecuencia, favorecerlo con los bienes que ello supone. Las asistentes sociales y los funcionarios de Caritas Diocesana munen a las voluntarias con este instrumental oficial.

A continuación, mostraré estas dimensiones de la visita desde el punto de vista de las voluntarias, intentando establecer qué significa, cómo debería hacerse y cómo la hacen; qué procedimientos específicos de indagación supone y qué sentido tienen éstos para ellas; qué pautas de derecho y responsabilidad recíproca supone la visita para quienes aspiran a convertirse en beneficiario; y, finalmente, cómo se produce la investidura mágica que transforma a unos como beneficiarios y a otras como voluntarias.

Los círculos de la visita

Una mañana Elena y Daniela, encargadas de Caritas los días miércoles, se dieron a la tarea de instruirme por medio de su propia experiencia en materia de visitas. Las voluntarias llegaron en su día de guardia a las nueve de la mañana; siempre alguna persona esperaba desde temprano en la puerta para pedir pan, comprar ropa o zapatos. Las mujeres abrieron, prendieron las luces, acomodaron sus abrigos y carteras en la zona de asistencia, lugar ocupado

sólo por las encargadas del día, y se dedicaron a lo que consideran su primera obligación: rezar una oración al abrir el salón. Ignacia, Julieta o Susana, casi nunca realizan esta actividad; Gabriela, otra de las voluntarias presentes este día me dijo: “rezamos porque somos católicas y estamos aquí por eso”. Con el interés de participar de esta apertura especial, este día llegué más temprano que de costumbre y esperé desde temprano junto a otra mujer que aguardaba en la puerta.

Una vez adentro, las voluntarias invitaron a sumarse a la oración a los presentes. Reunidas en un círculo en el medio de la feria, entre la asistencia y la cocina, Daniela y Elena extendieron sus manos a la de los otros, inclinaron la cabeza, y la primera leyó:

“Jesucristo, que dijiste... ‘aprendan de mí que soy paciente y humilde de corazón...’.

Concédeme la paciencia suficiente para soportar las largas esperas.

Para adaptarme a los imprevistos.

Para tolerar lo que me da fastidio.

Para convivir con mis límites.

[...]

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén

Luego, Elena dice en tono de pregunta: ¿San Gregorio...?

Y Daniela responde: Ruega por nosotros

-¿San Alonso?

-Ruega por nosotros. Amén.”.

La oración, la posición que ocupábamos cada una y un segundo de silencio y de inmovilidad, luego de la palabra “amén”, generó un halo de respeto sacralizador de la composición de aquel grupo y espacio. Daniela y Elena eran ese día las anfitrionas y los que se acercaban al lugar serían sus invitados. Desde este rango habían invocado en primer lugar al santo patrono de la capilla a la cual asistían a misa, poniendo bajo su protección lo que ese día sucediera. San Alonso, santo patrono de la parroquia del barrio, fue el segundo invocado. Estas mujeres pertenecen a la capilla San Gregorio, dependiente de la parroquia San Alonso y distante unas doce cuadras de ella, por ello, compuesta por una comunidad que se entiende como diferente. Las voluntarias, trayendo a la escena como testigos a sus divinidades jerárquicamente nombradas, se permitieron describir, bajo la forma de una oración religiosa, una forma de conceptualizar este escenario compuesto de esperas, imprevistos, fastidio y limitaciones. Frente a este entorno, las voluntarias se reunieron en oración con los potenciales beneficiarios presentes en el lugar y al unísono el conjunto pidió a los santos que los dotara de las cualidades consideradas por las voluntarias como imprescindibles: paciencia, tolerancia, adaptabilidad y convivencia.

Luego de la oración, cada una liberó su mano, recuperó su cuerpo inclinado y salimos en diferentes direcciones. La mujer que esperaba conmigo en la puerta no se movió de su lugar sin antes, como correcta invitada, pedirle permiso a Elena para revisar remeras y pantalones en una mesa.

Me dirigí a repasar las planillas de las visitas; Daniela se ubicó en Asistencia, detrás de un mesón alto y de concreto, donde se apilan los cuadernos, las fichas, las estampitas, la imagen de una virgen y la caja donde depositan el dinero de las ventas diarias; y Elena fue a la cocina a repasar el haber en alimentos.

Ambas miraban con detalle mis movimientos, yo trabajaba sobre una larga vitrina, con pequeños cajones en los que las mujeres suelen acomodar las bombachas, calzoncillos, medias y corpiños usados que donan los fieles y los vecinos, y que las voluntarias, luego de clasificar, disponen para ser dados en asistencia o vendidos en la feria. Fui hacia el mesón, le pedí a Daniela el cuaderno de las visitas, y me dijo con interés: “¿Pasando las visitas?... ¿Cómo te va con eso?”. Y, casi sin poder responderle, agregó:

“Cuando uno visita a la gente hay que mirar a los vecinos, hablarles, preguntarles por la gente que uno va a ver. Ver la casa...”.

Elena nos observaba, dejó caer las bolsas que tenía en la mano y se acercó a nosotras; primero escuchaba y finalmente intervino dirigiéndose a mí:

“A mí una chica me mostró hasta la heladera para que viera cómo estaba. Ahí te das cuenta que esa gente no tiene nada que ocultar.”.

Daniela pasó a relatar el polémico caso del herrero vecino suyo:

“Acá le dieron la bolsa, ¿no? Porque realmente estaba mal. Bueno, resulta que para Navidad lo escuchaba a las seis de la mañana y el tipo estaba soldando, haciendo cosas. Eran las 11 de la noche y seguía trabajando. Yo les decía a las chicas que tenía trabajo, que no le dieran la bolsa, pero le dieron igual. Después nos enteramos que mandó 6.000 de esas estrellas de Navidad que se ponen en el balcón, mandó 6.000 al sur. Imaginate si trabajó vendiendo esa cantidad de estrellas. Entonces, te das cuenta cuando la gente necesita.”.

El herrero, vecino de Daniela, mientras era beneficiario, recibiendo allí una bolsa de alimentos, trabajaba vendiendo estrellas que soldaba en su casa. Esto hacía obvio, para Daniela, que esa familia no precisaba los alimentos que ellas reparten: allí no había necesidad, pero las chicas le daban igual. Esta diferencia de criterio es frecuente y es objeto de inquietud y enfrentamientos.

La resolución de estas diferencias expresa no tanto arbitrio como una ordenada, aunque conflictiva, línea jerárquica que provee a algunas de la suficiente autoridad como para imponer su propio punto de vista (este punto será retomado más adelante).

La visita, según Daniela, no está limitada a la casa de quien ha solicitado algo, sino que el conjunto de personas que componen su entorno barrial también se transforman en protagonistas. Los vecinos son considerados como la primera fuente de información significativa respecto de la necesidad de quien recibe la visita. La voluntaria establece una relación específica con el solicitante y su familia, pero además entabla un determinado vínculo con el barrio del potencial beneficiario. Si bien la visita apunta a establecer e introducirse en la lógica de composición y la condición de la familia, la organización y equipamiento de la casa, la voluntaria, además, establece cómo es evaluada aquella familia por sus vecinos. Esta información es relevante y ocupa una de las primeras fases de la visita. Daniela entiende que los vecinos manejan un tipo de información vital para una voluntaria. La descripción del ejemplo del herrero muestra lo que un vecino, como Daniela, podría llegar a saber: si algún miembro de la familia tiene trabajo —considerado como la actividad por la cual una persona recibe a cambio dinero—, qué tipo de trabajo realiza, la magnitud de esa actividad, en qué horarios y dónde lo realiza y durante qué períodos. Es decir, los vecinos saben cuándo la gente necesita y cuándo no. En función de ello se transforman en fuentes privilegiadas y en actores centrales de la visita.

La visita no supone entonces un encuentro de dos personas, individualmente consideradas; tampoco supone a una persona, la voluntaria, y un grupo, la familia, ni un procedimiento mecánico y burocrático. Más bien trata de la construcción de un espacio social en el que grupos de agentes se enfrentan en base a la desconfianza y la sospecha que prefiguran las categorizaciones recíprocas. El modo en el que se resuelva este elemento clave —la sospecha— y el significado que esa resolución asume condicionan la naturaleza que adoptan las relaciones entre voluntaria y potencial beneficiario. Por lo tanto, condicionan el flujo de bienes que establecen voluntaria, vecinos, potencial beneficiario y familia beneficiaria durante ese encuentro.

La voluntaria visita a, y se encuentra con, un entorno barrial definido como un círculo de vecinos que rodean la casa de los potenciales beneficiarios. La producción de este círculo y el de su significación no son tareas preliminares, sino pasos constitutivos de la visita y tareas que asume la voluntaria. El establecimiento de ese círculo y la propiciación de la opinión de los vecinos acerca de la familia visitada son significadas como “armas” con las cuales una voluntaria se mune antes de entrar a la casa, su siguiente umbral.

Desconfianza y gentilezas en la visita

La casa es el segundo espacio que van a construir las voluntarias como escenario de la visita. Allí esperan introducirse en el círculo de verdad más íntimo de una familia, donde la necesidad real —aquella que le demandan producir las asistentes sociales y los programas de asistencia estatal— se deje ver y constatar. Uno de los círculos difícilmente penetrables de una casa, donde la voluntaria puede constatar la necesidad, es el interior de una heladera, donde la familia guarda, si la hubiere, parte de sus reservas alimentarias. El significado atribuido al gesto de “mostrar hasta la heladera” vence parte de la desconfianza que la voluntaria alberga respecto de un solicitante. Si muestra la heladera esa persona no tiene nada que ocultar, sería —para las voluntarias— alguien honesto, buena persona. Luego de este gesto de exhibición acabada de la necesidad es probable que la voluntaria acredite en ella y sin más otorgue el beneficio solicitado. Mostrar todo, es decir “desnudarse” a sí mismo durante la visita, según me indicaban Elena y Daniela, es signo, si no de total honestidad y buena predisposición, al menos de renuncia a la resistencia, engaño, mentira u ocultamiento que pudiera empuñar como arma una familia que pretende ser beneficiaria.

Si la voluntaria es una mujer honorable, una persona en la que el Estado y sus agentes confían, también es cierto que para que ellas establezcan relaciones de servicio gratuito y solidario con los carenciados creen necesario entablar con ellos una relación básica de confianza. Frente a su entrega desinteresada, las voluntarias exigen que los necesitados —como condición de reciprocidad— se muestren —persona, intención y necesidad— en una exhibición que no deje lugar a dudas acerca de su identidad y jerarquía. Alcanzar esta condición se torna un desafío para la voluntaria, que tiene por principio organizador de su práctica la sospecha.

La visita establece el marco adecuado para que los grupos y las instituciones sociales se enfrenten públicamente y los agentes de la ayuda social muestren mutuamente sus intenciones y sus gentilezas. Esta exhibición, cuyo principio organizador es la confianza/sospecha, pone en el centro de la escena y de la discusión una cuestión fundamental que garantiza el establecimiento del intercambio de bienes gratuitos: la honorabilidad de sus participantes. Así voluntarias católicas, programas de asistencia, familias, grupos de vecinos traban relación y establecen durante la visita parte de las condiciones sociales, morales y económicas imprescindibles para que los bienes de la ayuda social se desplacen entre ellos a lo largo del tiempo.

Por eso, antes de ser integrado como beneficiario a la delicada esfera de intercambio que supone Caritas, el solicitante y su familia deben dar muestras de su constitución social, económica y básicamente moral. Debe dar muestras de ser una persona confiable y honesta que nada tiene para ocultar frente

a la indagación de la voluntaria. Desde el punto de vista de las voluntarias, un potencial receptor de bienes debe asumir la obligación de intercambiar con sus benefactoras no tanto groseros bienes (por ejemplo, votos), sino determinadas gentilezas y poner en juego, como la voluntaria, su honorabilidad y jerarquía. Esto conlleva decir su necesidad real y encarar determinados procedimientos, como mostrar zonas o equipamiento de la unidad doméstica y recepcionar amablemente a la voluntaria en su casa. Las gentilezas obligatorias, imprescindibles y recíprocamente debidas, componen algunos de los atributos por medio de los cuales una persona, durante la visita, se hace merecedora de los bienes (alimentos, créditos, ropa, reconocimiento, consideración) que distribuye Caritas.

Desde el punto de vista de la voluntaria, la visita es un conjunto de procedimientos que encuentra en el par confianza/sospecha un principio de organización de las relaciones sociales, basadas en el honor y la jerarquía, que ella produce entre beneficiarios y voluntarias. Por su intermedio, la voluntaria produce un entorno social compuesto por vecinos en el que el potencial beneficiario y su familia son colectivamente categorizados. La visita es uno de los lugares donde la voluntaria espera establecer, con la ayuda de los vecinos, la necesidad de la familia. Esta necesidad es establecida en base a los comentarios de la vecindad, pero también teniendo en cuenta las gentilezas recíprocas, formas de relación jerárquica, que es capaz de producir un potencial beneficiario respecto de la voluntaria: mostrando todo, se hace confiable y evidencia gentilezas acordes a su rango; en cambio, si duda en sus afirmaciones o si se muestra demasiado silencioso o cortante “algo tiene para ocultar”: se torna sospechoso y peligroso.

El resultado de la visita es el establecimiento de un vínculo, basado en la confianza o en la sospecha entre voluntaria y potencial beneficiario. La integración o la exclusión (por medio de la clasificación) del potencial beneficiario y de su familia al flujo de bienes de Caritas dependen del modo en que ambos se posicionan frente a estos principios de la visita.

Protocolo entre voluntarias y beneficiarios

Hemos visto que de la visita depende una serie de procedimientos que buscan establecer –por medio de gestos y palabras rituales preñadas de autoridad– un orden determinado: el que contiene la relación de oposición voluntaria/ beneficiario. Por medio de la visita una persona que reclama un estado de necesidad es transformada en beneficiario de Caritas y de los programas de asistencia estatal. La voluntaria es la gran artífice de estos actos de nominación⁴. Pero, quien aspira al título de beneficiario participa activamente de

4 Para Bourdieu (1998), entre otros atributos, el Estado se constituye en una instancia central de nombramiento. Siguiendo a Marcel Mauss, en su “Teoría general de la magia”, Bour-

este mecanismo, y en la visita, los focos de atención se centran en cómo responde y se comporta en este encuentro.

La visita es una cuestión de protocolo, de comportamientos gentiles y adecuados, de significados correctamente cifrados en modales y emociones pertinentes. Trata de la organización sistemática de palabras, gestos y sentimientos que prefiguran un posicionamiento respetuoso de las jerarquías que pone en juego aquel encuentro. Voluntaria y aspirante a beneficiario, sentados en la cocina, en el patio, o en el living de la casa, se dan a la tarea de consagrarse mutuamente como honorables o réprobos integrantes del ciclo de presentes gratuitos que promete Caritas. Una serie de reglas prácticas rigen la posibilidad de ceder y obtener los títulos que pone en juego la visita. Esa licencia para dar —que la voluntaria comienza a elaborar junto a sus compañeras, las asistentes sociales y los sacerdotes— y ese permiso para integrar y beneficiarse de los bienes estatales suponen un conocimiento práctico y protocolar que opera durante este encuentro. ¿Cuál es el sistema de reglas, lo que he llamado protocolo, que organiza el encuentro de voluntaria y aspirante a beneficiario durante la visita?

Por medio de la descripción de una visita que realicé a una aspirante a beneficiaria, voy a mostrar cómo se desarrolla este encuentro. Luego de ello, Susana y Julieta me pidieron un informe de lo que había visto y entre las tres produjimos un dictamen final respecto de la condición de Marilina Cazzaro, la mujer visitada. ¿Qué impresión me había causado Marilina Cazzaro? ¿Había visto necesidad? ¿Cómo había sido la visita? ¿Le dábamos la bolsa? ¿La transformábamos en beneficiaria?

Cazzaro, como la suelen llamar en Caritas, tiene 42 años, delgada, de piel blanca, ojos grandes, pelo largo voluminoso y teñido de rubio, casada, madre de tres hijos, vive a seis cuadras de mi casa. A ella le hice mi primera visita. Al llegar a su domicilio, una niña de diez años me atendió, primero con actitud desconfiada; luego, cuando me identifiqué como “la chica de Caritas” que venía a visitar a tal persona, muy solícitamente la pequeña me informó que su mamá ya venía, que había salido, pero que la esperara porque ya mismo re-

dieu señala que los actos de nominación encierran un misterio, similar al del brujo y la creencia en su magia (*mana*), que tiene en el nombramiento y la consagración de un determinado orden una forma de ejercicio de su autoridad reconocida. Al anunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en verdad, es decir, lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho de reivindicar, de profesar, de ejercer (en oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder creador, casi divino. La serie de nominaciones que analizo en este texto desbordan la sola esfera estatal que privilegia el autor citado. Caritas supone un entramado de actores sociales interconectados que participan del campo estatal, pero, como he mostrado ampliamente, no están organizados a partir de la lógica estadocéntrica. La religión constituye otra fuente poderosa de actos de nominación. De manera que participando de los programas sociales, las voluntarias católicas suman complejidad simbólica así como problematizan, limitan, compiten, usan y se oponen a la naturaleza y legitimidad política del campo estatal.

gresaba. Seguí viaje unas cuadras para hacer una compra personal y a mi regreso la niña me hizo entrar por un largo pasillo; desde el fondo Marilina salía a mi encuentro. Así registré esta visita en mis notas de campo:

“Mi primera “visita” fue en la casa de Marilina Cazzaro, donde estuve al menos una hora escuchando un monólogo desesperado sin saber qué debía hacer o decir y por cuánto tiempo quedarme allí.

Ella permanece parada al lado de la mesa del comedor, yo sentada escribiendo la planilla. La escucho atentamente. Casi no hago comentarios de lo que me cuenta. Apenas abro más o menos los ojos dependiendo del énfasis que ella le da a sus historias. La madre nos observa a ambas y, cuando la miro para que participe con algún gesto o palabra, mueve la cabeza y se sonríe levemente y aprieta las manos cruzadas contra sus piernas. Apenas miro los papeles que Marilina insiste en mostrarme. Abre sobres, carpetas, mueve los papeles de un lado a otro, me los acerca, yo la miro a los ojos. No se pone nerviosa, aparentemente, pero recurre a esos papeles que yo no sé interpretar exactamente. Me concentro en ella, más que en ellos, en sus gestos, en la veracidad de lo que dice, en las alternativas que tiene frente a sus hijos. Pienso en su juventud pasada, su belleza de entonces, pienso en su frustración de ahora, en su marido cansado, en el alquiler, en las fotos de la pared, las vacaciones de otra época, en la pintura de sus uñas, en la comida de los peces, de los pájaros, pienso en el riesgo para la salud de ellos de tener animales en la cocina, veo la casa sucia, como si todo tuviera un hálito de grasa; la pintura celeste de las paredes, algo ennegrecida, oscurece el ambiente. Las paredes se me vienen encima de tantos adornos, fotos, aparatos pegados a las paredes. Los imagino durmiendo tan juntos, tan cerca las habitaciones. Se me ocurre la promiscuidad latente, los chicos ahogados, el asma del mayor, la disponibilidad de los chicos para con la supuesta “visitadora social”, la conciencia de la necesidad familiar, la espera, la incertidumbre que supone ser “visitado”. La necesidad de exponer papeles, demostrar pobreza, necesidad, que se supone uno debe traducir, debe saber leer, y ellos deben saber exponer, demostrar, construir. Pienso en las posibilidades para mentir, para disfrazar pobreza y para someterse al examen ajeno. Pienso en las contradicciones permanentes a que se ve sometido alguien que debe o decide recurrir a la ayuda de una Caritas: ¿y si tiene aparatos electrodomésticos? ¿Debe deshacerse de ellos? ¿Y si tiene una linda casa? ¿Y si viste bien? ¿Qué hago con el equipo de música, la video, la heladera, el perro de raza? ¿Me despeino un poco, me despinto, me pongo ropa vieja? Marilina Cazzaro está preparada para mi “visita” y me explica:

-Mirá que las cosas que vos ves en la casa las compramos hace mucho, ¿eh? Cuando mi marido trabajaba bien, ¿viste?, Lo que pasa es que no quiero venderlas porque después nunca más las vamos a volver a comprar, ¿me entendés?

¿Cómo se prepara una familia para abrirle su casa a esta persona, que soy yo, y mostrarla así en toda su extensión y profundidad?”

Esta es la interpretación no sistemática que hice de este encuentro, como se ve todo está mezclado: descripción y sensaciones, presupuestos instalados en mí por las voluntarias, como la sospecha respecto de los aspirantes a beneficiarios, apreciaciones acerca del pasado y el futuro de la familia de Marilina, clasificación de cosas consideradas valiosas, evaluaciones de la posible manipulación del encuentro, nociones de salud e higiene, clasificación de los modos de organización de las funciones domésticas, sentimientos de repulsión, clasificación del aspecto personal, exhibición mutua de papeles, manifestación de rangos y derechos, formas correctas de trato, etc. ¿Cómo desprender de esta primera “impresión” el sistema de reglas que ha gobernado, marcando los sentidos que asume y los resultados que tiene, este encuentro? Intentaré dar respuesta a esta cuestión analizando los significados de las impresiones que volqué en mi relato.

Primera impresión: frente a la voluntaria que visita a las familias, los aspirantes abren determinadas puertas y convidan a pasarlas. Pedir algo en Caritas supone, primero, una obligación por parte del aspirante: abrir su casa a la mirada externa. Segundo, un derecho por parte de la voluntaria: ser recepcionada, al menos una vez su presencia en la casa abierta, y ser admitida su mirada. De ahí que Elena insistiera tantas veces en afirmar que si no la dejan entrar a la casa, no hace la visita. Quiere y se sabe con el derecho de entrar a una casa e interrogar a sus miembros si es que aspiran a ser beneficiarios.

Los visitados son conscientes del derecho que han concedido y asumen la obligación que esto implica. Ellos han reclamado un estado de necesidad, y esto debe ser constatado. La voluntaria, como primera actitud, desconfía de la aludida carencia. Los aspirantes se saben sospechosos respecto de sus necesidades. Durante la visita, quien aspira ser beneficiario debería dar cuenta de su necesidad mostrándola lo más clara y directamente posible, para no dar lugar a la sospecha.

La institucionalización, a través de la visita, e interiorización, como modo de autopercepción, del principio sospecha/confianza produce una forma de relación social jerárquica entre voluntaria, legítima sospechante, y beneficiario, legítimo sospechado. Un potencial beneficiario sabe que a la voluntaria le asiste el derecho de inspección y testificación de su necesidad, por medio de su presencia y mirada personal. A ella le asiste el derecho de consagración de la necesidad real de alguien, y sobre este fallo nadie tiene derecho a dudar. Pues, en este contexto, sobre la persona y juicios que emite la voluntaria no recae ningún manto de sospecha. Hablamos del voluntariado católico, capital social, fuente de riqueza y grandeza de la nación, “esperanza de salvación”, por ello, persona confiable y transparente.

Por eso la voluntaria porta y exhibe una planilla del programa de asistencia gubernamental en la cual los sellos del Estado consagran su función, su posición, su confiabilidad, su poder⁵. La portación de estos talismanes⁶ que representan el poder de consagración equivale a situar la duda en uno de los dos polos de la ecuación: el aspirante a beneficiario. En la planilla, la voluntaria volcará los datos de la familia solicitante. Para ello, un representante de la unidad social debe exponérselos. Al final de la planilla una línea de puntos espera la firma de la voluntaria y, al costado, la firma del potencial beneficiario. Estos símbolos indican que la información que transporta ese documento es válida y que el acto de la visita ha sido realizado; la duda, en parte, se ha despejado.

Segunda impresión: los signos que componen una necesidad real, es decir, aquella que amerita la asistencia, son producidos durante la visita por los potenciales beneficiarios a través de diferentes medios y recursos. Esta es su tarea durante la visita. Pero sólo parte de la información que es producida por el solicitante durante la visita es volcada a la planilla; la otra queda, bajo la forma de experiencia personal, con la voluntaria. A partir del dominio y concentración de esta información la mujer católica puede decir con seguridad –en oposición a las asistentes sociales que “no gastan las zapatillas recorriendo el barrio”– que conoce a sus beneficiarios y su necesidad.

-
- 5 La planilla del PAU es una hoja blanca de oficio que contiene en su encabezamiento las imágenes identificatorias y los nombres de cada una de las dependencias estatales y religiosas de las cuales depende el programa: Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano del Estado de la Provincia de Buenos Aires, cuyo imagen identificatoria es el perfil de dos mujeres, una de fondo blanco la otra negro, con el cabello negro y largo bajo cuyo mentón se dibuja el contorno de la provincia; Municipalidad de General Pueyrredón, cuya imagen identificatoria son tres olas de mar sucesivas, con dos puntos negros sobre cada una de ellas; y Caritas Argentina, cuya imagen es una cruz con destellos alrededor y bordeada por un cuadrado de fondo blanco. La planilla además contiene celdas donde la voluntaria vuelca los datos de los miembros de la familia a la cual visita: nombre y apellido, vínculo que mantienen esos miembros con quién solicita la bolsa, número de documento, fecha de nacimiento, escolaridad, ocupación, salud, ingresos, si participa de otro programa estatal, dirección, barrio, fecha, lugar de entrega, legajo, municentro al que corresponde. Finalmente dos casilleros donde se señala: “Firma del Profesional o Voluntario” y “Firma y aclaración del beneficiario”.
 - 6 La palabra mahorí “taonga”, Mauss la traduce como “talismanes”, fuentes de riqueza, prestigio y autoridad (*mana*). Los objetos talismanes de una persona son símbolos que expresan su poder y su autoridad. Son “lo que hace ser rico, poderoso, influyente [...] son vehículo de su mana, su fuerza mágica, religiosa y espiritual” (Mauss, 1979a:166). Es por eso que digo que las planillas son los “blasones”, los “talismanes” que porta una voluntaria, pues son significadas en el encuentro que tiene con el aspirante a beneficiario, la visita, como signos del poder que ella tiene sobre él, significan la influencia que tiene esa persona sobre su destino, la autoridad que tiene para nominarlo en una u otra dirección respecto de los programas de asistencia social. Estos “talismanes” tienen ese poder mágico y “misterioso”, simbólico, que encierran los actos de nominación de los que habla Bourdieu (1998).

La necesidad real es producida por el solicitante, primero, por medio de un estado emocional⁷ que preside todo acto y discurso que produce el aspirante a beneficiario durante la visita. Estos estados implícitos o explícitos van de la tristeza, la desorientación, y la vergüenza a la desesperación, de manera sucesiva. Pueden incluir la intermediación de algunas lágrimas y sollozos, respiración agitada, movimientos temblorosos y actitud decaída, aunque tensa y vigilante.

Las voluntarias, y sobre todo las asistentes sociales que las capacitan en visitas, suelen denominar a estas condiciones emocionales que prefiguran la producción de un estado de necesidad –por parte de los aspirantes a beneficiarios– como “show”. Una voluntaria espera estos shows, sabe soportarlos, y aprende a distinguir en ellos un sentimiento verdadero de uno que es montado, y en base a esta distinción clasifican a un aspirante a beneficiario⁸. Una justa medida de tristeza combinada con otra de declarada vergüenza habla de un buen aspirante a la bolsa. La combinación barroca de elementos emocionales y sucesión verborrágica es apreciada por las voluntarias como un show. La economía de emociones y de palabras, la excesiva seriedad en los gestos son interpretados como actos de soberbia. La neutralidad emotiva o el cuestionamiento de las preguntas que formula la voluntaria durante la visita son una seria afrenta a su autoridad y una falta de gentileza por parte de los aspirantes a beneficiarios. Pero si el potencial beneficiario llega a Caritas con una nota firmada por una asistente social en la que la profesional pide que esa persona sea atendida, la sospecha se tornará en confianza y las exigencias protocolares del encuentro se moderarán. Una nota de este tenor suele tener estas características:

19/02/01

Sres. Caritas

- 7 Para Abu-Lughod y Lutz (1990) los discursos emotivos y los discursos sobre las emociones ordenan jerárquicamente a los grupos sociales dentro del mundo y ordenan una manera de experimentar las relaciones sociales dentro de él. Emoción, poder, socialidad dan cuenta de la manera histórica en la que los individuos producen un orden social y, por medio del cual, el mismo cobra significado, no sólo cultural o social, sino también emotivo, haciéndolo inteligible desde este idioma (*ibid.*:14-15). Las emociones pueden ser generadas por tipos especiales de eventos sociales de los que determinados grupos pueden ser excluidos, por lo cual también pueden ser inhibidos de tener ciertas experiencias emocionales (*ibid.*:17).
- 8 *Rambos*, porque exageran en sus testimonios, y *truchos*, porque fingían una participación bélica inexistente, son las categorías por medio de las cuales, según Guber (1998), los ex combatientes argentinos de la Guerra de Malvinas intentan delimitar campos identitarios genuinos, aunque culturalmente producidos, en el período de posguerra y con ello reclamar un lugar en la Nación argentina (*ibid.*:30). Distinguir entre un ex combatiente genuino de uno *trucho* y de un *Rambo* constituye una tarea identitaria principal para este grupo social, de lo cual la autora desprende que hay una manera legítima de relatar experiencias y asumir identidades forjadas en una guerra: “Quien se sumara a la causa Malvinas debía aprender a pensarla y a sentirla como sus camaradas” (*ibid.*:27).

Agradeceré puedan atender a la Sra. Bargossi Nilda la cual es paciente de este hospital y se encuentra sin ingresos y con problemas de salud. Muy agradecida, atte. Cariños, Patricia, Área Tercera Edad HIGA “Dr. O. Alende”.

Dos sellos acompañan la nota. El primero dice: “Patricia Sánchez, Lic. en Servicio Social, Mat. No XX”. El segundo: “Dirección Provincial de Hospitales. Hospital Interzonal Gral. de Agudos Dr. Oscar Eduardo Alende, Zona Sanitaria VIII”.

Con este argumento profesional y de orden estatal en la mano un aspirante a beneficiario puede darse el lujo de quejarse de la atención de las voluntarias, como en varias oportunidades lo hizo la señora Bargossi.

Un segundo recurso a través del cual un aspirante produce su necesidad se apoya en la exhibición de papeles, considerados en su cualidad de certificados, que fundamentan estados determinados. Porque si bien la voluntaria porta sus objetos poderosos, el aspirante también se arma con objetos que considera significativos y que representan la necesidad reclamada. Durante mi visita, mientras exhibía la planilla del PAU y sus sellos, Marilina —evidenciando un estado de desesperación, tensión y nerviosismo— me desafiaba con sus papeles y sus sellos; eran recetas de medicamentos ordenados para su hijo asmático firmadas por un médico, radiografías realizadas para diagnosticar la enfermedad de otro, recibos de sueldo de la fábrica textil donde trabajaba su marido, recibos de alquiler firmados por el propietario de la casa, recibos de luz que evidenciaban falta de pago, etc. Con ellos esparcidos en la mesa me dijo:

“Alquilamos acá y se nos va cantidad de plata en alquiler (me indica el recibo), mirá las boletas de luz sin pagar (me las muestra), ya vamos atrasados un mes en el alquiler...”.

Mi desinterés manifiesto por los papeles —una manifestación de ignorancia y pudor hacia mi rol más que indiferencia— y mi mirada dirigida al escenario que nos contenía hacían que Marilina reinterpretara el eje de su enunciación y el recurso con el cual producía su necesidad. Si mi mirada inspectora se dirigía a otros ámbitos del espacio que ambas producíamos, el lugar donde depositaba mis ojos debía ser transformado por ella en signo de necesidad. Me hablaba de sus hijos, de sus dificultades en la escuela, que no quería “que agarren la calle, de ahí los amigos y de ahí a la droga hay un paso”. Que no sabía cómo guiarlos, que a esta edad —el mayor tiene 16 años— “se le van de las manos y que como el padre trabajaba todo el día a ella le tocaba lidiar con esos problemas”. Me explicaba que si bien su madre era beneficiaria del ASOMA, ella no vivía en su casa, que vivía con una tía, que en-

tonces no compartían la comida de ese programa. “Al contrario, a veces yo la tengo que ayudar a ella, pobre”. Cargada de tareas y obligaciones penosas respecto de su familia:

“Marilina me explica que cuando yo vine más temprano ella estaba limpiando la casa de la tía porque la ayuda, que el hijo fue corriendo a avisarle que yo había estado en su casa [...] ‘Así que tengo eso también, que ayudar a mi tía, atenderla. Encima está mal y ella se da cuenta, sabe que está mal, ¿viste?’”.

Convertida la familia en un recurso por medio del cual evidenciar necesidad, Marilina pasaba a usar la casa como medio de exposición y producción de sí misma y de su carencia. Me contaba que:

“Aunque la casa es chica, tiene dos habitaciones y se arreglan, aunque la niña ya no debiera dormir con los hermanos. Pero que el doctor que la atiende le dijo que era preferible eso a que la meta en la habitación de ella y el marido. Que los chicos se arreglan en cuchetas y ella en una camita sola. Que quiere arreglarle una cama en la cocina, pero que todavía no lo hizo...”.

Y volcando su mirada a los bienes que exhibía su cocina los transformaba en nuevos medios de producción de su necesidad, y me hacía su advertencia: las fotos y electrodomésticos eran de otra época, cuando la necesidad no marcaba con su signo a todos los miembros y objetos de su casa y su familia. Durante la visita nos interrumpió una llamada telefónica, Marilina se dirigió a la cocina, atendió, regresó al comedor y me dijo: “El teléfono lo tengo, pero apenas hablamos, porque necesitamos recibir llamadas”.

Salí de su casa con fotocopias de los documentos de identidad de cada miembro de la familia y con fotocopias de los recibos de luz y de alquiler. Elena —me comentó Marilina— se los había pedido para que los presentara durante la visita. Acompañándome hasta la puerta de salida, finalmente me dijo con los brazos cruzados sobre el pecho y con sus enormes ojos saltones: “Yo te voy a agradecer mucho si me ayudan con algo... ¿eh?”.

Una cantidad suficiente de agradecimiento es la promesa con la que se despidió Marilina y con ello agregó un ingrediente económico-moral a la producción de su estado de necesidad. Ella era una mujer con necesidades, cierto, pero también una mujer que sabía ser agradecida, tenía con qué pagar la ayuda que le “diéramos”. Ella tenía maneras, había mostrado todo, y tenía otras gentilezas para ofrecer: prometía ser una persona agradecida conmigo “sí”, como condición, ustedes, las de Caritas, “me ayudan”. Con este ofrecimiento Marilina, la aspirante a beneficiaria, terminaba reconociéndome

como voluntaria. Por medio del empeño personal del agradecimiento, Marilina me consagró como autoridad portadora de signos de poder; mis talismanes y mis maneras de voluntaria habían funcionado de manera (tristemente) “exitosa”.

A la voluntaria que la visitó, Marilina no le deberá ni bienes ni votos, sino una actitud de recato, respeto, consideración y circunspección debida a todo momento y en todo lugar, llamada “gracias”. Esta actitud se pondrá de manifiesto, en un silencio cómplice del que sólo ella y la voluntaria serán testigos, cuando se encuentren en la panadería del barrio, en el supermercado, en el colectivo o en la calle. Un lazo moral que obliga y que, sin embargo, no coacciona; beneficia pero que al mismo tiempo subordina; es libre y voluntario y, sin embargo, considerado una deuda casi sagrada: el agradecimiento.

Con estas impresiones y la planilla al día siguiente me fui a Caritas. Susana y Julieta ya conocían a Marilina, pero no me adelantaron información sobre ella cuando me dieron su nombre para visitarla. Sólo al informarles lo acontecido Julieta me advirtió: “... esa mujer es vivísima, dice que no tiene nada, pero para pintarse no le falta...”.

Marilina, me contaron, limpiaba el salón de la capilla Cristo Rey y el salón del comedor que organizaban en 1997 las mujeres de la actual Caritas San Alonso. Allí, las voluntarias habrían tenido oportunidad de leer en ella un rasgo que evidenciaba alguna “avivada”, que no me relataron, y ello hacía que la clasificaran como “vivísima”, por lo tanto sospechosa.

Les comenté a las voluntarias que el esposo y el hijo mayor trabajaban y que la madre recibía la caja del ASOMA. También les transmití lo preocupada y desesperada que había visto a Marilina. Les dije que creía que la familia no necesitaba la bolsa, que seguramente encontraríamos a otras más necesitadas. Susana me respondió:

“Al hijo le dan muy poco dinero en la farmacia, hace mandados nada más, y la madre no vive con ella, vive a dos cuadras con una parienta, así que no le da a la hija. Yo creo que necesita.”.

A pesar de que Marilina era vivísima, las mujeres veían una necesidad real, le otorgaban la bolsa y mi opinión fue sujeta al parecer de la directora de Caritas. Los datos de la planilla, mi impresión, el relato que produjo Marilina, y que yo transmití interpretándolo, y la opinión —aunque dispar— que sobre Marilina tenían las voluntarias, basada en los años de conocimiento mutuo, eran los ingredientes imprescindibles que explicaban esa forma de investidura de que era objeto la aspirante beneficiaria.

No sólo que mi consagración como voluntaria, título que yo ya hacía integrado a mi persona, era puesta en jaque por mis formadoras en cuestiones de caridad, sino que para mí aquel dictamen de Susana era por demás confuso.

Como en el caso de Daniela y el herrero vecino suyo, en el caso Cazzaro yo no veía necesidad. En mis notas de campo ese día registré:

“Susana determina que Cazzaro sí tiene necesidad y yo no sé por qué, exactamente.Cuál es la ecuación de ese “ojo” que yo no poseo y que ellas usan con tal destreza [...] es un misterio para mí esta fórmula. Como me dijo Pedro, la caridad es un misterio. (REVER CASO CAZZARO, CRITERIOS PARA DARLE LA BOLSA. HABLAR CON SUSANA).”

¿Qué pasa con los criterios de adjudicación de la bolsa en este caso? ¿Dónde encontrar los elementos a través de los cuales mi opinión autorizada es desautorizada por la directora de Caritas?

Para mí los ingresos en dinero que tenía la familia de Cazzaro, el de su esposo y el de su hijo, eran un indicador de su no necesidad. Tenían teléfono, y dinero para mantenerlo funcionando, mascotas exóticas, obra social, sus hijos eran grandes, ella era joven aún, podía trabajar, a la madre le daban la bolsa del ASOMA. Sólo me faltaba decir: “esta gente pide porque no quiere trabajar!”. Susana, a diferencia de la desconfianza de Julieta y mi duro veredicto, como directora de Caritas le daba la bolsa. Cazzaro no sólo limpió el salón del comedor de la capilla Cristo Rey, sino que vivía a sólo dos cuerdas de la casa de Susana. Ésta conocía a la familia desde hacía varios años. Por lo cual era probable que los hubiera tratado cuando la necesidad estaba instalada lejos de los hogares y las familias del barrio, el tiempo del florecimiento de la industria textil marplatense, el de las vacaciones, el tiempo en el que los hijos de Cazzaro nacían y eran bautizados en la comunidad del barrio. Tiempo en el que Marilina era una vecina más de la zona y por tanto considerada como una igual respecto de las mujeres católicas que aún no se transformaban en voluntarias. Susana conocía la pendiente descendiente que esa familia había experimentado. La desesperación de Marilina no era un show como yo estimaba, su arreglo y su maquillaje eran parte, no sospechosa, de ella. Susana conocía este cuadro de empobrecimiento de una familia que se definía como clase media en este sector de la ciudad. Este conjunto de dimensiones, temporal y espacialmente fundamentada, articuladas alrededor de mi visita a Marilina Cazzaro, alteraban el encuadre en el que Susana, Julieta y yo formulábamos nuestros criterios. Este conocimiento temporal y espacialmente denso, que le permite realizar operaciones comparativas, es uno de los capitales a través del cual una voluntaria conforma su pericia en visitas y en clasificaciones sociales.

Este incidente pone en evidencia que otorgar a alguien el título de beneficiario, por ejemplo, asignándole la bolsa, provoca desacuerdos entre las voluntarias. Estas interpretaciones disímiles, lejos de poner en jaque sus status, son el lugar donde los modos de clasificación de personas que aplica la volun-

taria son perfilados, consolidados y transmitidos. A veces en estos enfrentamientos se imponen algunas, luego las otras. Lo que las voluntarias no ponen en discusión son los integrantes legítimos de aquellos enfrentamientos: son voluntarias, nunca un beneficiario va a discutir su status directamente con ellas; o son voluntarias y asistentes sociales, cuando se reúnen para repasar las planillas del PAU. Con las asistentes sociales analizan todos los ingredientes que supone el conocimiento de la familia beneficiaria y cada una, voluntarias y asistentes sociales, muestran el volumen de información que son capaces de manejar sobre esas poblaciones. Un sacerdote en general no discute estos detalles con las voluntarias. Su asesoramiento está dedicado a los rasgos más generales de que se compone el espíritu del voluntariado y estas características no son construidas en base a discusiones prácticas sobre beneficiarios específicos sino sobre modelos ideales. Por ejemplo, el vicepresidente de Caritas suele decirles:

“Cuántas veces vienen nuestros pobres con penas a nuestras Caritas y nosotros ¿cómo los tratamos? ¿Intentamos saber la causa de sus penas? ¿Cuántas personas vienen a nuestras Caritas, a veces, bien vestidas, o las visitamos y tienen sus buenas casas, pero no tienen qué comer ese día. Entonces ¿cómo tratamos a nuestros diferentes pobres en Caritas? ¿Sabemos ver su necesidad?”.

Aunque la causa última de la decisión de Susana en relación a la primera visita que realicé sea un misterio para mí, lo que sí queda claro es que la directora de Caritas creía preciso e imprescindible llevar adelante el procedimiento de la visita. Una voluntaria, que no fuera ella que ya sabía bastante acerca de la necesidad de Marilina, debía trasladarse hasta la casa y perder el tiempo haciendo la visita, estableciendo una relación con la aspirante a beneficiaria, y donde ésta tuviera oportunidad de exponer y exhibir su necesidad y, sobre todo, sus gentilezas y promesas de agradecimientos hacia Caritas y hacia la voluntaria.

Aquí radica la eficacia de aquel mecanismo, que se realiza aún de manera onerosa, y que encuentra su sentido en la instauración de una forma de intercambio en la que circulan no sólo bienes materiales. A la par que un modo de intercambio gratuito es echado a andar por la voluntaria, una serie de contraprestaciones protocolares por parte de la beneficiaria colabora en el establecimiento de esta esfera. Se trata de la instauración de una forma de compromiso total, penetrante, general y coactivo: el agradecimiento personal que obliga a los ungidos beneficiarios⁹.

9 En este sentido Sahlins destaca que reciprocidad y jerarquía están directamente vinculadas a partir de la obligación de lealtad: “La totalidad de un orden político se ve sustentado por un flujo de bienes materiales fundamental que realiza un movimiento ascendente y descen-

Voluntariado y beneficiarios, como he mostrado, no son categorías dadas o normativamente establecidas; por el contrario, una intensa lucha es librada por quienes aspiran a aquellos títulos. Una lucha que no es sólo interesadamente económica (pobreza), o interesadamente política (patronazgo). La ayuda social, bajo la forma de la caridad y la asistencia social, aparece entonces como un fenómeno social total (económico, político, jurídico, moral, religioso, estético, morfológico) del que toman parte grupos de agentes específicamente situados y particularmente munidos por capitales (talismanes) estatales y religiosos. Se trata de un enfrentamiento no tanto por bienes, ciertamente que escasos en su valor monetario, sino por ciertas categorías sociales: beneficiario, voluntaria, necesidad real, sospecha, y por los significados históricamente situados que ellas adquieren¹⁰.

dente respecto de la jerarquía social y donde cada don no sólo denota una relación de status, sino que, como don generalizado que no exige una recompensa directa, obliga a la lealtad” (1983:225-226).

- 10 Con una perspectiva diferente a la adoptada aquí, Himmelfarb (1991) desarrolla un trabajo de orden histórico que problematiza en Inglaterra, hacia fines de la época victoriana, fenómenos vinculados con la *compasión* como un sentimiento moral que despierta la *miseria* y que movía a acciones benevolentes y caritativas de determinados sectores, orientados a hacer progresar moralmente a los pobres y a clasificarlos.

Reflexiones finales

En este texto he sostenido que el rasgo más desafiante de la caridad es su intrínseca ambigüedad de significación, y que sus ambivalencias se deben al sostenimiento universalizante de una escisión particular: la que distingue por un lado al reino del lucro y el interés, y por el otro la esfera del don gratuito y desinteresado. He propuesto dudar de esta escisión normativa y normalizante que intenta regir las prácticas de los agentes ligados al campo de gratuidad y el desinterés. En consecuencia sugerí mirar las prácticas de los grupos sociales vinculados con el mundo de los bienes gratuitos, y poner en el centro de nuestra atención al esquema de percepción y acción del voluntariado y de los beneficiarios de Caritas de una parroquia católica. Propuse una interpretación, adoptando el punto de vista de las voluntarias de Caritas, acerca de cómo funciona el campo de la gratuidad y el desinterés en una parroquia católica, basándome para ello en los datos provenientes del trabajo de campo realizado en la comunidad. Esta interpretación supuso poner en relación los datos obtenidos en contextos locales con su contexto socio-histórico más amplio. Es decir, para entender a la caridad cristiana es necesario ponerla en relación con las transformaciones a las que se vio sometido el campo de la gratuidad en la Argentina, el que adopta los nombres de “asistencia social”, “política social” y/o “caridad”, dependiendo de la posición de los agentes al interior de este disputado universo.

En el primer capítulo mostré de qué manera las voluntarias, los sacerdotes y las licenciadas reclaman como atributos adheridos a sus personas determinadas virtudes, la caridad y saberes técnico-burocráticos. Estos elementos los habilitan como legítimos manipuladores de bienes definidos estatalmente como gratuitos. Sobre este entramado de relaciones sociales, de abiertos o disimulados enfrentamientos y/o alianzas, entre agentes de la Iglesia Católica y agentes del Estado, cobran sentido las categorías desinterés y gratuidad. Estas nociones y los conflictos que por su significación protagonizan los agentes del Estado argentino y de la Iglesia Católica son la textura sobre la que se ha definido desde mediados de los '40 la asistencia social estatal en la Argentina. Gratuidad y desinterés son las categorías con las cuales las voluntarias de Caritas –que reclaman esas nociones como virtudes constitutivas de sus identidades– justifican su acceso privilegiado a determinados bienes: alimentos, ropa, cupos al interior de programas estatales de alimentación, de trabajo subsidiado, de crédito.

En este capítulo mostré además que las cosas gratuitas demandan desarrollar actitudes y prácticas determinadas por parte de las personas que las administran, desautorizando el interés calculador y el intercambio mercantilizado, privilegiando la entrega desinteresada, la cesión libre y gratuita. Sin embargo, en Caritas las cosas gratuitas cambian sus estados de acuerdo a los atributos culturales que evidencian los agentes que pretenden apropiárselas: si se muestran orgullosos y dignos, las compran con dinero en la feria; si logran mostrar necesidad, las reciben gratuitamente en asistencia; si son virtuosos, la esfera de bienes dispuestos para su apropiación trasciende a las groseras cosas materiales –alimento y ropa– y se orienta hacia los bienes ostentosos, cuya principal función es la de comunicar status; es el derecho que se arrogan y que les reconoce el Estado a las voluntarias para administrar (lo que constituye una forma de apropiación), por medio de programas de asistencia social a determinadas poblaciones, los pobres.

En el centro mismo de un campo que se distingue por el desinterés de sus agentes, no obstante, encontré el interés que chicas y voluntarias manifiestan por las cosas que circulan por Caritas. En el campo donde la gratuidad de los bienes es la ley, encontramos la feria con precios, con dinero circulando entre grupos de personas. En el acto gratuito, libre y generoso de otorgar una bolsa estatal de alimentos aparece, sin embargo, la obligación moral, la promesa de la retribución, la deuda llamada agradecimiento.

En condiciones de asimetría social, la potestad expansiva de los administradores de cosas gratuitas no sólo es ejercida sobre los bienes, sino sobre las personas que se benefician, se endeudan, se obligan con la dádiva no retribuida. Como acierta Mauss “las cosas no son inertes”, ellas actúan, creando lazos morales entre las personas que las dan, que las reciben y que las devuelven. Si el asistencialismo y la espera de retribución por parte de los actos caritativos constituyen una aberración para el ojo moderno –basado en la igualdad ante el Derecho y el Estado y la Libertad de la persona humana– es porque la distinción liberal y republicana entre una esfera de derecho “sobre” las cosas y otra esfera de derechos “de” las personas no es culturalmente unívoca ni siquiera dentro de una sociedad que se pretende moderna como la Argentina. En su funcionamiento práctico, la caridad expresa que las personas pueden asemejarse a las cosas en sus propiedades y en su forma de tratamiento. ¿Es posible por medio de las cosas, gratuitamente manipuladas, alienar lo inalienable: las personas? Por detrás de la teoría de la alienación y de la teoría del don como cesión absolutamente gratuita, que atraviesa las discusiones sobre clientelismo y asistencialismo, se encuentra esta serie interrogante que es preciso seguir indagando en el terreno de la asistencia social.

En el capítulo dos he mostrado que el voluntariado de Caritas es objeto de una creación reciente y que su acta de nacimiento la firman tanto agentes del Estado como de la Iglesia Católica. Las voluntarias fueron poco a poco, en

sus comunidades primero y luego al interior de los programas de asistencia estatal, interiorizando formas de apreciación y acción especialmente referidas a la distinción que fundamenta su existencia: la que diferencia el servicio interesado de la prestación gratuita y caritativa. Aquí el voluntariado se muestra como una empresa colectiva de creación de competencias sociales diferenciadas. El proceso de creación del voluntariado muestra cuán dificultoso es distinguir entre la esfera estatal de acción y la de la sociedad civil o de la Iglesia Católica. Aquí esas nociones muestran su artificialidad y reificación analítica más que su existencia empírica, pues esos dominios y lógicas se mezclan, se fusionan, se constituyen mutuamente. Uno de sus productos híbridos es la voluntaria. Ésta expresa más una tensión que una frontera clara entre Estado y sociedad civil. La voluntaria es el resultado de un tenso e intenso trabajo de delicada formación moral, de constricción emotiva y de capacitación técnica. La tensión constitutiva que crea a la voluntaria, y sus virtudes, llevan a esta mujer a forjar su identidad de oposición: respecto de los necesitados; de las licenciadas; de los políticos interesados. Aquí sería necesario avanzar en investigaciones que puedan describir cómo conciben su existencia y sus prácticas los profesionales de lo social y los políticos al interior del campo de la gratuidad y el desinterés. Si las voluntarias, asistentes sociales y políticos definen su existencia en base a su acceso privilegiado a bienes marcados por la gratuidad, por oposición ¿cómo se definen los agentes sociales que orientan sus prácticas en función del lucro, del precio, del interés, del cálculo? Creo necesario realizar indagaciones de esta naturaleza, puesto que definir los límites y alcances del mundo de la gratuidad supone definir culturalmente los límites y los alcances admisibles de ese otro inquietante mundo, el del mercado.

Si la voluntaria, su mentalidad, su creación social, fueron el centro de la atención del capítulo uno y dos, en el capítulo tres viré la mirada hacia los beneficiarios, personas íntimamente ligadas a la identidad de la voluntaria. Aquí analicé cómo por medio de la ejecución de un programa estatal de alimentación (el PAU) tienen lugar prácticas institucionales cuyo objeto es la producción de grupos sociales pasibles de intervención estatal. El medio por el cual esos grupos son producidos es el lenguaje del parentesco que hace evidente la estructura de aquellas poblaciones preocupantes, la familia de los pobres. La circulación gratuita de cosas a través de los programas sociales demanda que las poblaciones que dan y que reciben se representen a sí mismas por medio de nociones corporativas en las cuales encastrar sus intereses y sus intercambios. Aquí mostré que si la familia de los pobres es anómala tanto en su condición como en su composición, la familia de la voluntaria es una *familia... bien*, es decir ejemplar. Es por esta distancia de lo anómalo y por su adhesión a la ejemplaridad que la voluntaria se transforma en modelo insigne e incorruptible en cuyas manos el Estado puede confiar sus bienes gratuitos.

Pero también vimos que este proyecto, que encarna prácticamente la voluntaria, se ve sometido a permanentes atentados por parte de algunas beneficiarias llamadas “las vivitas”. Es que, intentando delinear los contornos de un grupo social por medio de la familia, las iniciativas estatales y caritativas se encuentran con que el parentesco responde menos a una estructura fija sujeta a reglas que a una práctica social. Considerada de este modo, la familia cambia su composición dependiendo de la ocasión y la función que el grupo quiera enfatizar.

En el capítulo tres, además, mostré que la pobreza, la caridad, la gratuidad, son objetos genéricamente marcados. Son las mujeres las que dominan en este campo: mujeres son las voluntarias, las beneficiarias y las asistentes sociales que capacitan a aquéllas. Sin embargo, en lugar de hallar subordinaciones de género, que afectan a la mujer en su condición de agente social, más bien mostré que la voluntaria se encuentra munida de un tipo especial de poder, la honorabilidad. Por medio de ella y apelando a las imágenes femeninas más tradicionales (la casa como espacio social de actuación, la familia como unidad de pertenencia y el catolicismo como sistema simbólico de legitimación), este grupo fundamenta su incursión en el terreno de las políticas sociales, y a partir de este campo su (femenina) ingerencia en los (masculinos) asuntos de estado. Al propio tiempo propicia y justifica la puesta en valor de las redes locales de ayuda femenina que las voluntarias producen y reproducen como instancia de aplicación de los controles y poderes estatales. Esta especie de tradicionalismo femenino practicado en espacios católicos no expresa tanto la identidad de género substantiva de este grupo sino más bien una estrategia desarrollada frente a una situación histórica específica que demanda el cultivo de estas imágenes, prácticas y valores, y al cual estas mujeres se adecuan, no sin conflictos y ambigüedades. Cuando ellas admiten en tono de confesión “aquí (en Caritas) somos feministas”, no se trata sólo del desplazamiento azaroso y anecdótico de una categoría; indica, más bien, que en determinadas condiciones la búsqueda de la ampliación de las esferas de acción de las mujeres y su equiparación con las que ocupan otros agentes afectados por el género (hombres, por ejemplo) pueden, y en algunos casos deben, expresarse en términos tradicionales. Una amplia gama de trabajos académicos asociados al pensamiento feminista sostienen que las tareas del hogar y la maternidad “confinan”, “circunscriben” y “subordinan” a la mujer en el espacio doméstico, por lo cual la casa, las funciones reproductivas y la familia deberían ser objetos problematizados en la identidad que busca la liberación femenina. Invirtiendo el orden de este pensamiento, uno bien puede afirmar que el hecho de relegar, a un segundo plano, estas actividades asociadas a la mujer provoca su subordinación. ¿Acaso puede decirse que el espacio doméstico y las funciones reproductivas universalmente relegan a la mujer? Mezclando elementos tradicionales y categorías modernas, las volun-

tarias de Caritas demuestran que las nociones de opresión y de liberación con que es pensada y definida la condición femenina no están dadas a priori. Con el objeto de fundamentar su participación en espacios sociales más amplios, difícilmente una voluntaria de Caritas abriría mano de los atributos que la definen como una madre y esposa ejemplar. Dentro de los nuevos programas sociales focalizados, las voluntarias y no los sacerdotes, ni los técnicos de los programas estatales, son las personas legitimadas estatalmente para introducirse en aquel espacio celosamente guardado: la casa. Es la voluntaria la que, por medio de la visita, se arroga el derecho de visitar la casa de todo aspirante a beneficiario de los programas sociales. Las políticas sociales le demandan esta práctica a la voluntaria con el objeto de constatar la condición de pobreza y la composición de la familia pobre. Y es por medio de estas intervenciones estatales que las relaciones intra-género refuerzan y recrean las jerarquías que distinguen y subordinan a unas mujeres (las voluntarias) respecto de las otras (las beneficiarias).

Dentro de este mundo femenino, ¿qué rol juegan los hombres: los esposos de las beneficiarias y voluntarias, los técnicos, los altos funcionarios de las dependencias estatales dedicadas a lo social? Si decimos que en este campo tiene lugar una forma de ejercicio de poder ligada a la respetabilidad y la condición de género de la voluntaria, ¿cómo es ejercido y condicionado este poder ante la presencia masculina de sacerdotes, funcionarios, técnicos, voluntarios? Si bien bastante se ha dicho acerca de la construcción de la masculinidad argentina por medio de la práctica de determinados deportes (fútbol, polo, rugby) y bailes (como el tango) (Archetti, 1999; Gil, 2002), creo necesario indagar acerca de los contenidos masculinos que se producen al interior del mundo de la gratuidad.

En el capítulo cuatro traté exclusivamente acerca del procedimiento de la visita. En esta práctica están cifrados, violentamente, todos los derechos que se atribuye una voluntaria y todos los poderes que le otorga el Estado, no sólo por medio de gestos simbólicos sino por medio de objetos muy concretos a los que llamamos, siguiendo a Mauss, talismanes, objetos poderosos en sí mismos. Mostré, por otra parte, todas las obligaciones que asume, al recibir la dádiva gratuita, una potencial beneficiaria. La visita es el espacio social en el cual una relación jerárquica es instaurada entre la mujer estatalmente autorizada para dar, la voluntaria, y la mujer que pretende producirse como necesitada para acceder a la licencia para recibir, la potencial beneficiaria. Deberes y derechos están cifrados en un conjunto de reglas protocolares que gobiernan ese delicado encuentro. Por medio de la exhibición de planillas estatales y certificados que constatan la necesidad, de una economía emocional que subraye el carácter genuino de la necesidad y la producción de un relato que haga creíble el estado de pobreza, voluntaria y potencial beneficiaria se dan a la tarea recíproca, aunque desigualmente pautada, de nominarse como

tales. Aquí creo imprescindible avanzar en indagaciones que profundicen nuestro conocimiento acerca de las dimensiones simbólicas por medio de las cuales se hacen eficientes la acción burocrática del Estado y la acción solidaria de las ONGs. Asimismo, creo necesario abrir líneas de investigación que caractericen las estrategias identitarias que elaboran las personas y los diversos grupos sociales que aspiran a ser reconocidos como beneficiarios de determinados bienes estatales (créditos hipotecarios, subsidios para la producción o la investigación académica, indemnizaciones, etc.).

A lo largo de este texto analicé cómo los bienes gratuitos demandan una forma de administración en base a determinadas virtudes. Para estos bienes las sociedades preparan agentes especializados en su manipulación. Mostré que la caridad es la categoría por medio de la cual un conjunto de agentes legítima, en oposición a otros, su manipulación, administración y apropiación privilegiada de esos bienes materiales gratuitos.

Desde la perspectiva de la reciprocidad de los intercambios y de la relación patrón/cliente, la Antropología Social argentina se ha dedicado a examinar las redes a través de las cuales el clientelismo cobra visibilidad política y significación cultural en diversos contextos (Hermitte, 1979; Hermitte, Herrán, 1970; Vessuri, 1971; Masson, 2004; Rodríguez, 2001; Auyero, 2001). Poniendo el acento en las relaciones jerárquicas que por medio de los intercambios recíprocos traban patrones y clientes, estos estudios poco nos hablan respecto del modo en el que dadores y receptores definen las cosas, su derecho a ellas y la manera en la que fundamentan su apropiación privilegiada. Es que, si el intercambio recíproco demanda la definición cultural de una trama política, también es verdad, y esto ha sido examinado con menor detalle en la literatura antropológica, que demanda la fundamentación económica que asigne un valor determinado a las cosas que hacen posible esas mallas político-sociales por las cuales circulan diversas formas de poder. En este texto he intentado poner en el centro del análisis el esquema de percepción y acción económicamente fundado que supone el intercambio desigual de cosas. Sólo determinadas cosas, puestas en un determinado “régimen de valor” (Appadurai, 1990), producen en determinadas situaciones formas de poder que le están asociadas. Cuando a determinados objetos se les imputa una condición como la gratuidad —estatalmente garantizada— entran en un régimen destacado de valoración y constituyen un campo de enfrentamientos, oposiciones, concurrencia entre diversos agentes, no sólo partidarios, que aspiran a apropiárselas. Examinar la economía y la política, culturalmente fundada, que posibilita la reciprocidad de los intercambios, constituye una opción teórica que recupera la dimensión total de los fenómenos asociados al don.

Desde otro punto de vista Larissa Lomnitz ha intentado interpretar, desde la lógica del don, la dimensión cultural que domina los intercambios entre los “sectores populares” o “marginados”. Según la autora, la “supervivencia”

de los “marginados” “depende de su capacidad para crear un sistema de intercambio completamente diferente a las reglas del mercado: un sistema basado en sus recursos de parentesco y amistad. Este sistema seguirá las reglas recíprocidad” (1994:93). En la Argentina, Gabriel Kessler (1998) retomó esta perspectiva del don que propone Lomnitz y la aplicó para comprender de qué manera los “sectores medios empobrecidos” de los ‘90 enfrentan su situación de pobreza. Aquí el don, y la regla de la reciprocidad que le asocian los autores aparece como un subsistema informal en relación a otro formal, y como una dimensión cultural privativa de la mentalidad de los grupos marginales o empobrecidos. Substantivando por medio de las prácticas de reciprocidad a los pobres, desde esta perspectiva, es imposible advertir de qué manera el don, lejos de ser en un rasgo singular de estas poblaciones, constituye más bien un modo particular en que determinadas instituciones, entre ellas el Estado y la Iglesia Católica, los concibe y los ordena en un determinado campo, el de la gratuidad. Es por ello que, en lugar de conformar un subsistema informal de intercambio propio de determinadas poblaciones, el don supone un rasgo fundante de la autoridad y la soberanía legítima que ha reclamado el Estado-nación argentino. Es por ello, además, que es en este terreno que la Iglesia Católica se presenta como el principal contrincante del Estado en cuestiones de verdadera gratuidad y genuino desinterés al servicio de los pobres.

La economía y la política que le son solidarias al don se imbrican al interior del Estado y de cualquier otro agente social que aspire a legitimar su existencia solidaria y generosa. La Ciencia Política y la Sociología, que se ocupan de los complejos sistemas de representación política y de los diversos modos que adopta, y los efectos que tiene la acción estatal, pierden de vista con gran facilidad las variables y conflictivas significaciones culturales y las relaciones sociales específicas sobre las que aquellos sistemas y acciones se basan. Cuando el Estado se proclama en el legítimo organizador de las relaciones sociales basadas en bienes gratuitos (la asistencia social), una distinción particular fundamenta este reclamo: la que escinde una esfera de gratuidad de otra en la que el precio y el dinero dominan. Pero, esta escisión no se desprende de las propiedades intrínsecas de los objetos pasibles de gratuidad, esta distinción es un juicio que se realiza sobre las cosas así marcadas. Ese juicio es producido al interior de relaciones sociales de oposición y su formulación es objeto de luchas entre los diversos grupos que aspiran a monopolizar esos bienes marcados y el campo que ellos suponen. Aquí es necesario desarrollar una Antropología del Estado que se proponga caracterizar en detalle cómo fue transformándose en la historia argentina esta proclama estatal monopolizadora de los bienes gratuitos.

Al interior del campo de los bienes gratuitos y los gestos desinteresados, las ONGs libran su propia lucha por imponer un significado hegemónico a

las categorías generosidad y solidaridad que se autoimputan como propiedades. Los estudios sociológicos, olvidando estas luchas simbólicas, se preocupan por establecer normativamente si estas entidades son o no genuinas representantes de los valores democráticos y de las virtudes ciudadanas. Con ello no hacen otra cosa que reificar a los agentes sociales, reconociéndoles a las ONGs existencia independiente, voluntad y pensamiento propio, acciones autónomas y, sobre todo, valores escindidos de aquellos generalizados al interior del esquema estatal. Sin embargo, las ambigüedades y los formalismos ligados al don se expresan en la lógica de acción de los agentes sociales que se enrolan en estas organizaciones. En el presente texto, a partir del análisis antropológico y de la labor etnográfica, he intentado echar luz sobre los principios que organizan las prácticas caritativas del voluntariado de una de las organizaciones solidarias más importantes de la Argentina, Caritas.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". En: *American Anthropologist*, vol. 104, nº 3, p: 783-790.
- ; LUTZ, C. 1990. "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life". En: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, p:1-23.
- ANDER-EGG, E. 1995. *Diccionario de Trabajo Social*. Buenos Aires, Editora Lumen.
- ARCHETTI, E. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford, New York, Berg.
- ; STÖLEN, K. A. 1975. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- APPADURAI, A. 1990 [1986]. "Introduction: Commodities and the Politics of Value". En: APPADURAI, A (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, p:3-63.
- AUYERO, J. 2001. *La política de los pobres: Las prácticas clientelísticas del peronismo*. Buenos Aires, Manantial.
- AYALÓN, N. 1980. *Historia del Trabajo Social en Argentina*. Buenos Aires, Espacio Editorial.
- . 1989. *Asistencia y asistencialismo: ¿pobres controlados o erradicación de la pobreza?* Buenos Aires, Espacio Hymánitas.
- BARNES, J. A. 1962. "African Models in the New Guinea Highlands". En: *Man*. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 62, nº 2, p:5-9.
- BARTOLOMÉ, L. 1985. "Estrategias adaptativas de los pobres urbanos: el efecto 'entrópico' de la relocalización compulsiva". En: BARTOLOMÉ (comp.). *Relocalizados: Antropología Social de las poblaciones desplazadas*. Buenos Aires, Ediciones del IDES, p:67-115.
- . 1991-1992. "La familia matrifocal en los sectores marginados: desarrollo y estrategias adaptativas". En: *Runa, archivos para las ciencias del hombre*, vol. XX, p:23-47.

- BLACHE, M. 1985. "Estructura folklórica de Esperanza". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. Buenos Aires, vol. 10.
- BECCARIA, L. 1994. "A modo de conclusiones". En: Grupo de Investigación de Calidad de Vida. *Condiciones de Vida de la Población de Mar del Plata (1992/1994)*. Grupo de Investigación de Calidad de Vida, Facultad de Humanidades, UNMDP, p:121-123.
- BELL, D. 1992. "Introduction 1: The context". En: BELL, D.; CAPLAN, P. and JAHAN KARIM, W., *Gendered Fields: Woman, Men and Ethnography*. London and New York, Routledge, p:1-18.
- BID (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo/Banco Interamericano de Desarrollo). 1998. *El capital social: hacia la construcción del índice de desarrollo sociedad civil de Argentina*.
- BOURDIEU, P. 1980. "Los usos sociales del parentesco". En: *El sentido práctico*. Taurus Humanidades, p:267-322.
- . 1996. "Marginalia. Algunas notas adicionales sobre o dom". En: *Mana* 2(2), p:7-20.
- . 1998. "Espíritus de Estado: génesis y estructura del campo burocrático" En: *Sociedad*, nº 8.
- CANIELLO, M. 1990. "Patronagem e rivalidade: observações iniciais sobre processos de modulação ética numa cidade do interior". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, Brasil, nº 14, año 5, p:46-58.
- CARDARELLI; KESSLER; ROSENFELD. 1996. "La lógica de acción de las asociaciones voluntarias, Los espacios del altruismo y la promoción de derechos". En: THOMPSON, A. (coord.). *Público y Privado. Las Organizaciones sin fines de lucro en la Argentina*. Buenos Aires, Unicef/Losada.
- CAO, J. L. 1997. "El día del aniversario en el mito de los orígenes". En: DIÉGUEZ, A; DELL'ANNO, A.; CAO, J. L. *Identidad Profesional y Trabajo Social: creencias y rituales en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Espacio Editorial, p:35-56.
- CARSTEN, J. 2000. "Introduction: Culture of Relatedness". En: CARSTEN, J. (ed.). *Culture of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, University Press, p:1-36.
- CIAFARDO, E. 1997. *Caridad y control social*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.
- CITTADINI, R; PACENZA, M. I.; BRIEVA, S.; BISSO, J. 1997. *Relevamiento del Potencial Asociativo del Municipio de General Pueyrredón*. Instituto Provincial de Acción Cooperativa, Universidad Nacional de Mar del Plata.

- COLLIER, J. 1974. "Woman in Politics". En: ROSALDO, M.; LAMPERE, L. *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press, p:89-96.
- (1974). *Diccionario del Cristianismo*. Barcelona, Editorial Herder.
- DIÉGUEZ, A; DELL'ANNO, A.; CAO, J. L. 1997. *Identidad profesional y Trabajo Social: creencias y rituales en Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Espacio Editorial.
- DOUGLAS, M. 1990 [1950]. "Forewords: No free gifts". En: MAUSS, M. *The gift: the Form and reason for Exchange in Archaic Societies*. New York, W.W. Norton, p:vii-xviii.
- ESCOBAR, H. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1950]. "Parentesco e a comunidade local entre os Nuer". En: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, D. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p:475- 512.
- FERIOLI, N. 1990. *La Fundación Eva Perón/2*. Buenos Aires, CEAL.
- FORTES, D.; EVANS-PRITCHARD, E. 1961. "Introduction". En: FORTES, D.; EVANS-PRITCHARD (eds.). *African Political Systems*. Oxford University Press, London, p:1-23.
- FOUCAULT, M. 2005 [1988]. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, Rio de Janeiro: Edições Graal.
- GARCÍA ROCA, J. 1994. *Solidaridad y voluntariado*. España, Editora Sal Terrae.
- GIL, G. 2002. *Fútbol e identidades locales: dilemas de fundación y conflictos latentes en una ciudad "feliz"*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- GOLBERT, L.; TENTI FANFANI, E. 1994. "Nuevas y viejas formas de pobreza en la Argentina: la experiencia de los 80". En: *Sociedad*, nº 4.
- . 1992. "La asistencia alimentaria: un nuevo problema para los argentinos". En: LUMI, S.; GOLBERT, L.; TENTI FANFANI, E. *La mano izquierda del Estado: la asistencia social según los beneficiarios*. Buenos Aires, Miño Dávila Editores/ Ciepp, p:43- 67.
- GOLDMAN, M. 2003. "Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: Etnografía, antropología e política em Ilheus, Bahia". En: *Revista de Antropología*, vol. 46, nº. 2, p:445-476.
- GONZÁLEZ BOMBAL, I.; KROTSCH, P. 1998. "Estado del Debate". En: *IV Encuentro Iberoamericano del Tercer Sector: Hacia un Nuevo Contrato Social para el siglo XXXI*. Buenos Aires.

- GOODY, J. 1986. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona, Editorial Herder.
- GRASSI, E. 1996. "Vivir en la Villa ¿Dónde está la diferencia?". En: GRASSI, E. (coord.). *Las cosas del poder: acerca del estado, la política y la vida cotidiana*. Buenos Aires, Espacio Editorial, p:13-97.
- GREGORY, C. A.; ALTAMN, J. C. 1989. *Observing the Economy*, London and New York, Routledge.
- Grupo de Investigación de Calidad de Vida. 1996. *Concentración del ingreso, precariedad laboral y segmentación social: el caso de Mar del Plata*. Grupo de Investigación de Calidad de Vida, Facultad de Humanidades, UNMDP, Municipalidad de General Pueyrredón.
- Grupo-taller de trabajo de campo etnográfico del IDES. 1995. "De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de *nahual* en los registros chiapanecos de Esther Hermitte". En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año VII, nº VIII, p:69- 91.
- GRYSZPAN, M. 1992. "Os idiomas da patronagem: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, p:73-90.
- GUBER, R. 1998. "'Truchos' y 'genuinos'. Las identidades en el trabajo de campo". En: KALINSKY; CARRASCO. *¿Qué hace el antropólogo en el campo?: problemas conceptuales, metodológicos y éticos*, p:23-38.
- . 1999. "El Cabecita Negra' o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina". En: *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 14, p:108-120.
- . 2001. *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Habitar Mar del Plata. 1996. *Habitar Mar del Plata: problemática de la vivienda, la tierra y desarrollo urbano de Mar del Plata. Diagnóstico y Propuesta*. Presidencia de la Nación. Comisión de Tierras Fiscales Nacionales. UNMDP/Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. Edición: Programa Arraigo- FAUD/UNMDP.
- HERMITTE, E. 1970. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- y HERRÁN, C. 1970. "¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino". En: *Revista Latinoamericana de Sociología*, nº 2, p:293-317.
- . 1979. *Asistencia técnica en materia de promoción y asistencia de la comunidad en la provincia de Catamarca*. Informe Final, Consejo Federal de Inversiones.

- HEREDIA, B. 1996. "Política, família, comunidade". En: PALMEIRA; GOLDMAN (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro, Contracapa, p:57- 72.
- HIMMELFARB, G. 1991. *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of Late Victorians*. New York, Vintage Books.
- ISUANI, E. 1992. "Política Social y Dinámica Política en América Latina". En: *Desarrollo Económico*, vol. 32, nº 125, p:107-118.
- JELÍN, E. 1996 "¿Ciudadanía emergente o exclusión?: Movimientos sociales y ONG en América Latina en los años 90". En: *Sociedad*, nº 8, p:56-81.
- KESSLER, G. 1998. "Lazo social, don y principios de justicia: sobre el uso del capital social en sectores medios empobrecidos". En: DE IPOLA, E. (comp.). *La crisis del lazo social: Durkheim, cien años después*. Buenos Aires, Eudeba, p:35-49.
- KONDO, D. 1986. "Dissolution and reconstitution of Self: implications for Anthropological Epistemology". En: *Culture Anthropology*, vol. 1, p:74-88.
- KOPYTOFF, I. 1990. [1986]. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process". En: APPADURAI, A. (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, p:64-91.
- KUPER, A. 1988. *The Invention of Primitive Society*. London, Routledge.
- LADO, S. 2001. Asociaciones Vecinales y Ciudad: estudio de reivindicaciones urbanas y estrategias barriales. Tesis de Maestría FLACSO/UNMdP, Mimeo.
- LANDIM, L. 1993. *A invenção das ONGS: Do serviço invisível à profissão sem nome*. Tese de Doutorado, MN/ PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, Mimeo.
- LINHART, R. 1997 [1978]. *De cadenas y de hombres*. México, Siglo XXI.
- LOMNITZ, L. 1994. *Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de Antropología Latinoamericana*. México, FLACSO- M. A., Porrúa.
- LO VUOLO, R.; BARBEITO, A. 1998. *La nueva oscuridad de la política social: del estado populista al neoconservador*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores/Ciepp.
- ; BARBEITO, A.; PAUTASSI, L.; RODRÍGUEZ, C. 1999. *La pobreza... de la política contra la pobreza*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores/Ciepp.
- LUMI, S.; GOLBERT, L.; TENTI FANFANI, E. 1992. *La mano izquierda del Estado: la asistencia social según los beneficiarios*. Buenos Aires, Miño Dávila Editores/ Ciepp.

- LUQUI LAGLEYSE, J. 1978. "La Hermandad de la Santa Caridad". En: *Todo es Historia*, n° 106, Buenos Aires, p:58-73.
- MASSON, L. 2004. *La política en femenino: género y poder en la Provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- MAUSS, M. 1979a [1923-1924]. "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: MAUSS, M. *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, p:153- 263.
- _____. 1979b [1923-1924]. "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de 'yo' ". En: *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, p:309-333.
- MINUJÍN, A. 1991. "En la rodada". En: MINUJÍN, A. *et al. Cuesta Abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires, Unicef/Losada, p:15- 44.
- NÚÑEZ, A. 2000. *Morfología Social: Mar del Plata 1874-1990*. Mar del Plata, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.
- ORTNER, S. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (coord.). *Woman, Culture and Society*. Ed. Stanford, Stanford University Press, p:67-89.
- OSZLAK, O.; O'DONNELL, G. 1995. "Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación". En: *Redes, Revista de Estudios Sociales de la Ciencia*, n° 4, vol. 2, p:98-128.
- PANTALEÓN, J. 1999. *Da carta ao Formulário: uma antropologia do desenvolvimento social*. Dissertação de Mestrado, MN/PPGAS/ UFRJ, Rio de Janeiro, Mimeo.
- PASSANANTE, S. 1987. *Pobreza y Acción Social en la historia argentina*. Buenos Aires, Hvmánitas.
- PERÓN, E. 1951. *La razón de mi vida*. Buenos Aires, Editorial Peuser.
- PITT-RIVERS, J. A. 1971 [1969]. *Los hombres de la sierra: ensayo sociológico sobre un pueblo de Andalucía*. España, Grijalbo.
- POLANYI, K. 1957. "The Economy as an Instituted Process". En: POLANYI, K. *et al. Trade and Market in the Early Empires*. New York, The Free Press, p:257-270.
- RATIER, H. 1971. *El Cabecita Negra*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- RERCALDE, H. 1991. *Beneficencia, asistencialismo estatal y previsión social/1*. Buenos Aires, CEAL.

- RODRÍGUEZ, L. 2001. "De Clientas y Patronas: Etnografía de una organización de mujeres". En: *Avá, Revista de Antropología*, nº 3, Posadas, PPAS-UNaM, p:107- 119.
- ROSALDO, M. 1979 [1974]. "Introdução". En: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (coord.). *A mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p:17-32.
- SAHLINS, M. 1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal Editor.
- SCHIAVONI, L. 2001. "La construcción de espacios genéricos". En: *Avá, Revista de Antropología*, nº 3, Posadas, PPAS-UNaM, p:89-106.
- SCHNEIDER, D. 1968. *American Kinship: a Cultural Account*. New Jersey, Prentice-Hall, Inc., Englewood.
- SIMMEL, G. 1946. *Cultura femenina*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.
- . 1986. "El espacio y la sociedad". En: *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza Editorial, p:643-740.
- SOJO, A. 1990. "Naturaleza y selectividad de la política social". En: *Revista de la CEPAL*. Naciones Unidas, nº 41, p:183-199.
- SOTTOLI, S. 2000. "La política Social en América Latina bajo el signo de la economía de mercado y la democracia". En: *Revista Mexicana de Sociología*. Instituto de Investigaciones Sociales, año LXII/4, UNAM.
- TORRADO, S. 1992. "Balances Sectoriales, Sociales y de Bienestar". En: TORRADO, S. *Estructura Social de la Argentina 1945-1983*. Buenos Aires, Ediciones de La Flor.
- THOMPSON, A. 1996. "Beneficencia, Filantropía y Justicia Social. El tercer sector en la historia argentina". En: THOMPSON, A. (org.). *Público y privado. Las organizaciones sin fines de lucro en la Argentina*. Buenos Aires, Unicef/Losada.
- VERBA, E. 1999. "Catholic Feminism and Acción Social Femenina: The Early Years of the Liga de Damas Chilenas, 1912-1924". Doctoral Thesis, Mimeo, Los Angeles, University of California.
- VESSURI, H. M.C. 1971. "Land Tenure and Social Structure in Santiago del Estero, Argentina". Doctoral Thesis, Oxford, University of Oxford, Linacre College.
- VILLALÓN, A. 1999. "Políticas inmigratorias en la Argentina de los '40". En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año VII, vol. VIII, p:31-50.
- WEBER, M. 1944 [1922]. *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

- WEINGROD, A. 1985. "Patronazgo y poder". En: GELLNER E. *et. al. Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Madrid, Editorial Cucard, p:63-77.
- WEINER. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley. University of California Press.
- ZAPATA, L. 1999. *A la quinta le nació un barrio: urbanización y conflicto. El caso del barrio Villa Primera*, Mimeo.
- . 2001. *La santificación de la solidaridad: cuando la caridad cristiana del voluntariado católico se vuelve solidaridad de la comunidad*. Trabajo presentado en el Seminario "Poder, ideología y dominación", dictado por el Dr. Fernando Jaume en el PPAS-UNaM, Mimeo.
- ZICCARDI, A. (comp.). 2000. *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía: los límites de las políticas sociales en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.

Otras fuentes

- Caritas Argentina. 1997. *Jesucristo, camino para la solidaridad*, Mimeo.
- . (S/D). *Ser y quehacer de Caritas*, Mimeo.
- . 2001. "Caritas: la caridad transformadora", Mimeo.
- Plan Alimentario Único (PAU). 2001. *Instructivo*, Mimeo.
- Plan Diocesano de Pastoral. 1998. *Vivamos desde la Iglesia-Comunión el servicio y la misión*. Obispado de Mar del Plata, Conclusiones de la III Asamblea Diocesana.
1970. Libro de Actas de la Comisión Pro-Templo de la Parroquia San Alonso, Mar del Plata, manuscrito (El nombre de la parroquia es ficticio).
2001. *Boletín de Caritas Diocesana*, Mar del Plata, n° 11.
- 1997-2001. *Effatá, Revista de la Parroquia de Santa Ana de Mar del Plata*, n°s 1 a 54.
- (S/D). *Promotores Comunitarios: Trabajo en Comunidad*, Secretaría de Calidad de Vida, MGP.