



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

TESIS

*Piedad, pobreza y dignidad. Sentidos de la política entre
las voluntarias de Cáritas de una pequeña comunidad
bonaerense.*

María Gabriela Cabral

DNI: 36764912

Director: Dr. Nicolás Quiroga

Mar del Plata, Noviembre de 2015

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	6
Antecedentes y marco teórico	15
La asistencia social	15
El polo del interés	16
El polo del desinterés	26
Articulación de los ejes interés /desinterés.....	34
Género y organización patriarcal	37
Metodología	49
Leyendo y diseñando. Una aproximación a la estrategia metodológica cualitativa y al enfoque etnográfico.....	49
Observando, conversando y registrando. Hacia una caracterización de las técnicas de recolección	51
¿Dónde y con quiénes?.....	57
Análisis de los resultados	61
Anatomía de Cáritas Chillar	63
Caracterización de la sede local.....	63
Breve recorrido por la historia de la institución.....	70
Hacia una profundización en las prácticas asistenciales	72
Vínculo con las instituciones públicas y privadas locales	75
En el campo.....	79
La organización general y la distinción genérica.....	79
La igualdad y el establecimiento de jerarquías entre las mujeres	88
La acción de las voluntarias y su vinculación con los agentes políticos	96
La perspectiva de los beneficiarios de la asistencia	103
Conclusión.....	110
Bibliografía.....	118

Agradecimientos

El presente estudio es el resultado de un largo proceso que no podría haberse concretado sin el apoyo absoluto e incondicional de muchas personas.

En primer término quiero agradecer a Nicolás Quiroga por dirigirme en el transcurso de la investigación, con toda la responsabilidad y el compromiso que ello demandó. Su tiempo y dedicación, su exigencia y confianza, sus consejos y aportes, me permitieron avanzar y superarme a mí misma en cada una de las etapas, pero lo que es más importante, aprender. Aprender a disfrutar y a sacar lo bueno y lo positivo de los diferentes momentos por los que se transita durante este recorrido, y a saber que es necesario dudar y cuestionar incluso las mínimas cosas, aquellas que en muchas ocasiones damos por supuestas, pues solo como consecuencia de esto pueden encontrarse detalles etnográficos, los centrales y reveladores. Por eso, le debo principalmente esa suerte de habilidad o destreza que con el correr del tiempo adquirí, y que me permitió ajustar la mirada sobre las cosas y situaciones, pudiendo dilucidar los auténticos sentidos y significados para las personas.

En segundo lugar, el más sincero de los reconocimientos a los voluntarios de Cáritas de Chillar: Amalia, Emma, José Luis, Luisita, María, Mirta, Raquel y Teresa, al sacerdote Carlos y al diácono permanente Hugo Pedro, quienes integran el grupo de personas más importantes que aparece en esta tesis. Durante los meses de enero y marzo del presente año autorizaron que los acompañara y participara de las diversas actividades que realizaban en la Parroquia Sagrado Corazón de Jesús. En ese lapso de tiempo compartieron conmigo sus experiencias y saberes, sus problemas y tensiones diarias, los cuales me permitieron hacer evidentes las contradicciones y los malentendidos, así como también los acuerdos y las revelaciones inmediatas, aspectos fundamentales para nuestra investigación. Además, compartieron sus mañanas y tardes de charlas y risas, donde nunca faltó el mate y el interés por mi estudio, haciendo que la etapa de realización del trabajo de campo, sin duda una de las más importantes, fuera por demás placentera y entretenida. Agradezco a ellos, a Norma Bulian y al Padre Luis Malaspina su entera

predisposición, su apertura y el tiempo que dedicaron a brindarme sus testimonios, información y sugerencias, sin los cuales no hubiese podido alcanzar los objetivos.

También quisiera remarcar la importancia que tuvo en todo momento y particularmente en este proceso, la presencia, el apoyo y el acompañamiento incondicional de mi familia, y la satisfacción que me genera poder retribuir tanto esfuerzo y confianza depositados en mí. A ellos, el mayor y más significativo de los agradecimientos por colaborar de diversas formas para que pueda alcanzar todos mis propósitos. A Bernardita, mi hermana menor y actual compañera de convivencia, por escucharme incansablemente durante meses leer y releer la tesis, y por compartir los momentos de risas y llantos, de festejos y renegadas, con mates y otras charlas de por medio, haciendo que muchas veces se volviera más ameno. A Carolina, mi hermana mayor, por el tiempo que dedicó como profesora a leer, corregir y opinar sobre mis trabajos, y por algo aún más importante para mí, que fue hacer que muchos de mis días de lectura, análisis y/o escritura estuvieran acompañados de juguetes, ladrillitos, hojas y lápices de colores, y de la persona que hoy en día más felicidad me da, que es mi sobrino Pedro. Por último, a Peter y Mirta, mis padres, por guiarme y ayudarme para que mis decisiones sean siempre las mejores o las más adecuadas, y por permitirme elegir hacer lo que realmente me gusta, aún sabiendo que eso implicó que me alejara muchos kilómetros de ellos.

Con mi familia compartí momentos y situaciones que me ayudaron a crecer como persona y a creer que con voluntad y confianza todas las metas se pueden alcanzar. De ellos aprendí que es necesario tener objetivos a corto y largo plazo, y que en la vida uno tiene que seguir sus sueños. Sin su amor incondicional y su compañía constante, nada de esto hubiese sido posible.

Por otro lado, es imposible no dedicar parte de esto a las hermosas amistades que gracias a esta carrera construí. A Andrea, Sofía y Denise, que estuvieron conmigo durante los primeros años, tal vez los más importantes y en los que más necesité de su compañía para afianzarme a la ciudad y a la nueva forma de vida que comenzaba. Con ellas compartí cursadas, días de estudio y muchos otros momentos, y aunque con el tiempo y por diversos motivos dejamos de hacerlo, siempre estuvieron acompañándome

y alentándome. A Sol, una de las personas más importantes en esta etapa, una amiga incondicional que además de compartir conmigo sus intereses sobre la sociología, estuvo presente en momentos un poco más difíciles, en los que la distancia de mi familia se hacía más evidente. Por último a Mili, mi compañera de ruta y la amiga con la que recorrí la totalidad de este proceso, con la que compartí todo lo que está relacionado con la carrera: cursadas, días de resúmenes y estudio, parciales y finales, y porque no, también la tesis. Siempre estuvimos juntas, ayudándonos y acompañándonos en momentos en los que era necesario un consejo o un empujón, y en los que festejamos nuestros logros. Por esto, como se lo he dicho en incontables ocasiones, le debo gran parte de mi título, porque sin su compañerismo, su complementariedad y su incondicionalidad, hubiese sido mucho más difícil llegar hasta acá. A ellas, y también a mis compañeros y profesores, les agradezco la presencia en este largo proceso de aprendizaje.

Por último pero no menos importante, a mis amigas de Chillar, a las de la infancia y adolescencia, y a las que conocí hace no tanto. Aquellas que aunque el tiempo pase y la distancia y los intereses nos mantengan un poco alejadas, siempre están aconsejándome y escuchándome, confiando en mí.

Nada de esto tendría sentido si no pudiera compartirlo con la gente que quiero. Por eso, esto está dedicado a todos ustedes. Gracias por estar siempre.

Introducción

Una tarde de invierno, luego de varios meses de intentar definir lo que luego se convertiría en mi objeto de investigación, me dirigí a la parroquia del pueblo, Parroquia Sagrado Corazón de Jesús de Chillar, para concretar la reunión que había acordado días antes con el párroco.

Chillar¹ es una pequeña localidad de aproximadamente 3300 habitantes ubicada en el sur de la provincia de Buenos Aires, cuya fundación data el 12 de mayo de 1912. De igual forma que ocurrió con otras comunidades de nuestra provincia, la llegada del ferrocarril fue la que marcó definitivamente su nacimiento. Como resultado del remate de tierras realizado por la Compañía “Tierras del Sud” se estableció, entre otras, la “Estación Chillar”, dando lugar a la creación del pueblo que lleva su nombre y que recuerda a una antigua estancia.



Letrero que mandó a colocar un señor inglés doce días antes de la inauguración de la Estación.

Si bien es un espacio que conozco en profundidad porque allí vivo intermitentemente, siempre me llamó la atención la ubicación de la Iglesia Católica, en el corazón del pueblo y rodeando –junto con la Delegación, la Comisaria y el Cuartel de Bomberos– a la plaza principal. Si quisiera destacar las instituciones más importantes, esta podría ser

¹ La *Chilla* era, en la lengua de los indios Pampas, la montura o silla para cabalgar, y *Chillar* representaba el acto de ensillar los caballos de refresco por parte de los malones que se retiraban hacia el oeste.

una buena perspectiva. A unas pocas cuadras se encuentran entidades como las escuelas primarias, la secundaria y el jardín de infantes, lugares que junto con el Hospital Municipal son fundamentales para los pueblerinos. Muchas localidades de nuestro país tienen esa distribución espacial, exponen ese mapa de poder dibujado desde su centro. Probablemente la presencia de la Iglesia local en ese dibujo, y la vinculación y cercanía que tuve desde pequeña con la misma, hayan sido algunas de las tantas cuestiones que generaron en mí inquietud y curiosidad por la religión, tópico que hasta esa tarde permanecía difuso, lo que representaba un obstáculo para dar los primeros pasos en la investigación.

Ese fue el motivo central del encuentro: informarme acerca de las temáticas que podían ser indagadas. Pese a que las cuestiones respecto de las que conversamos fueron diversas, y las posibilidades de abordarlas por demás interesantes, una de ellas llamó particularmente mi atención, y fue la que vincula a la Iglesia Católica con la asistencia a los sectores más carenciados de Chillar. Ciertamente, considerando la necesidad de apuntar a remediar las situaciones de pobreza en sus causas, propone la posibilidad de generar acciones individual y colectivamente. En este sentido, la asistencia social ligada históricamente al problema de la pobreza, se consolida como la forma de intervención que actúa sobre los márgenes del sistema social, sobre los sectores de la población que no están integrados, que no están en condiciones de producir su propio bienestar, que se encuentran desprotegidos.

La ayuda proveniente de la Iglesia se efectúa concretamente por medio de Cáritas, institución distinguida como la mayor organización no gubernamental que ha sustentado las acciones caritativas de todos sus miembros. La caridad bajo la acción de Cáritas es, en la racionalidad institucional que la habita, uno de los tantos estilos de santidad que contiene la Iglesia, el cual se vincula directamente con la solidaridad y permite, a través de acciones pastorales, estar expuesto al sufrimiento del otro y mirarlo más de cerca para poder, como resultado de la compasión, acudir y remediar el dolor, la carencia o las necesidades.

Las integrantes de la organización eran reconocidos por la comunidad parroquial como “*voluntarias de Cáritas*”, personas que en esa organización de la Iglesia

ejercitaban una virtud teologal: la caridad como un acto gratuito y desinteresado, brindado a los más necesitados. *“Dar por el placer y el gusto de ayudar a los demás”*, esa era la idea que entre ellas circulaba y bajo la cual intentaban remarcar que sus actos eran en sí mismos su propio fin y que en tanto los realizaban recibían la gratificación por el hecho mismo de ejecutarlos, destacando y fortaleciendo pautas culturales como la generosidad, la espontaneidad y la gratuidad en la que fundaban sus acciones, las cuales adquirirían mediante un proceso de perfeccionamiento constante. Pero conviene a esta introducción detenerse un poco más en las razones del voluntariado.

Como solía remarcarles el Padre Carlos², el significado de Cáritas es *“amor”*, *“cor un um”* (un solo corazón), y esa era la mística de la institución, trabajar por amor a los demás. En otras palabras, hablar de caridad implicaba hablar del amor que se buscaba en el bienestar del otro; amor desinteresado y sincero que a diferencia del interesado que amaba a los otros por los beneficios que se esperaban obtener de ellos, deseaba el bien del otro por desear lo mejor para el otro (Cáritas Argentina, 2002).

“Todo lo que hace Cáritas es para Cáritas, es para la gente de Cáritas, es para la gente que se atiende en Cáritas”. Con esa afirmación Mirta³ buscaba dejar en evidencia que tanto sus actos como los del resto de las mujeres eran totalmente desinteresados. Mediante ese lenguaje verbalizaba y ponía de manifiesto los ideales de sacrificio, vocación y disposición bajo los cuales se orientaban sus acciones de ayuda a los más necesitados; que demandaba entre ellas nada más y nada menos que tiempo. Esa era su mayor donación, el tiempo que disponían para asistir a los más pobres, *“comprometiéndose a favor de su bienestar”*.

En esos ideales radicaba la concepción del voluntariado católico. Pero, además del orden de la creencia, ¿Cuáles son las prácticas y representaciones de los voluntarios? Ese fue el interrogante que, como resultado de un extenso proceso de búsqueda y negociación con mi director de tesis, guió el estudio. En este marco, nuestra

²Sacerdote de cincuenta y ocho años proveniente de la Parroquia San José de Olavarría, que se encontraba a cargo de la Parroquia de Chillar desde septiembre de 2014.

³Mujer de cuarenta y nueve años. Era la más joven de las voluntarias que asistía semanalmente a Cáritas para realizar las tareas, desde hacía quince años. Las demás mujeres le decían “patrona”, cuestión por la cual se hizo evidente desde un principio la centralidad de su figura. Además, era la esposa del diácono permanente.

investigación intenta contribuir con los enfoques que han abordado la problemática, reconociendo y analizando centralmente las tensiones entre los fines que la Iglesia Católica persigue con la asistencia social, y las prácticas y los discursos de las voluntarias de la pequeña localidad bonaerense, quienes redefinen el intercambio de bienes a través del trabajo diario. Adicionalmente, partiendo de las diversas teorías desarrolladas sobre la forma de organización patriarcal, esta tesis pretende dar cuenta de la posición que ocupan dichas mujeres en la Iglesia Católica local.

Consideramos que los sentidos asociados a este agente social particular se vinculan a la construcción de identidades que promueven relaciones sociales singulares, saberes, estados emocionales y un proceso de circulación, concentración y redistribución de determinados bienes. De la misma forma que ocurre con los agentes ligados a la asistencia social del Estado, construyen y son construidos al interior de una forma de economía y una forma de ordenamiento jerárquico basado en una política de la ayuda social (Zapata, 2005).

La afirmación anterior nos permite poner en directa vinculación a dos polos de la asistencia social que en el lenguaje de la vida cotidiana se presentan como socialmente opuestos. Esta idea, ampliamente profundizada por Ariel Wilkis (2008) en sus estudios, se convierte en uno de los pilares fundamentales de la investigación. Creemos que el polo del *interés*, asociado a la acción estatal y vinculado directamente con categorías como clientelismo o asistencialismo, posee cualidades comunes con el polo del *desinterés*, el cual enmarca la ayuda proveniente de asociaciones voluntarias y organizaciones intermedias pertenecientes al Tercer Sector en donde priman nociones como la economía social, la filantropía o la caridad.

Para alcanzar efectivamente los objetivos propuestos optamos por emplear la estrategia metodológica cualitativa, concretamente el enfoque etnográfico. Como técnicas básicas del mismo elegimos la observación participante y la entrevista etnográfica o semiestructurada, ambas reflexivamente utilizadas. La combinación de estas nos permitió dar cuenta de las prácticas en su propio contexto, visualizando el cómo, el cuándo, el dónde y el por qué de las mismas. Adicionalmente, pudimos acceder a dos dominios diferenciales pero vinculados como lo son el de las prácticas y las

acciones, y el de las nociones y representaciones. Esto, sumado al análisis de la documentación oficial existente en la parroquia local y en Cáritas de la provincia de Buenos Aires, de los libros y anotadores que llevaban los voluntarios y de los reglamentos que regulan el diaconado, nos proporcionó la información necesaria para concretar la descripción y la interpretación de las formas en que los agentes concebían la caridad y la ayuda social. Así, pudimos dar cuenta de la forma de organización real, comprendiendo lo que ellos hacían, lo que decían que hacían y lo que se suponía que debían hacer.

Teniendo presentes los conceptos teóricos seleccionados, percibimos la forma bajo la cual estos se especificaban y resignificaban en el trabajo diario, dando cuenta de cómo era la distribución de los cuerpos espacialmente, cómo se relacionaban entre ellos al interior de la organización, cómo se vinculaban con los beneficiarios y cómo eran sus actitudes respecto de los bienes donados. Como resultado de la permanencia en la institución logramos aproximarnos al conjunto de creencias, valores, motivaciones y perspectivas, dilucidando cómo estas cambiaban en diferentes momentos y circunstancias, y ante la presencia de diferentes personas.

Con esta investigación pretendemos aportar una nueva mirada a los estudios sobre el voluntariado en particular, y a las investigaciones sobre los intercambios de bienes simbólicos en general. Si bien los resultados deben ser considerados en plazos más largos y mayor discusión colectiva, creemos que es posible afirmar dos grandes ideas que resultan de la investigación, y que permiten corroborar nuestras hipótesis de trabajo. Por un lado, es viable sostener que mientras la Iglesia Católica persigue determinados fines respecto de la asistencia social, los voluntarios que encarnan la red de asistencia poseen percepciones de sentido común que, en el contexto de intercambio, ponen en tensión las ideas católicas de amplia circulación, viendo que la relación que entablan con quienes asisten a Cáritas adquiere particularidades propias de una relación clientelar. Esta dinámica, a su vez, debe reordenarse en función del conocimiento intenso de las partes, dilucidando proximidades como “conocidos” o, en muchas ocasiones “parientes”, o “parientes de parientes”. Ciertamente, consideramos que el tipo de voluntariado que es característico de la pequeña localidad difiere de otros por la intensidad de los vínculos

personales y el conocimiento denso y extendido de los participantes. Esa trama densa puede hacer menos discretos los posibles “campos” de la lógica social, y más complejas las codificaciones y convenciones.

Por otro lado, hay que destacar con mayor énfasis que el que pusieron investigaciones previas, que las relaciones interpersonales generadas en el interior de la institución en relación a las prácticas asistenciales características (comedor y ropería), permiten hablar en términos de una organización con características patriarcales, pues la imagen masculina se presenta como la dominante y desempeña sus tareas en el ámbito de lo público, mientras que la femenina adquiere una posición de subordinación y ubicación en el ámbito de lo privado.

Antes de detallar el orden de la tesis, me gustaría decir algo más sobre el lugar en el que se concretó el trabajo de campo. La evidencia que sostiene la investigación proviene de la etnografía realizada en la Parroquia Sagrado Corazón de Jesús de Chillar, siendo esta una de las construcciones más importantes y pintorescas de la localidad, inaugurada en 1920. Así la expresaba el Padre César Villamayor⁴:

“La obra silenciosa pero infatigable de los progresistas vecinos, tendría muy pronto el sólido respaldo edilicio y moral de ver levantarse entre el caserío incipiente, el edificio de un hermoso templo. Cinco años después de su fundación (la del pueblo), ya empezaban a abrirse los cimientos en Chillar de un soberbio templo que el ingeniero Martín Noel proyectara por encargo de doña Rosa Anchorena de Fernández. Tres años después estaba concluido.

El 25 de abril de 1920, comenzó para Chillar un nuevo ciclo de progreso espiritual y moral debido a un acontecimiento trascendental que se verificó ese día: la inauguración, bendición y apertura al culto público de su Iglesia Parroquial” (Testimonio del Padre César Villamayor extraído de su libro “El Padre Cáneva”).

⁴ Párroco que estuvo a cargo de la Parroquia de Chillar entre los años 1962 y 2000.



Imagen del Templo Parroquial tomada desde la plaza principal en el año 1920.



Imagen del Templo Parroquial tomada desde la plaza principal en el año 2014.

En ese edificio, concretamente en las instalaciones correspondientes a la sede de Cáritas, acompañé a los voluntarios en sus encuentros semanales en los que atendían el comedor y la ropería, actividades características de la institución. Compartí con ellas sus trabajos y las conversaciones cotidianas, y desempeñe actividades con distinta magnitud y con grados de involucramiento. El acceso y la integración me fueron facilitados por la cercanía que tengo con el lugar y por el vínculo personal y afectivo que poseo con dos figuras centrales en la organización, concretamente con el diácono permanente y una de las voluntarias.

Interactúe en ese tiempo con el párroco Carlos; el diácono permanente Hugo Pedro; los voluntarios: Amalia, Emma, José Luis, Luisita, María, Mirta, Raquel y Teresa; los jóvenes integrantes del grupo misionero “Getsemaní”; y los beneficiarios. Directamente vinculado con esta cuestión, consideramos que es relevante aclarar que los nombres de las personas no fueron cambiados, pues aunque es algo típico de los textos etnográficos, lo central en este caso no son las personas en sí mismas, sino sus prácticas y representaciones.

La investigación está compuesta concretamente por cuatro capítulos. El primero de ellos expone los antecedentes y el marco teórico a partir de los cuales realizamos el análisis y la interpretación de los datos construidos. Como se verá, está dividido en cinco secciones que permiten diferenciar las temáticas centrales.

El segundo capítulo presenta la metodología seleccionada para alcanzar los objetivos. Primeramente hacemos referencia a la estrategia metodológica cualitativa en general, para luego profundizar en una caracterización del enfoque escogido. En la sección siguiente anunciamos las técnicas a partir de las cuales abordamos el objeto de investigación, explicando detalladamente la forma en la que se aplican, y las ventajas y desventajas propias de esa modalidad de análisis. Además mencionamos a las personas que forman parte del ámbito y el lugar en el que se concreta el estudio. Para finalizar, expresamos la forma en la que se llevará a cabo el análisis de los resultados.

En el tercer capítulo, titulado “Anatomía de Cáritas Chillar”, describimos las particularidades edilicias de la institución y para una mejor comprensión la acompañamos con imágenes. Presentamos la historia de la institución observando cómo los lugares en los que se instaló fueron mutando a lo largo de los años hasta llegar al espacio en el que se encontraba ubicada en el momento de realización del trabajo de campo. Además, contamos cuáles son las actividades características, tanto las fijas como las que realizan esporádicamente. Por último, analizamos el vínculo con otras instituciones públicas y/o privadas locales que permiten comprender las formas bajo las cuales concretan sus acciones de ayuda a los más necesitados.

El cuarto capítulo encabezado “En el campo”, se divide en cuatro partes. La primera analiza el ordenamiento jerárquico propio de una forma de organización patriarcal, dando cuenta de la distribución de los cuerpos en el espacio y de las prácticas que cada uno de ellos podía y debía realizar ante diversas situaciones. Además, profundiza en la importancia de la imagen del diácono permanente en la Iglesia Católica y para Cáritas particularmente. Seguidamente y como consecuencia de esto, se presenta en la segunda sección otra forma de diferenciación que se daba en las mujeres entre sí mismas, exteriorizada en las actitudes y prácticas que cada una de ellas estaba habilitada a realizar. En este sentido, más allá de su posición en la Iglesia Católica, damos cuenta de una distribución jerárquica y de un poder ejercido sobre los bienes donados y sobre las personas beneficiarias de la asistencia. Estas acciones que son descriptas, se analizan en la sección siguiente, en donde se plantea una extrapolación de las prácticas de las voluntarias con las de mediadores políticos, viendo que en situaciones concretas, las relaciones con determinados bienes y con los beneficiarios permiten hablar en términos de una relación clientelar. Por último, se analiza la perspectiva de los pobres, reconociendo y profundizando en los motivos por los cuales forman parte de esas redes de asistencia.

Antecedentes y marco teórico

La asistencia social

Las investigaciones que analizan las políticas relacionadas con la asistencia social en Argentina se han multiplicado, especialmente luego de la crisis de 2001. La investigación sobre la “pobreza” o los “pobres”, que había redefinido un sujeto histórico vinculado a la figura del “trabajador” (Morresi y Vommaro, 2011) se asoció a través de problemáticas y enfoques con el estudio de los operadores “territoriales” de la asistencia, visibles de acuerdo con Tenti Fanfani desde los años ochenta (Perelmiter, 2011). Tal como Perelmiter indica en sus textos (2011 y 2012), son muchos los estudios que se detienen en indagar las prácticas y representaciones de distintos agentes relacionadas por la asistencia social: Javier Auyero (2012) sobre los punteros políticos; Laura Masson (2004) sobre las manzaneras; Maristella Svampa y Sebastián Pereyra (2003) sobre las organizaciones de desocupados; Laura Zapata (2005) sobre el voluntariado católico; y Ariel Wilkis (2010) sobre tres de esos agentes: red política peronista, mujeres manzaneras y voluntarias de Cáritas.

La asistencia social, entendida como la problematización de una determinada área social que afecta a un conjunto de personas consideradas en su calidad de ciudadanos, frente a lo cual el Estado ensaya diversas respuestas (Zapata, 2005), ha estado ligada históricamente al problema de la pobreza, consolidándose como una forma de intervención que actúa sobre los márgenes del sistema social, sobre los sectores de la población que no están integrados, que no están en condiciones de producir su propio bienestar, que se encuentran desprotegidos. En este marco, a medida que las situaciones de pobreza se hacen visibles, se acude a programas que operan como instrumentos de transferencia hacia los sectores más necesitados. Si bien desde los distintos enfoques relacionados con las políticas públicas, la problemática de la asistencia social ha sido puesta en debate (universales vs. particulares, alterización de grupidades, etc.), y debido a eso no conviene naturalizar sus prácticas, nos interesamos en esta tesis por la

experiencia de los actores antes que por la erradicación, aumento o modificación de los programas o proyectos que movilizan la asistencia social.

En ese sentido, partimos de categorizar la circulación de ayuda, retomando lo expuesto por Ariel Wilkis (2008) quien establece la existencia de dos polos de la asistencia social: por un lado, el polo del *interés*, formado por categorías orientadas a demostrar la explotación o la dominación, siendo claves el *clientelismo político* y el *asistencialismo*; y por otro lado el polo del *desinterés*, donde ubica las nociones vinculadas a la *economía social*, la *filantropía* y la *caridad*.

El polo del interés

Está asociado a la acción estatal, y una de las formas de intervención está vinculada al desarrollo e implementación de políticas sociales, las cuales en tanto intervención para la integración, visualizan la asistencia social como el mecanismo que concurre a la contención frente a la desafiliación, reintegrando a los sujetos que se encuentran en situaciones de pobreza (Borghini et al, 2012).

En Argentina, concretamente en 1947, el gobierno peronista estatizó la asistencia social mediante el cierre de la Sociedad de Beneficencia. La creación del Estado de Bienestar permitió que se lograra la profesionalización y la institucionalización de la asistencia, la cual fue incorporada dentro de la estructura burocrática del Estado. De la mano de la “Fundación Eva Perón”, intentó resignificar la ayuda social oponiéndola a la beneficencia o la caridad de los ricos (Passanante, 1987). Asistencia y promoción fueron las dos formas constitutivas del estado benefactor que se desarrollaron en los cuarenta, dándose una estatización de los problemas vinculados a la pobreza.

Sin embargo, hacia la década del setenta esta estructura política presentó dificultades para sostenerse, lo que generó consecuentemente cambios notorios visualizados de manera clara en los ochenta, donde la asistencia social comenzó a ser denominada como “política social”. En este contexto, el sector asistencial de la política social fue relativamente marginal en ese período y en la puesta en marcha y posterior

profundización del proceso de reforma neoliberal de la década del noventa. Durante este proceso el Estado avanzó sobre la descentralización y reemplazó buena parte del gasto en políticas sociales universales por las denominadas focalizadas, las cuales desde la perspectiva de Astor Massetti (2011) han tenido dos falencias claves: se han topado con el desafío de que las crisis para las que fueron pensadas, lejos de pasar, han continuado a lo largo del tiempo, sobreviviendo incluso a las políticas sociales; y, los alcances en términos cuantitativos han sido incipientes y han respondido generalmente a criterios pro-cíclicos. Las políticas focalizadas se justificaban en la necesidad de respetar el principio de subsidiariedad del Estado, lo que implicaba que éste no debía involucrarse en ninguna área en la cual el sector privado tenía capacidad de actuar, pero debía garantizar la existencia de aquellas.

En un entorno en el que se hacían claramente visibles las consecuencias económico-sociales de las políticas de ajuste estructural, la política social asistencial se extendió a aquellos sectores de la sociedad que padecían extrema pobreza, los cuales en términos absolutos crecían a gran escala (Masseti, 2011). Las políticas de transferencia monetarias implementadas se limitaron al suministro mínimo, y comenzaron a estar asociadas a la exigencia de contraprestación laboral por parte de los receptores, implementándose concretamente planes de empleo subsidiado. El objetivo final de este mecanismo era evitar que quienes estuvieran en condiciones de insertarse en el mercado de trabajo no accedieran a la asistencia. Al mismo tiempo, los recursos públicos aplicados de manera condicionada y selectiva, fueron canalizados por medio de organizaciones sociales de tipo comunitario, lo que le permitía al Estado delegar la responsabilidad de reproducción de las condiciones de existencia sobre la población a otras organizaciones. La asistencia adquirió, entonces, un carácter transitorio, organizado bajo la forma de programas que ponían en tela de juicio la noción de derechos sociales propia del estado social.

Consecuentemente, se visualizó la aparición de pequeñas organizaciones barriales orientadas a la resolución de las necesidades más urgentes, así como también organizaciones sociopolíticas que se instalaban y funcionaban como estrategias de supervivencia. Notoria fue la experiencia de los “Clubes de Trueque” que se extendieron

por todo el país posibilitando el acceso a alimentos, servicios y bienes a más de dos millones de personas durante casi diez años (Hintze, 2003 citado en Massetti, 2011), como también lo fue el inmenso crecimiento de la red de Cáritas. En su conjunto, estas organizaciones orientadas a la consecución de recursos mínimos para organizar la supervivencia colectiva de la población lograron potenciar su capacidad de convocatoria: mientras que los municipios estaban carentes de recursos asistenciales, las organizaciones lograban gestionar recursos de distintas fuentes, sirviendo como refugios viables frente a la carencia generalizada de ingreso.

Finalmente, el desmantelamiento de intervenciones del Estado en la economía y en el mundo del trabajo supuso la renuncia a la aplicación de la política económica para mejorar la reproducción de los sectores populares. Como consecuencia de esto, la política social asistencial implementada a lo largo de la década se constituyó en una política pública limitada a la compensación social de los costos del ajuste estructural. La función del Estado no logró brindar respuestas adecuadas a la problemática de la pobreza, por lo cual se da una deslegitimación de los órganos políticos, generándose una ruptura entre la sociedad y el Estado, cuestión que se visualizó hacia fines del año 2001 (Massetti, 2011).

Las consecuencias de la crisis económica, política y social de los años 2001-2002 contribuyeron a redefinir los criterios de la asistencia social implementados hasta ese momento, multiplicándose y adquiriendo un rol protagónico. Las políticas sociales, enmarcadas bajo lo que se ha denominado período pos-neoliberal, estuvieron signadas por un nuevo rasgo: la garantía de una mayor cobertura hacia los sectores pauperizados de la sociedad bajo la enunciación de “derecho ciudadano”, es decir, de carácter universal. Los nuevos gobiernos que asumieron luego de la crisis pusieron en marcha un conjunto de medidas, en su mayoría de corte asistencial, destinadas a atender la grave situación social y, al mismo tiempo, contener los efectos deslegitimadores de la crisis (Borghini et al, 2012).

Esto permitió hablar en términos de una masificación de la asistencia, instaurando una nueva lógica que, resignificando elementos de la beneficencia, la filantropía y la

caridad, buscaba responder a las necesidades de los más pobres. A partir de ese momento, la continuidad en la aplicación de lo asistencial de las políticas sociales es una particularidad que ha diferenciado las políticas sociales latinoamericanas del resto de los países, para lo cual fue necesaria una política institucional compuesta por un aparato administrativo dirigido a identificar a los sujetos beneficiarios de los planes y programas, así como también personal dedicado a la selección, entrega, ejecución y monitoreo (Perelmiter, 2012).

Considerando que hasta ese momento el Estado Nacional se había desarrollado en ausencia de un poder infraestructural propio, siendo esta la capacidad de penetrar en la sociedad, de instrumentar políticas a través de la sociedad y a lo largo de su extensión territorial; el Estado buscó recomponer el vínculo con los grupos y territorios más postergados del país, reordenando sus modalidades asistenciales y procurando responder a un desafío social y político: la distancia (Perelmiter, 2012).

A fines del 2003, luego de la asunción de Alicia Kirchner como presidente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, comenzó a darse la provisión directa de bienes o subsidios frente a demandas específicas. El objetivo central era avanzar territorialmente, lo que implicaba un desplazamiento físico y una horizontalización y compromiso emocional con los receptores de asistencia (Perelmiter, 2011). Así, se organizó una trípode territorial de Ministerio, formada por Centros de Referencia, Centros Integradores Comunitarios y el Programa de Promotores Territoriales para el Cambio Social. El primero de ellos, enmarcado bajo la idea de “extensión de calle”, comprendía una prolongación territorial de la estructura de gestión técnico-administrativa del ministerio en las provincias, destinada a integrar los distintos planes y programas a ese nivel, generando un espacio físico de atención al público separado de las burocracias estatales. El segundo, la “extensión basista”, estaba diseñado como una red de instituciones proveedoras de servicios sociales a nivel municipal, focalizada en aquellas localidades consideradas “vulnerables”, en particular los centros urbanos y las provincias más relegadas del país. A diferencia del anterior, no fue concebido como sede, sino como organización destinada a la provisión directa, viendo espacios de participación y organización comunitaria donde se integran diversos agentes

gubernamentales y no gubernamentales (organizaciones religiosas, sociedades de fomento, mutuales, movimientos sociales, vecinos, entre otros), pertenecientes a las localidades en cuestión. Por último, el Programa de Promotores Territoriales para el Cambio Social, era concebido como una “extensión itinerante” que buscaba hacer circular al Ministerio y a sus promotores por todo el territorio (Perelmiter, 2012).

No obstante esto, si bien desde 2003 comenzaron a delinarse ciertos cuestionamientos a la política asistencialista que generaron intervenciones diferenciadas según los tipos de población a ser atendida, algunos postulados y elementos de la intervención neoliberal permanecían, entre ellos los mecanismos como la contraprestación, la focalización condicionante y subsidios cuyos montos no superaban los mínimos biológicos de reproducción. Diversos fueron los programas que se implementaron, los cuales adquirieron fuerza a partir del año 2009, pudiendo distinguirse de acuerdo al público al cual se dirigían: sectores sin acceso al empleo o de empleo no registrado, familias vulnerables y personas mayores sin ingresos (Masseti, 2011).

En síntesis, el primer polo de circulación de la asistencia social muestra algunas de las respuestas que constituyen “ayudas” estatales dirigidas, gratuitamente, hacia todo aquel ciudadano que se encuentre en condiciones de pobreza o en situaciones de emergencia a las que no puede enfrentar con sus propios recursos.

La enorme maquinaria burocrática demandada por un programa concebido como una política de asistencia universal, y los diversos criterios de distribución aplicados en la práctica por parte de organizaciones intermedias que estuvieron a cargo de la ejecución (organizaciones no gubernamentales, partidos políticos, movimientos sociales y/u organizaciones religiosas), dieron lugar a un profundo debate sobre el presunto manejo clientelar de la ayuda social (Vommaro y Quirós, 2011).

Ciertamente, muchas veces la ayuda estatista es leída en términos de *clientelismo*, en tanto es asociado a una de las transformaciones habituales de “favores por votos”, cuestión que se justifica por el hecho de que la mayor parte de los estudios sobre la relación entre política y sectores populares en Argentina en los años noventa se ha

concentrado en el clientelismo como la política de los pobres y/o para los pobres (Puex, 2006:183). En este sentido, tanto el clientelismo como el fenómeno de “corrupción” o “asistencialismo” son asociados a un dominio social específico: la movilización de recursos estatales (en todos sus niveles: nacional, provincial y municipal) con fines públicos, y su supuesta manipulación o apropiación “inmoral/incorrecta” por parte de determinados grupos sociales. Esta perspectiva, denominada *teoría folk* o *teoría nativa*, así como también *clientelismo instrumental*, establece la existencia de formas corruptas o inmorales de concentrar poder por medio de bienes estatales, en donde las cosas gratuitas que supone la asistencia social son utilizadas por parte de sus intermediarios con fines partidarios o personalistas. En otras palabras, en un estado sempiterno de carencia que no deja alternativa, o de una ignorancia que impide ver lo obvio, los excluidos —o los “marginales”, o los “pobres”, o los “villeros”, o los “negros”— funcionan como “carne de urna”, víctimas de “punteros” que obtienen de ellos votos y apoyo político a cambio de ayudas materiales. En este sentido, las prácticas políticas en los sectores populares serían simplemente una relación de manipulación cínica en la cual los ciudadanos de barrios pobres resignarían sus derechos políticos o electorales a instancias de un puntero que los ejerce por ellos y que los recompensa por su delegación forzada (Noel, 2006:166). Consecuentemente, tanto el concepto de clientelismo como el de asistencialismo generarían efectos claramente descuidadizantes y desinstitucionalizantes, viendo a los clientes como actores pasivos, carentes de autonomía y capacidad de acción estratégica (Alonso, 2007).

Con esta teoría como telón de fondo, a lo largo de los últimos diez años las investigaciones en clave etnográfica sobre las relaciones “patrón/cliente” permitieron abandonar perspectivas estrechas o mecanicistas sobre los intercambios de bienes entre activistas de organizaciones de la sociedad civil, agencias estatales o partidos políticos con habitantes de un territorio específico (“pobres”, “sectores populares”, “clases subalternas”, etc.), para profundizar en la pluralidad de prácticas y las experiencias que pueden y deben caer bajo la definición de clientelismo e incorporar las visiones y representaciones que los distintos actores implicados en la relación tienen de sus respectivas relaciones, con lo que se hizo posible trascender los estereotipos de pasividad o irracionalidad que se adjudicaban habitualmente a los actores de sectores

populares. Esto permite pensar no ya en términos de manipulación del patrón hacia el cliente, sino en términos de reciprocidad, de una relación en la cual ambas partes deben ser consideradas (Noel, 2006).

En este sentido, la reciprocidad es definida de acuerdo al sistema de prestaciones mutuas que se dan entre dos personas, dos grupos, dos poblaciones (aunque hay divergencias entre los especialistas en la utilidad de extender la relación “patrón/cliente” más allá de los individuos), viendo intercambios asimétricos de bienes y/o servicios, fundamentales para cada una de las partes involucradas, los cuales en el proceso de interacción reconocen que de ellas se desprenden privilegios y beneficios. En este sentido, si bien existe la posibilidad de que el clientelismo político pueda ser analizado en términos de “favores por votos”, leer esta configuración particular como la única posible puede devenir en una falacia en la medida en que se corre el riesgo de transformar una caracterización particular en una definición, impidiendo conocer otras prácticas políticas alternativas (Noel, 2006).

Esta nueva perspectiva profundizada por diversos autores, la del *clientelismo sociocultural*, recupera las primeras formulaciones sobre patronazgo y sostiene que el fenómeno consiste, ante todo, en una relación social de carácter impersonal, que los intercambios recíprocos a través de los cuales esa relación se produce y reproduce a lo largo del tiempo no son meras permutas de bienes por votos, sino que también son cadenas de prestaciones bajo la forma del don –*favores, ayuda, solidaridad, amistad*– en las cuales las obligaciones morales, éticas y los imperativos afectivos son puestos en juego (Vommaro y Quirós, 2011).

El paradigma del don propuesto por Alain Caillé es central para entender la naturaleza del clientelismo, teniendo en cuenta que el don es entendido como toda prestación de servicios o de bienes efectuado sin obligación, garantía o certeza de retribución, como un intento de crear, mantener o restituir el vínculo social. Este concepto, desarrollado por Marcel Mauss en *Ensayos sobre el don* (1923), destaca la triple obligación de dar, recibir y retribuir, la cual se genera en espacios de libertad, abriéndose la posibilidad de que la acción sea, simultáneamente y en proporción variada, interesada y desinteresada. En este marco, el don no es de ninguna manera

desinteresado, pues privilegia los intereses de amistad, alianza, solidaridad y placer, en contraposición con los intereses instrumentales y de obligación. No debe ser pensado sin un interés o fuera de él, pero en contra del interés instrumental (Navarro, 2010).

La reciprocidad genera una comprensión recíproca y el don aporta, como contenido a esta comprensión, la confianza y la amistad. Así, permite evitar reducir el clientelismo a la simple manipulación de los dominados por los dominantes, reintegrando las aspiraciones y las exigencias de los dominados (Médard, 2000 citado en Combes, 2011).

Dentro de los conceptos que se han desarrollado bajo esta perspectiva, se encuentra la de Jean-François Médard, quien propuso una definición que proporciona la base de cualquier estudio moderno del fenómeno:

“La relación de clientela es una relación de dependencia personal que no está vinculada al parentesco, que se asienta en intercambios recíprocos de favores entre dos personas, el patrón y el cliente, los cuales controlan recursos desiguales [...] Se trata de una relación bilateral, particularista y borrosa [...] de una relación de reciprocidad [...] que supone un intercambio de beneficio mutuo entre socios desiguales” (Médard, 1976 citado en Combes, 2011).

Esta definición provocó rápidamente el consenso entre los académicos, pues surgieron conceptos directamente vinculados a este como el de Samuel Eisenstadt y Louis Roniger:

“El clientelismo define intercambios de diferentes tipos de recursos con promesa de reciprocidad, de solidaridad, de lealtad, incluso de afecto entre cliente y patrón, los acuerdos son informales, pero pueden consolidarse e involucran una gran desigualdad y diferencia de poder entre patrones y clientes” (Eisenstadt y Roniger, 1984 citado en Combes 2011).

Del mismo modo, Jean-Louis Briquet expresó:

“En su forma más general, la noción de clientelismo señala vínculos personalizados entre individuos que pertenecen a grupos sociales que disponen de recursos materiales y simbólicos de valor muy desigual, vínculos que se asientan en intercambios de largo plazo de bienes y servicios, generalmente concebidos como obligaciones morales que unen a un patrón con los clientes que dependen de él” (Briquet, 1998 citado en Combes, 2011).

También podemos hacer referencia al concepto propuesto por James Scott, quien estableció:

“La relación patrón-cliente –una relación de intercambio entre roles- puede ser definida como un caso especial de lado diádico (dos personas) que envuelve una amistad instrumental en la que un individuo de status socioeconómico más elevado (patrón) usa su propia influencia y recursos para proveer de protección y beneficios o ambos a una persona de status menor (cliente), quien por su parte recíprocamente ofrece apoyo y asistencia general, incluyendo servicios personales a su patrón” (Scott, 1977 citado en Boivin, 2002).

En su conjunto, la particularidad de los conceptos desarrollados reside en el hecho de que buscan proporcionar herramientas para comprender al clientelismo como una relación “cooperativa” pero asimétrica, y plantean la necesidad de vincular el concepto con el de pobreza, enfocándose en el caso del clientelismo en los sectores populares.

Desde esta perspectiva, la propuesta de Javier Auyero (2012a y 2012b) resulta fundamental. El autor considera que el clientelismo es un elemento constitutivo de las democracias modernas y lo entiende como un intercambio personalizado de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos, el cual perdura como una institución extremadamente influyente, informal y a veces, oculta, que no está destinada a desaparecer. Este tipo de intercambio es visto como una de las posibles formas de relación entre los partidos políticos y los grupos populares organizados y/o asociaciones comunitarias.

Las relaciones clientelares son vistas como arreglos jerárquicos, como lazos de control y dependencia, lazos desiguales basados en diferencias de poder y en desigualdad. En otras palabras, el clientelismo es entendido como una relación de intercambio entre individuos en el contexto, aunque no exclusivamente, de redes político-partidarias. Estos intercambios vinculan a un patrón y un cliente, articulados a través de una mediación política personalizada, y estableciendo un circuito de reciprocidad probable entre favor y apoyo político (votos, asistencia a actos, entre otros). Además de fundarse en asimetrías de poder y en la desigualdad de los recursos, las relaciones clientelares son particularistas porque no se establecen sobre bases universales sino en vínculos personales, y son informales porque ninguna instancia

investida de poder formal aparece como garante del cumplimiento de los arreglos entre los participantes de las redes (Auyero 2012a).

La particularidad de la propuesta de Javier Auyero reside en el énfasis que da a la racionalidad de los clientes y a los elementos de construcción simbólica contenidos en la relación clientelar. Para el autor, es necesario explorar el punto de vista de los clientes y mediadores, para dar cuenta de las creencias, presunciones, repertorios de acción y hábitos que acompañan los intercambios, lo que constituye el *habitus clientelar*, a través del cual los actores justifican y dan sentido a sus prácticas. En este marco, es necesario reconocer si los pobres aceptan el clientelismo y cómo conciben esta relación, además de dar cuenta en qué medida los clientes son pobres manipulados o pobres astutos que desarrollan estrategias para resolver sus problemas diarios de supervivencia (Auyero, 2012a).

En este momento conviene hacer una aclaración sobre el concepto de *pobreza*. Teniendo en cuenta lo propuesto por Javier Auyero, consideramos que para comprender tal fenómeno es importante considerar la definición de Philippe Cornil. En este marco, el autor vincula la pobreza con las estrategias de sobrevivencia y establece que es un concepto relativo, puesto que puede ser aplicado en la misma medida a diversas situaciones, categorías y oficios. Es a partir del momento en el que la persona asume la categoría de “asistido”, es decir, cuando recibe ayuda a raíz de su situación, que se puede hablar de pobreza. De esto se desprende la idea de que los “pobres” no se caracterizarían por la unidad de interacción de sus miembros, sino por la actitud colectiva que la sociedad adopta con ellos. Estos sectores dejan de tener interés como grupo fluctuante, relativo o subterráneo y pasan a constituir tema de interés en tanto categoría sociológica de “asistidos”. Al asumir tal clasificación, se producen dos fenómenos: por una parte, se introduce un agente externo contra su intimidad y seguridad personal y, por otra, este agente impone un modo particular de gestión de ciertos aspectos de su existencia privada. Por lo general se les dice lo que tienen que hacer, ser o decir, partiendo de la base de lo que lo que plantea el agente externo es lo adecuado, lo pertinente y/o lo necesario (Sandoval, 2005).

Es en el contexto de crisis socioeconómica, de problemas de desempleo, informalidad laboral y decrecimiento o pérdida del ingreso monetario, que los sectores populares deben desarrollar estrategias de sobrevivencia. Este es el punto de partida en el cual convergen y se superponen redes político partidarias y las redes informales de ayuda recíproca que, mediante la implementación de programas asistenciales, crean redes de resolución de problemas a través de la mediación.

Al igual que los demás autores, Javier Auyero muestra que, lejos de encarnar una manipulación por parte de los punteros que someterían a chantaje a los clientes, el clientelismo político representa un recurso eficaz de resolución de problemas que recurre a una intervención política personalizada habitualmente no condicionada, y que se retribuye en virtud de la obligación de reciprocidad más que de demandas por parte del puntero. La persistencia del clientelismo, consecuentemente, se debe a la consolidación de dos tipos de prácticas: por un lado la búsqueda de votos y/o participantes para la máquina política mediante la distribución personalizada de votos y, por el otro, la resolución de problemas de sobrevivencia mediante el establecimiento de relaciones duraderas con mediadores políticos, mediante la oferta de votos, asistencia a actos, y en definitiva, la participación en la máquina, a través del campo político y la vida cotidiana de los sectores populares. Es en este marco que se puede hablar de la doble vida del clientelismo, viendo por un lado las posiciones que ocupan los actores sociales en un campo de relaciones y del intercambio “objetivo” de bienes y servicios; y, por el otro, del intercambio “subjetivo” comprendido en los sentidos plurales invertidos y la experiencia significada por actores con un status social y económico desigual (Auyero, 2012b).

El polo del desinterés

La circulación de la ayuda también está vinculada a este polo, dentro del cual se ubican nociones como las de *filantropía, economía social y caridad*.

La historiografía nacional, en las últimas décadas, ha concentrado la atención en las organizaciones caritativas nacidas a lo largo del siglo XIX en Argentina, pudiendo afirmar que la mayoría de estas entidades estaba formada por mujeres que, saliendo del ámbito privado del hogar, comenzaron a participar activamente en espacios públicos e instituciones mediante la práctica de la caridad. Este tipo de organizaciones, pertenecientes al Tercer Sector, se constituyen como una entidad con características particulares y con miembros diversos en interacción continua, destacando el rol de las mujeres como administradoras y ejecutoras de acciones asistenciales, así como negociadoras y decisoras dentro del campo social (Suárez, 2013).

Estudios realizados por diversos autores señalan que el desarrollo de este sector no es nuevo, sino que aparece con el capitalismo, ya que en la primera mitad del siglo XIX se puede visualizar la expansión de sociedades de socorros mutuos, cooperativas de ahorro, crédito o consumo que, en su conjunto, intentaron responder al desamparo de la clase trabajadora que no contaba con los recursos necesarios para afrontar situaciones como enfermedades o accidentes. No obstante esto, hacia la década del noventa se asiste al surgimiento de una nueva generación de instituciones como resultado de problemáticas que el Estado no puede suplir (Paiva, 2006).

El Tercer Sector se constituye y es reconocido como un sector nacido en la sociedad civil, que se mueve en paralelo con el Estado (primer sector) y el Mercado (segundo sector), para atender las necesidades o defender derechos no resueltos por los primeros dos sectores. Los nuevos actores que conforman este sector basan sus formas de legitimación en el carácter voluntario y horizontal de su organización y en las pautas culturales como la generosidad, la espontaneidad y la gratuidad, en las que fundan sus acciones. Si bien está formado por un conjunto heterogéneo de organizaciones que poseen fuertes diferencias de acuerdo a los objetivos y el tipo de demanda que pretenden satisfacer, todos comparten ciertas características comunes: su carácter privado, lo que implica que están separadas del Estado aunque reciban fondos del sector público y/o que funcionarios del Estado formen parte de su directorio; no ser lucrativas, es decir que no distribuyan beneficios entre sus miembros; ser autogobernadas, lo que implica que eligen y tienen sus propias autoridades y actividades autónomas; ser voluntarias, de libre

afiliación; y, por último, ser estructuradas, lo que indica que deben presentar cierto grado de formalización y permanencia en el tiempo, tengan o no personería jurídica (Paiva, 2006).

Ciertamente, la masificación de la asistencia también se hizo visible en asociaciones voluntarias y organizaciones intermedias que ocuparon un lugar distinto del Estado y otras empresas privadas y que, en un principio, estuvieron conformadas prioritariamente por mujeres. La mayor parte del siglo XIX la cobertura de las necesidades vitales de la población había estado en manos de la caridad religiosa y/o privada, lo que permitió la conformación de una red de sociedades de beneficencia que presentaba vínculos no institucionalizados con el Estado.

No obstante, a lo largo de la década del noventa se ha registrado un crecimiento de estas instituciones no gubernamentales y de una mayor participación de la sociedad civil en entidades de voluntariado (Passanante, 1987), como consecuencia de los grandes cambios que ocurrieron en el Estado, desarrollados en profundidad en la sección anterior. En este sentido, el papel del voluntariado es central para el desarrollo del Tercer Sector, puesto que se constituyó como respuesta a las transformaciones de las necesidades sociales.

No existe un consenso acerca de cuál es la lógica bajo la cual se conforma el voluntariado, aunque existe la tendencia de pensarlo como un recurso social frente a la crisis del Estado de Bienestar, siendo asumido como supletorio del Estado (en los casos extremos), en la concepción de movilizar los recursos humanos e instituciones de la sociedad civil para la resolución de problemáticas sociales (Bombarolo y Fernández, 2002).

En tanto las acciones del voluntariado implican la participación activa de ciudadanos en procesos o proyectos colectivos que afectan directa o indirectamente las pautas o normas de sobrevivencia y gobernabilidad de estos procesos, tales acciones siempre han estado asociadas a la “cuestión política”, aunque esta no se vincule directamente con partidos políticos. Dentro de la diversidad de áreas de acción involucradas, pueden destacarse situaciones particulares en las que movimientos de voluntarios han estado

vinculados estrechamente o enfrentados a la lógica política. Ejemplos de la estrecha relación pudieron verse con la “Fundación Eva Perón” a fines de los años cuarenta y, más recientemente, con el surgimiento de la “red de manzanas” impulsada por el gobierno peronista en la provincia de Buenos Aires para la distribución de alimentos a los sectores más carenciados, concretamente a partir de la década del noventa. Con diferente orientación ideológica pero con igual intencionalidad política, desde los años setenta se generaron en el país numerosos grupos de acción comunitaria que buscaban el cambio social, incorporados orgánicamente o no a diferentes tipos de organización social: ONGs, asociaciones vecinales o comunidades eclesiales. Asimismo, en los ochenta y noventa, también surgen los llamados “nuevos movimientos sociales” que clamaban por sus derechos civiles, sociales, políticos y económicos; como grupos de “piqueteros”, formados por amplios contingentes de personas desocupadas en todo el país a fines de los noventa; y “asambleas vecinales” conformadas ante la crisis de fines de 2001 (Bombarolo y Fernández, 2002).

Empero, también se dieron épocas en las que la relación era más bien de enfrentamiento. El impacto ideológico de la acción de la dictadura militar, y el posterior periodo menemista condicionaron fuertemente la percepción ciudadana sobre lo político. Por temor o descrédito, buena parte de la acción de las organizaciones que trabajaron con voluntarios de todo el país, rechazaron cualquier tipo de vinculación con partidos o ideas que se relacionen de cualquier manera con lo político. Es usual escuchar en organizaciones tradicionales de voluntariado como Cruz Roja y Cáritas, incluso en varias organizaciones barriales como sociedades de fomento, la frase “*acá no hacemos política*”.

En Argentina no existe una definición de carácter oficial sobre el concepto, aunque sí existe cierto consenso en definir a las “*asociaciones de voluntarios como aquellas sin ánimo de lucro, para las cuales una considerable cantidad de personas donan su tiempo o servicios*” (Thompson, 1992 citado en Bombarolo y Fernández, 2002). El voluntariado se auto-comprende como un agente emancipador que, naciendo de la ciudadanía y la participación, se ejercita como solidaridad a favor de la calidad de vida y, en particular,

de los ciudadanos excluidos, cuya existencia está sometida al riesgo, al desamparo y a la inadaptación (García Roca, 1999).

Son muchas las definiciones que se han utilizado en los diferentes programas sociales gubernamentales y no gubernamentales, las cuales han ido transformándose en el país a lo largo del tiempo y al compás de olas ideológicas, contextos culturales y demandas sociales, y que tienen origen en programas o aproximaciones conceptuales desarrolladas en países con una mayor tradición en pensamiento y acción sobre el tema, como España, Estados Unidos y Brasil. En relación al análisis de las definiciones, Edith Insúa señala desde un estudio realizado en la Universidad de Buenos Aires que resulta necesario profundizar aun más sobre los alcances de la acción voluntaria, para tener real noción del objeto de estudio o actor social, según se quiera, del que se está hablando. En este marco, describe tres categorías de voluntarios en Argentina: el voluntariado social, constituido como categoría diferencial que incluye en su interior casos como el del que solidariza ante situaciones de emergencia como las inundaciones o presta asistencia en hospitales y cooperadoras, destinando su tiempo libre para ello; los militantes sociales, aquellos que desde su situación de necesidad o su convicción trabajan para salir de su situación, ayudando a sus pares (ONGs); y, los militantes socio-políticos que se asemejan a los anteriores pero que buscan incidir directamente en el sistema político (organizaciones de derechos humanos) (Insúa, 1999 citado en Bombarolo y Fernández, 2002).

Dentro de las principales de las principales definiciones que se han desarrollado, se encuentra la del Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia, integrado por Cáritas Argentina, quien en uno de los documentos publicados en el año 2000 propone una “Ley Nacional de Voluntariado”. A nivel nacional, el debate sobre esta ley ha girado en torno a proyectos presentados por legisladores de diversos partidos, por Cáritas Argentina y por la Universidad Católica Argentina. Cáritas define al voluntariado social como:

“Toda persona física que realiza una prestación en forma libre, gratuita y responsable dentro de una organización compartiendo con esta un compromiso solidario a favor del bienestar del individuo y de la sociedad toda, y agrega que no se considerarán actividades del voluntariado social las desarrolladas por: quienes estén sometidos a una relación laboral con la institución

del programa; quienes reciban a cambio de sus actividades una remuneración económica; quienes la desempeñen a causa de una obligación personal o como cumplimiento de un deber jurídico; quienes realicen actuaciones voluntarias aisladas, esporádicas o prestadas al margen de organizaciones públicas o privadas sin fines de lucro, ejecutadas por razones personales, de amistad o de buena vecindad” (Bombarolo y Fernández, 2002).

En este sentido, es válido afirmar que el papel de la Iglesia Católica ha sido destacable. Apenas derrocado el gobierno peronista, en 1956, instituye Cáritas, organización creada por el Vaticano y definida por el Papa Francisco como “*caricia de la Iglesia a su pueblo, caricia de la Madre Iglesia a sus hijos, figura de la cercanía y la ternura*”.

A nivel internacional se había creado, en 1950, *Cáritas Internationalis*, incorporando sus prácticas caritativas o solidarias en la nueva configuración internacional. Una de las cuestiones centrales en las que tuvo incidencia fue en el desuso de la categoría beneficencia, siendo esta reemplazada por la de caridad, interpretada 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 (Zapata, 2005:42).

De acuerdo con la *doxa* católica, la caridad es la tercera y más importante de las virtudes divinas y es vista como aquella por la que los católicos aman a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a ellos mismos, por amor a Dios. En este marco, el catecismo de la Iglesia Católica señala la importancia de la caridad para la vida cristiana pues en esa virtud se encuentra lo esencial y el núcleo del cristianismo, dado que es el centro de la predicación de Cristo y es el mandato más importante. Hablar de caridad implica hablar del amor que se busca en el bienestar del otro. Es un amor desinteresado y sincero, que a diferencia del interesado que establece que ama a los otros por los beneficios que se esperan obtener de él, desea el bien del otro por desear lo mejor para el otro. En este sentido, y siempre según los cánones católicos, el don de la caridad es gratuito, porque el don de Dios también lo es. La causa y el fin de la caridad esta en Dios y no en la filantropía (amor a los otros hombres) (Cáritas Argentina, 2002).

Fue en el Concilio Vaticano –en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*– en donde, mediante la idea de santidad, la cuestión sobre la caridad adquirió relevancia. En este sentido, la santidad establece que:

“Fluye de ahí la clara consecuencia de que todos los fieles, de cualquier estado o condición, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad que es una forma de santidad que promueve, aun en la sociedad terrenal, una vida más humana” (Cáritas Argentina, 2002:28).

En este sentido, dentro de los diversos modos y estilos de santidad que contiene la Iglesia, la caridad bajo la acción de Cáritas es uno de ellos. Esta se vincula directamente con la solidaridad y permite, mediante las acciones pastorales, estar expuesto al sufrimiento de los otros y mirarlo más de cerca para poder, como resultado de la compasión, acudir y remediar el dolor, la carencia o las necesidades.

Considerando esto, el documento que revisamos plantea la necesidad de generar acciones que apunten a remediar la situación desde las causas de las dolencias. Dentro de las acciones colectivas proponen la comunión y el diálogo con otras organizaciones y con el mundo. Así, menciona la vinculación intraeclesial, es decir entre las Iglesias; intraecuménica, con otras Iglesias cristianas; y extraeclesial, la cual permite incorporar otras organizaciones (Cáritas Argentina, 2002).

De acuerdo con la página oficial de Cáritas, la asociación se encuentra, junto con otras dos, dentro de las organizaciones que convocan la mayor cantidad de voluntarios del país. Trabaja en Argentina desde el año 1956 gracias a Conferencia Episcopal Argentina que la creó y cuenta con más de 32.000 voluntarios, la mayoría de ellos mujeres, y una población objetivo de 300.000 personas. Está presente en 66 diócesis de la Iglesia Argentina y canaliza su acción a través de más de 3500 parroquias, capillas y centros misionales, que permiten el trabajo directo con las familias y personas que viven distintas situaciones de pobreza o exclusión en todo el país. A través de esto, Cáritas lleva adelante proyectos e iniciativas de promoción humana, acompañando micro-emprendimientos productivos y de autoconsumo, brindando capacitación laboral, formación en ciudadanía, talleres de alfabetización para adultos, becas escolares y universitarias, espacios educativos y apoyo escolar, cuidados preventivos en salud y

alimentación. Ofrece una cadena nacional de servicios con la intención de animar, coordinar y organizar la acción solidaria apuntando a la promoción integral de los más pobres.

La acción se orienta a favorecer el desarrollo de todos los hombres y mujeres, en especial de las poblaciones pobres y excluidas, proponiendo espacios de participación solidaria. La organización atiende, a diario y en todos sus niveles, necesidades específicas y urgentes de familias, grupos y comunidades en situaciones de emergencia mediante la provisión de alimentos, ropa, medicamentos y hospedaje. Se encarga de emergencias económicas e incluye desde la asistencia inmediata prolongada hasta la resolución del problema a través de hogares de día, refugios y comedores; atiende aproximadamente a 200.000 niños en comedores infantiles comunitarios, jardines maternales, guarderías y hogares de día o permanentes. Posee, además, diversos programas para impulsar micro-emprendimientos, capacitación laboral y generar actividades que produzcan autosuficiencia. Actualmente financia proyectos de autoconstrucción de viviendas en comunidades rurales o suburbanas que, aparte de animar a las familias a construir, las hace crecer en su organización. Los fondos con los que opera provienen de donaciones, aporte de programas estatales que maneja, cooperación internacional, generalmente provenientes de otras Cáritas de países de Europa y América del Norte.

En lo que respecta a la organización de las redes de asistencia en Cáritas, destacamos un aspecto. Una de las figuras centrales en la Iglesia en general, y en Cáritas particularmente, es la del *diácono permanente*. En la introducción del Motu proprio *Ad Pascendum* de Pablo VI, se dice que el diácono es animador del servicio, o sea, de la diaconía de la Iglesia en las comunidades cristianas locales, signo de sacramento del mismo Señor, el cual no ha venido a ser servido, sino a servir (Santiago, 2013:21).

Más allá de la existencia del diaconado en todas las iglesias desde comienzos del siglo II, su figura se estabiliza a lo largo del siglo IV, época que marca el fin de un proceso que condujo a reconocer al diaconado como un grado dentro de la jerarquía eclesial, situado después del obispo y los presbíteros, y desempeñando una función definida (Ayesta, 2006, 664). Fue el Concilio Vaticano II, que sesionó desde 1963 hasta

1965, el que restauró el diaconado permanente en la Iglesia Católica, habiendo pasado anteriormente por un proceso de progresiva desaparición y consolidación como paso temporario hacia el presbiterado.

Dentro del Concilio, la fórmula *Lumen Gentium* (N°29) “Non ad sacerdotium, sed ad ministerium” abrió camino a la toma de conciencia de que el diaconado tiene su razón de ser como distinto al presbiterado, puesto que encarna un estilo particular de servicio y santidad. En este contexto, la Conferencia Episcopal Argentina solicitó a la Santa Sede la autorización para la restauración, el 7 de julio de 1965, siendo ordenados los primeros diáconos después de 1970 (González, 2014).

Entre de las acciones pastorales que lo caracterizan, puede cumplir funciones como delegado diocesano en organizaciones de caridad (Cáritas diocesana) o como encargados o directores (Cáritas parroquial, obras asistenciales, pastoral de enfermos y marginados), en tanto su función principal es servir a las necesidades corporales de los más pobres, teniendo conciencia de estar entre la gente “como el que sirve”, mostrando que este servicio es antes que nada entrega de la propia vida, vaciamiento de sí y sacrificio de sí mismo por amor a los demás (Santiago, 2013). Una de las figuras que se emplean para establecer las funciones de este agente es la de la “entrega”. La entrega del diácono permanente no es aislada, sino que se realiza junto con otros que también forman parte de la Iglesia, la comunidad. Posee la percepción adecuada no solo para detectar las necesidades del hombre, expresadas con claridad en el pobre de bienes materiales, el enfermo o el privado de libertad, sino para descubrir pobreza más profundas vinculadas al sentido de la vida del hombre (Kasper, 2002).

Articulación de los ejes interés /desinterés

Las investigaciones sobre organizaciones no estatales (“voluntarias de Cáritas”) indagaron sobre las identificaciones y definiciones de la caridad y de la ayuda social que buscan distinguirse del interés (político) como fundamento de la acción, a través de la construcción y consolidación de roles y jerarquías femeninas de los intercambios (Zapata, 2005) o bien a partir de la conversión del “desinterés” en capital “coercitivo y

gravoso” (Wilkis, 2010). En este sentido, la caridad está fundada en creencias firmemente sostenidas y difícilmente puestas en duda que sostienen la existencia de actos gratuitos y desinteresados, los cuales se distinguen de los actos interesados que demandan una retribución (como en el caso de las acciones en el ámbito político), pudiendo distinguir así entre dos universos sociales: en uno la economía vinculada a términos como precio, lucro, interés individual, dinero, competencia; mientras que en el otro exalta el flujo gratuito de bienes siguiendo la lógica del don, la que reprime entre sus protagonistas la apropiación interesada de cosas consideradas gratuitas, excluyendo la recompensa y la competencia, y estimulando la obligación moral y el cultivo de virtudes como la caridad, la solidaridad, la emotividad y la gratuidad.

Sin embargo, en la medida en que estos circuitos de ayuda son evaluados, es posible dilucidar propiedades comunes. Los grupos de voluntarios hablan en términos de ausencia de jerarquías y distinciones entre sus miembros, siendo la única jerarquía abiertamente aceptada la del sacerdote, una persona que por su condición de género se constituye en administrador de los bienes sagrados y que, en Cáritas, dirige y forma espiritualmente a las voluntarias. No obstante, varias gradaciones de voluntariado forman una organización social diferenciada, claramente extrapolada a una organización política, en donde existe una ordenación jerárquica de status y capacidad de mando, una forma pautada de definición y apropiación de determinados bienes (Zapata, 2005).

Esa organización, que resignifica categorías como disciplinamiento, voluntad y caridad, es observada como eficaz en los discursos de la élite eclesiástica; y con ese marco se ha desarrollado en Argentina el universo de la asistencia social formado por voluntarias, sacerdotes, beneficiarios, entre otros, siendo el principal cuestionamiento a programas de caridad o asistencia provenientes de partidos políticos y ONGs, la existencia de objetivos relacionados con el interés político y/o personal. La lógica de los intercambios bajo la estructura de Cáritas concibe a estos como “desinteresados” y consagra a las voluntarias como “grandes personas”, “generosas”, “solidarias”, reconociéndose a sí mismas como “obligadas” o “en deuda”. Sin embargo, las representaciones ordenadas bajo clave pietista están atravesadas por concepciones del

“otro” que ponen en fricción las fórmulas de reciprocidad y los sentidos “cristianos” de la acción asistencialista.

En este sentido, el discurso del desinterés es propio de las situaciones oficiales, en cambio cuando uno se aleja de este, es posible encontrar intereses. Bourdieu ha mostrado cómo el interés se encuentra oculto tras las prácticas más desinteresadas (actos caritativos, gestos generosos, favores, donaciones), lo cual permite dar cuenta de una doble verdad en el intercambio de dones: una subjetiva/desinteresada y una objetiva/interesada.

El paradigma del don es el que permite comprender el interés del voluntariado en el intercambio de dones como una forma de crear y fortalecer vínculos o formas de asociatividad, mediante el ejercicio del poder simbólico de eufemizar las prácticas como desinteresadas o solidarias, ejerciendo así una verdadera acción política reproductiva o emancipatoria (Wilkis, 2010). Los voluntarios no demandan bienes tangibles, sino que están orientados hacia bienes simbólicos, su recompensa no es consciente, la encuentran en formas de autoridad que se inscriben en sus personas por medio de ayudas desinteresadas, caritativas. La ayuda y el agradecimiento describen un tipo de lazo, una obligación perdurable abarcante que no se encuentra en un acto específico.

Las cosas gratuitas no deberían producir beneficio en ninguno de los intermediarios que tienen acceso a ellas, asistentes sociales, políticos, sacerdotes o voluntarios; solo pueden beneficiar a sus beneficiarios ideales, los pobres. Sin embargo el beneficio de las cosas gratuitas es difícil de controlar, puesto que la producción de ese diferencial de valor no depende tanto de las propiedades de las cosas, sino de las percepciones y relaciones sociales que hacen posible esos bienes. Como acierta Marcel Mauss “las cosas no son inertes”, ellas actúan, creando lazos morales de dependencia durable entre las personas que las dan, que las reciben y que las devuelven. Los objetos que circulan marcados por condición de gratuidad, a través de las redes de relaciones caritativas y asistenciales, son una muestra de ello (Wilkis, 2010).

Es preciso observar cuáles son las recompensas propias del desinterés del voluntariado, recompensas que no se persiguen por el valor económico de lo

intercambiado, sino por formar parte, el voluntariado, del juego de la solidaridad. En ese “juego” dos personas se comprometen, de manera más o menos permanente, a compartir sus recursos materiales, sus conocimientos o su actividad, con un fin diferente al de repartir beneficios materiales (Navarro, 2010). En este sentido, la reputación cumple funciones análogas a los bienes simbólicos de ambos circuitos: el mérito y el orgullo en la red política, y la vocación y el sacrificio en el grupo de Cáritas, siendo la recompensa, a través del reconocimiento, la forma en que la ayuda censura el rendimiento económico, que bloquea el lenguaje del cálculo y el interés y mantiene la creencia en el desinterés de las prácticas.

Género y organización patriarcal

La cuestión sobre la universalidad de la dominación masculina y la subordinación femenina ha sido durante muchos años el núcleo de debate entre diversas corrientes de pensamiento. En su conjunto, estas han ejercido una gran influencia en la definición de los valores y las prácticas relativas a las relaciones de género, dando lugar a una forma de organización basada en el *patriarcado* que se presentó como ahistórica, eterna, invisible e inmutable.

Ciertamente, el patriarcado es una creación histórica elaborada por hombres y mujeres en un proceso que demoró casi dos mil quinientos años en completarse (Lerner, 1990). En términos generales, retoma algunos hechos que tienen que ver con la fisiología masculina y femenina (los cromosomas, la anatomía y las hormonas) como fundamento para construir un conjunto de identidades y comportamientos que sirven para dar poder a los hombres y subordinar a las mujeres. Como resultado de un proceso ideológico, logra convencer a la sociedad de que sus construcciones son de alguna forma naturales y que la normalidad de un individuo depende de su habilidad para desplegar las identidades y los comportamientos de género que, culturalmente, se asocian con el sexo biológico (Putnay, 2004).

Katte Millett, una de las primeras feministas radicales libertarias norteamericanas, insistió al igual que Shulamith Firestone en que las raíces de la opresión de la mujer están enclavadas profundamente en el sistema sexo/género. Establecen que la ideología patriarcal exagera las diferencias biológicas entre hombres y mujeres para garantizar que los hombres siempre tengan papeles dominantes, o masculinos, y las mujeres papeles subordinados, o femeninos. Así, mediante la utilización de los rígidos roles de género, esta forma de organización mantiene a las mujeres pasivas y vinculadas al ámbito privado (amorosas, obedientes, prestas a la simpatía y la aprobación, felices, buenas y amigables) y a los hombres activos y desempeñando roles en espacios públicos (tenaces, agresivos, curiosos, ambiciosos, llenos de ideas, responsables, innovadores y competitivos) (Putnay, 2004; Bourdieu, 2000).

Para concretar y reproducir esto, se utilizan instituciones como la academia, la familia y la Iglesia, pues cada una de ellas justifica y refuerza la subordinación de las mujeres mediante ideas, símbolos y metáforas que permiten que la mayoría de ellas interiorice una percepción de inferioridad. La perspectiva religiosa, por ejemplo, consideró esta forma de organización como de origen divino y natural. Retomando la metáfora de la Biblia que establece que la mujer fue creada a partir de la costilla del hombre, diversos pensadores tradicionalistas probaron y justificaron la subordinación de las mujeres. Durante cientos de años se ha interpretado en su sentido más literal la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán para indicar que la inferioridad de la misma tiene una procedencia divina. Existen credos, códigos, escrituras y estatutos que, sustentados en el ideal patriarcal de que la mujer fue hecha después del hombre, a partir del hombre y para el hombre, la definen como un ser inferior a él (Putnay, 2004).

En una misma línea de pensamiento, la asimetría sexual también fue interpretada desde factores biológicos. Teóricos tradicionalistas sostuvieron que si Dios o la naturaleza crearon las diferencias de sexo, no se puede culpar a nadie por la desigualdad y el dominio. Consideraron que el hombre era el encargado de realizar las actividades de cazador, pues sus capacidades físicas y su habilidad para correr más rápido y cargar más peso, lo ubicaban en esa posición. Además, debía proteger y defender naturalmente a la

mujer, dado que era más vulnerable y por su dotación biológica estaba destinada a la maternidad y a la crianza de los hijos (Lerner, 1990).

Durante largos períodos de la época histórica, este marco conceptual fue aceptado como reconocido, indiscutible e incuestionable. Los presupuestos androcéntricos dominaron las diversas interpretaciones, dando por sentada la existencia de un dominio masculino y de una subordinación femenina (Putnay, 2004).

Como consecuencia de esto, diversas sociólogas y antropólogas feministas se interesaron por construir categorías de análisis e interpretaciones que pudieran aportar a la comprensión de las relaciones sociales entre los sexos. Más de cincuenta años de producción teórica y de análisis empírico permiten contar actualmente con un cuerpo vasto y sólido de teorías que van desde perspectivas liberales apoyadas en una visión de la sociedad marcada por los procesos de modernización, modernidad e individualización, hasta enfoques que enfatizan la dominación y la explotación como estructurantes de lo social, pasando por abordajes culturalistas que le dan preeminencia al universo simbólico (Arango, 2005:166-167).

Como otras teorías que fueron emergentes y desafiaron las posiciones dominantes, la crítica feminista se desarrolló al interior de las ciencias sociales, utilizando y criticando enfoques, conceptos y teorías existentes.

Uno de los aportes más importantes desde la disciplina sociológica fue el realizado por Marianne Weber, considerada una de las líderes del movimiento feminista radical. La autora se basa en su experiencia como mujer en un mundo dominado por hombres y responde al discurso de este mundo elaborado por una sociología igualmente dominada por hombres. En este marco, muestra como las vidas de las mujeres están estructuradas por instituciones dominadas por hombres como el derecho, la religión y la economía, por un contexto forjado por una serie de acontecimientos masculinos, y por análisis masculinos de estas instituciones y acontecimientos (Arango, 2005:164).

Marianne Weber afirma y responde a George Simmel con el argumento de que hombres y mujeres tienen las mismas capacidades para trabajar. Así, aunque rechazó las afirmaciones tradicionales esencialistas sobre las diferencias entre la naturaleza

masculina y femenina, sostuvo que la configuración del trabajo humano le daba a las mujeres como grupo primario la responsabilidad de producir, reproducir y enriquecer la vida humana a nivel de cotidianidad. Mediante una metodología que privilegió el análisis de los casos históricos y la aproximación a los sujetos humanos desde el sentido de su acción, la autora muestra la participación de las mujeres en la cultura objetiva y la diversidad de su contribución en la agricultura, la industria, las profesiones, la educación y la política. Asimismo, afirma que el trabajo de las mujeres no solo cubre la cultura personal y la cultura objetiva, sino también una tercera esfera de trabajo, la producción de la vida cotidiana, que relaciona los dos polos anteriores para la continuidad y el desarrollo individual (Arango, 2005).

Sumado a esto y concretamente a partir de la década del setenta se comenzaron a hacer públicas diversas investigaciones realizadas. Ciertamente resulta imposible dar cuenta de las múltiples teorías que existen sobre el género o sobre las relaciones sociales entre los sexos y su evolución a lo largo de los años. Para la presente investigación retomamos algunas corrientes pertenecientes a la “segunda ola”, pues representa uno de los movimientos más revolucionarios del siglo XX que ha dado lugar a una producción teórica central para entender la situación y los logros de las mujeres.

Dentro de las corrientes más importantes surgidas en Europa, se pueden mencionar las feministas radicales libertarias y culturales, y las feministas materialistas. Considerando que el conocimiento es muy heterogéneo, se organizaron en diferentes grupos de acuerdo a las prácticas o los planteamientos que cada uno sostenía.

Las antropólogas feministas radicales libertarias y culturales pusieron en duda muchas de las antiguas generalizaciones que sostenían que la dominación masculina era universal, por ser asunciones patriarcales de parte de los etnógrafos e investigadores de esas culturas. Como resultado de la revisión y/o el propio trabajo de campo, realizaron sus propias interpretaciones (Lerner, 1990). En términos generales, establecieron que la opresión no solo deriva de factores económicos, sino que también era necesario pensar los términos dicotómicos “masculino-femenino” desde una perspectiva psico-social y cultural. Además de la perspectiva desarrollada por Katte Millet y Shulamith Firestone,

los aportes de Marilyn French y Mary Daly son relevantes para comprender el sistema patriarcal.

Marilyn French, feminista radical cultural, atribuye las diferencias entre el hombre y la mujer más a la biología (naturaleza) que a la socialización (educación), cuestión por la cual su construcción teórica incorporó muchos más rasgos femeninos que masculinos. Luego de explorar los orígenes del patriarcado, concluyó que los primeros seres humanos vivieron en armonía con la naturaleza y que se veían a sí mismos como partes de un todo mayor al que debían adaptarse si su deseo era sobrevivir. Tomando como bases las evidencias de sociedades primitivas que todavía existían, postuló que las sociedades humanas fueron probablemente matricéntricas, es decir, centradas en la madre, porque fue ella quien en forma más factible tuvo un papel esencial en las actividades orientadas a la supervivencia de los grupos y en la interacción y equilibrio con la naturaleza. Asimismo, especuló que en la medida en que la población aumentó, fue inevitable que los alimentos escasearan, y que los humanos al no percibir más a la naturaleza como madre generosa, decidieron tomar el asunto en sus propias manos y desarrollaron técnicas para poder librarse de sus caprichos, perforando, escavando y cultivando la naturaleza porque ella les había retirado sus bondades. A medida que ganaban control sobre el universo natural, se separaban de él física y psicológicamente, generando un sentimiento de hostilidad. Sentimiento que repercutió en el deseo de aumentar su poder no solo sobre la naturaleza, sino también sobre la mujer, asociada directamente con el ambiente natural por sus capacidades de reproducción (Putnay, 2004).

Desde la perspectiva de la autora, el patriarcado o sistema jerárquico que valora el “*poder-sobre*”, nació gracias al deseo del hombre de controlar la díada mujer-naturaleza. En el origen, este poder se desarrolló para asegurar la supervivencia de la comunidad humana, pero rápidamente se convirtió, bajo el patriarcado, en un valor cultivado solo para vivir la experiencia de ser persona la a cargo, el legislador, el jefe y el número uno en la jerarquía social.

Los aportes de Mary Daly, enmarcados en la misma línea feminista radical cultural, por su parte, estuvieron destinados a denigrar en forma mucho más fuerte que Millet,

Firestone y French, las características masculinas tradicionales. La autora rechazó los términos “masculino” y “femenino” por ser productos del patriarcado, además de confusos y sin ninguna esperanza (Putnay, 2004). En su obra más importante ubicó a Dios como el paradigma de todos los patriarcas y argumentó que a menos que sea destronado de la conciencia de hombres y mujeres, estas últimas nunca tendrán la posibilidad de llegar a ser personas plenas. En este sentido, parte de la idea de que si alguien tiene el complejo poder-sobre, es el Dios trascendente que se conoce en las diferentes religiones. Ese Dios tan distante y lejano que habita en un lugar por fuera de la tierra, genera de forma inevitable el “poder-sobre”, generando una “separación-de”. Daly observó que un Dios trascendente es aquel que piensa en términos de “yo-eso”, “sujeto-objeto”, o en relaciones de tipo “yo-otro”. Así, lo que es más alienante en ese Dios es el mundo natural que trajo a la existencia a partir de la nada absoluta. De esa forma la mujer, que se asimila a la naturaleza por sus poderes reproductivos, juega un rol de objeto y otro, en oposición a los roles de Dios y del hombre, como sujeto y yo (Putnay, 2004).

En términos generales, estas antropólogas feministas radicales conceptualizaron a la dominación como patriarcal, siendo esta la opresión principal que sufrían las mujeres de todo el mundo. Así, insistieron en el carácter arbitrario y cultural de la división de las cualidades entre los sexos y en los roles y los lugares sexuales, incluyendo, además, en la dimensión del género, la asimetría fundamental y la jerarquía entre los sexos (Hurtig y Pichevin, 1999:172 citado en Viveros Vigoyas, 2004). Gran parte de la literatura estuvo orientada a demostrar la arbitrariedad de sus roles y estereotipos sexuales y a aplicar la génesis de la opresión y la subordinación de las mujeres. Asimismo, destacaron que gracias al desarrollo del concepto de género dos cuestiones se volvieron posibles: la reunión en un solo concepto de las diferencias entre los sexos que se pueden atribuir a la sociedad y la cultura, y la demostración de la existencia de un principio singular de ordenamiento jerárquico de la práctica social (Putnay, 2004).

Por su parte, la perspectiva feminista materialista fue la que dominó en Francia. Enmarcadas bajo lo que denominaron “*feminismo materialista francés*”, integrantes de un movimiento social de liberación de mujeres y un pequeño grupo de feministas de la

tendencia radical desarrollaron una perspectiva teórica que permitió dar cuenta de la opresión de las mujeres en cuanto clase social, analizando el sexo como fenómeno de clase (Guillaumin, et al, 2005). En este marco, las relaciones entre patriarcado y capitalismo, y entre los modos de producción y las estructuras de ciudadanía, surgieron en torno a la ideología marxista. Por una parte generaron una revuelta contra la ideología patriarcal burguesa y su orden socio-económico y, por otra, un cuestionamiento a los programas políticos y revolucionarios propuestos por la ideología marxista que, aunque radical, la vieron inserta en una de las estructuras más profundas de ejercicio de la dominación masculina (Vila, 1999).

Dentro de los aportes más importantes se encuentran los de Christine Delphy y Colette Guillaumin, pues sus teorías sobre la explotación económica de las mujeres y de la apropiación de las mismas proponen un sistema de interpretación holista de las relaciones sociales entre los sexos (Arango, 2005). En este sentido, proponen pensar que las mujeres son una clase social creada para y por la explotación de su trabajo.

Christine Delphy propone que la subordinación de las mujeres es un caso particular dentro del fenómeno general de dominación, y que para comprenderla es necesario un análisis materialista de la sociedad a partir del cual se puedan interpretar todas las opresiones. Tomando como punto de partida el término de explotación económica, la autora buscó dar cuenta de que es posible ver cómo un grupo oprime y obtiene beneficios en relación a otro. Para el caso particular de las mujeres, la explotación vinculada al modo de producción doméstico, el cual forma la base del sistema patriarcal, es la que permite comprender su posición dentro de la institución familiar como dependiente del jefe de familia, pues su trabajo en ese ámbito no es remunerado.

Además de retomar la teoría marxista, critica ciertas limitaciones de la misma en lo que respecta a su indiferencia hacia la división sexual del trabajo, dado que es considerada como no problemática y aceptada como natural. Propone pensar que el reconocimiento de la existencia del patriarcado revela que la clase obrera descrita por los marxistas y caracterizada como asexual, es sexual (Arango, 2005).

A partir de su reflexión sobre el trabajo doméstico, la autora demuestra cómo el punto de partida es la relación de dominación y el conjunto de los mecanismos sociales que producen el sometimiento de unas personas respecto de otras. De este modo, invierte el razonamiento habitual que considera las diferencias naturales para considerar la división sexual del trabajo y la jerarquización. En este sentido, su perspectiva intenta dar cuenta de que las diferencias son creadas para construir grupos que luego se presentan como hechos exteriores a la acción de la sociedad. La jerarquía no aparece cuando grupos ya existentes entran en relación, sino que es la misma relación de dominación la que constituye los grupos y sus diferencias.

Por su parte, su trabajo también está vinculado con otros desarrollados desde las ciencias sociales que desembocaron en la categoría de género. Establece que con el concepto de género tres cosas se volvieron posibles: un solo concepto reúne las diferencias entre los sexos que se presentan como sociales y arbitrarias; hablar del género en términos singulares permite desplazar el énfasis sobre las partes hacia el principio de separación; y la idea de jerarquía queda anclada claramente en este concepto. En este sentido, propone repensar la relación sexo/género planteando la anterioridad lógica del género en relación al sexo. Este último no sería más que un marcador de la división social que sirve para reconocer e identificar a las dominadas de los dominantes. Es un signo que adquiere valor simbólico y resulta de un acto social de reducción hasta obtener una clasificación dicotómica.

Para Christine Delphy los términos “género”, “opresión de las mujeres” y “patriarcado” son intercambiables pues los considera aspectos de un mismo fenómeno. El concepto de opresión tuvo un valor simbólico importante en los años setenta y expresaba la rebelión de un grupo social. El patriarcado designó el sistema de opresión de las mujeres y tuvo un sentido analítico al expresar que se trató de un sistema y no de una serie de hechos lamentables. El género, por último, es el sistema de división jerárquica de la humanidad en dos mitades desiguales siendo la jerarquía un rasgo tan importante como la división (Putnay, 2004).

Colette Guillaumin, también ubica su enfoque desde una perspectiva materialista y radical y realiza una fuerte crítica a las limitaciones de la teoría marxista para dar cuenta

de la explotación de las mujeres. Afirma que las mujeres son una clase apropiada, no solo individualmente por medio de la institución matrimonial, sino también colectivamente por la clase de los varones, en las relaciones de “sexaje”. La autora traza un paralelo entre la situación de las mujeres apropiadas físicamente, en cuerpo y espíritu, por los varones, y la de los esclavos de las plantaciones del siglo XVIII, también apropiados como herramientas de producción y reproducción. En este sentido, mediante la analogía busca comprender el hecho material de la apropiación y de sus consecuencias en el plano de las ideas, concretamente en la construcción de un discurso sobre la naturaleza. En este sentido, Colette Guillaumin muestra como la construcción de la ideología naturalista legitima la apropiación de las mujeres y de los esclavos como algo natural e inscrito dentro de un instinto biológico (Guillaumin et al, 2005).

Mediante la idea de apropiación material de la individualidad corporal de las mujeres por los hombres, se puede decir que resolvió de manera unificada y totalizante la interrelación entre explotación económica y sexual que planteó Christine Delphy (Arango, 2005). La apropiación material se expresa concretamente en aspectos como la apropiación del tiempo, de los productos del cuerpo, la obligación sexual, la carga física de los miembros inválidos del grupo y la carga física de los miembros válidos de sexo masculino. Esta apropiación tiene efectos dramáticos sobre su existencia, dado que el mantenimiento material de otros cuerpos supone una presencia constante, una vida en la que la mayoría del tiempo es dedicado a las interacciones cara a cara con sus hijos o el marido, y esto genera como contrapartida efectos tanto físicos como mentales.

Al igual que plantea Christine Delphy, la explotación económica del trabajo doméstico de las mujeres se explica por la relación de apropiación, dado que la gratuidad de su trabajo no supone una venta de la fuerza de trabajo, sino más bien una apropiación directa del mismo por parte del jefe de familia (Arango, 2005).

En términos generales, el punto central del pensamiento de las feministas materialistas radica en que ni los varones ni las mujeres son un grupo natural y biológico, no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología, ni por las hormonas, sino que simple y sencillamente, por una relación social, material, concreta e histórica. Esta relación social

es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra. Es una relación social que las constituye en clase social de las mujeres frente a la clase de los varones, en una relación antagónica (Guillaumin et al, 2005).

Entre ambas corrientes feministas han existido grandes luchas y diálogos conceptuales. Dentro de los más destacados, Gabriela Arango señala los cuestionamientos que Christine Delphy realiza a las antropólogas feministas radicales libertarias y culturales respecto a la centralidad que le dan en su perspectiva a las diferencias sexuales (biológicas). Su crítica se basó concretamente en que esas diferencias confunden el sexo anatómico, la identidad de género, los roles sexuales, la actividad sexual y la orientación sexual. Sin embargo, tampoco es posible dar cuenta de una coherencia completa en su teoría, pues en ella domina o subyace la concepción errónea sobre el género socialmente construido como algo que no es sólido, y de lo cual sería fácil librarse, despreciando la creencia implícita en la existencia de una naturaleza humana que estaría más allá del todo social. En este sentido, si bien afirma que existe una coherencia lógica y sociológica y permite dar cuenta de las dimensiones estructurales ocultas de la dominación masculina, es insuficiente para dar cuenta de las experiencias subjetiva de ambos grupos.

La propuesta de Joan Scott, desde la perspectiva histórica, permite comprender otra forma de concebir las relaciones sociales entre los sexos. En este marco, a partir de un cuestionamiento de la visión tradicional de los historiadores varones, que asumieron que las mujeres tenían características inherentes e intereses distintos y trataron la diferencia sexual como un fenómeno natural y no histórico, define el género como un saber acerca de la diferencia sexual. Este saber alude a la comprensión que ofrecen las culturas y sociedades sobre las relaciones humanas y, en este caso, sobre las relaciones entre hombres y mujeres (Arango, 2005:179). No está vinculado solo a ideas, sino también a instituciones y estructuras, prácticas cotidianas, ritos especializados, es decir, a las relaciones sociales en general. Implica una forma de ordenar el mundo. Su uso y significado es objeto de cuestionamientos políticos y son los medios a partir de los cuales se construyen las relaciones de poder, subordinación y dominación.

El género, aclara Joan Scott, es el saber que establece significados para diferencias corporales. Estos significados varían a través de culturas, grupos sociales, y a través del tiempo, ya que nada en el cuerpo, ni siquiera los órganos reproductivos femeninos, determina de manera unívoca la forma de estas divisiones sociales. En este sentido, se aproxima a los aportes de Michel Foucault, pues ofrece una perspectiva analítica que permite preguntarse cómo las jerarquías de género son construidas y legitimadas, haciendo referencia a procesos y no a orígenes, a múltiples causas, a retórica y discursos y no a ideología o conciencia sin abandonar el interés por las estructuras y las instituciones (Arango, 2005:179).

Son estudios de género del individuo y de su cuerpo, del sujeto, de las políticas de identidad y de las interacciones y acciones sociales propias de las relaciones sociales en la vida cotidiana. La interacción social y la microfísica del poder (Foucault, 1998) en la vida cotidiana, hacen parte de las unidades que posibilitan un análisis de las formas en que el género afecta la dinámica social y de cómo las personas son afectadas por la dinámica del género (Estrada Mesa, 2004).

El campo de las teorías feministas, aun cuando ocupa una posición crítica en el campo más amplio de las ciencias sociales, está igualmente sometido a luchas por la legitimidad. Al igual que ocurrió con otras teorías, el conjunto de sistemas de pensamiento que afirman que no existe una teoría que sea social y políticamente neutral, también cuestiona las producciones feministas.

En este sentido, la feminista contemporánea Sandra Harding aborda un punto importante que se relaciona con las críticas de las feministas materialistas francesas al diferencialismo norteamericano, y es el papel de lo femenino en la crítica feminista. Sin duda, las vidas de las mujeres que constituyen el punto de partida del conocimiento feminista, están moldeadas por las reglas de la feminidad y en ese sentido expresan una “cultura femenina”. Aunque la epistemología rechaza la idea de un conocimiento universal, no por ello define una postura relativista, según la cual solo podría haber historias locales. Se opone a la idea de que todas las situaciones sociales proporcionan recursos igualmente útiles para conocer el mundo y que todas plantean límites igualmente fuertes al conocimiento (Arango, 2005).

Como consecuencia de esto, en conjunto con otras feministas contemporáneas como Dorothy Smith y Patricia Hill Collins, desarrollaron una crítica epistemológica feminista que se inscribe en la corriente conocida como “conocimiento situado”. Proponen empezar a pensar desde las vidas marginadas y tomar la vida cotidiana como problemática. En este sentido plantean la existencia de un sujeto objetivante encarnado espacial y temporalmente, socialmente ubicado que no es fundamentalmente distinto de sus objetos de conocimiento.

Se asume una simetría causal en el sentido de que el mismo tipo de fuerzas sociales que moldea los objetos de conocimiento también moldea a los conocedores y su proyecto científico. Así, plantea la “objetividad fuerte”, la cual requiere que sujeto y objeto de conocimiento estén ubicados en el mismo plano crítico y causal. Consecuentemente es central una fuerte reflexividad: el sujeto de conocimiento, es decir, el individuo y la comunidad socialmente ubicados al igual que sus creencias, deben ser considerados como parte del objeto de conocimiento (Arango, 2005).

En términos generales, las investigaciones plasmadas a lo largo del apartado sirven como marco para comprender la real forma de organización de Cáritas en la localidad bonaerense, abriéndose la posibilidad de dar lugar a futuras comparaciones con otras instituciones de voluntariado católico, dando cuenta de las coincidencias y divergencias entre ellas.

Metodología

Leyendo y diseñando. Una aproximación a la estrategia metodológica cualitativa y al enfoque etnográfico

La investigación en Ciencias Sociales intenta comprender y dar cierta inteligibilidad a lo que acontece en la sociedad en el supuesto de dar visibilidad e interpretación coherente a un conjunto de prácticas que no siempre se presentan de dicha manera (De Sena et al, 2012:1). Cumplir efectivamente con esto implica acercarse al objeto de estudio a partir de métodos y técnicas, y bajo condicionamientos científicos, pero siempre con una actitud reflexiva, lo que quiere decir que el investigador debe ser consciente sobre su persona y sus condicionamientos sociales y políticos (Guber, 2011:45). En otras palabras, durante todo el proceso de investigación, la tarea de aprehender implica la participación en situaciones de interacción, y el investigador debe considerar que tanto la presencia como el involucramiento en las mismas no son totalmente exteriores.

La presente investigación intentó cumplimentar con una serie de objetivos que permitieron clasificarla como *explicativa* a través de la comprensión (Geertz, 1990), pues pretendió ir más allá de la descripción de los fenómenos de clientelismo y caridad, para establecer cómo estos en el trabajo diario de las voluntarias de Cáritas de la localidad de Chillar se encontraban íntimamente relacionados, dando cuenta de que los dos polos de circulación de la ayuda (Wilkis, 2008) que en el lenguaje de sentido común se presentan como opuestos, poseen propiedades comunes. También puede ser considerada como *exploratoria*, dado que buscó recoger información sobre un tema que tiene poca o nula investigación, como es el lugar que las mujeres, concretamente las voluntarias, ocupan en la Iglesia Católica. Por esto es válido afirmar que no existe la posibilidad de extrapolar los resultados, pero sí de formular hipótesis sobre problemáticas fuertes en el campo de las ciencias sociales, a partir de exploraciones en terrenos poco analizados.

Para alcanzar tales propósitos, escogimos la estrategia metodológica *cualitativa*, siendo esta la que se orienta a la acción humana y a la subjetividad, y la que destaca al sujeto como núcleo central del estudio (Mejía Navarrete, 2002:19). Mediante un conjunto de indagaciones, búsquedas y rastreos que no pretenden descubrir aspectos de un mundo desconocido para las personas, sino captar lo que ellas saben, vivencian y practican, *viendo (desde) lo que ellas ven y comprendiendo lo que ellas comprenden*, la práctica cualitativa procura acercarse al mundo de *ahí afuera* y entender, describir, y algunas veces explicar, fenómenos sociales *desde el interior* (De Sena et al, 2012). De este modo, aporta datos y responde a interrogantes acerca del qué, del cómo y del por qué de las situaciones humanas, así como también del estudio y significado de las situaciones sociales en las que se involucran las personas. En otras palabras, el aporte fundamental de la investigación cualitativa es destacar el aspecto humano de la realidad social, devolviéndole a los hechos el contexto en el que se producen, su sentido dentro de la interacción social y su dinámica dentro de la realidad social.

Como estrategia metodológica no hace alusión a una entidad unitaria, sino que incluye varias formas y modalidades de investigación. Existen múltiples enfoques e instrumentos de abordaje que pueden ser utilizados para adentrarse en el mundo que es objeto de estudio. Para la presente investigación seleccionamos el *etnográfico*, entendido como la concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (Guber, 2011:16). Si bien es un enfoque acuñado por la antropología para el entendimiento de la organización y la construcción de significados de distintos grupos y sociedades, otras disciplinas como la sociología, concretamente la fenomenológica, también lo utilizan a modo de instrumento de recopilación descriptiva de datos (Taylor y Bogdan, 1986). Clifford Geertz (1990), como referente principal del enfoque, establece que la comprensión del investigador es de segundo grado, pues lejos de intentar ponerse en su lugar, debe conversar con él para interpretar lo que piensa y siente. Lograr esto implica poseer rigor técnico, teórico y metodológico asociado a una apertura y flexibilidad para ver, registrar y posteriormente analizar las situaciones que se den durante el proceso de investigación.

Hacer etnografía, desde esta perspectiva, no solo es una manera de hacer sociología, sino y más que eso, es una experiencia vital, pues supone una interacción del investigador con los informantes a partir de la cual surge una transformación de la propia persona. El proceso de interacción se lleva a cabo concretamente mediante el trabajo de campo, entendido como la presencia directa, generalmente individual y prolongada del investigador en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar (Guber, 2004:47).

Consecuentemente, mediante la aplicación de técnicas específicas del enfoque etnográfico, pudimos dar cuenta de las prácticas en su propio contexto, dilucidando el cómo, el cuándo, el dónde y el por qué de las mismas. Asimismo, nos permitió acceder a dos dominios diferenciales pero vinculados: el de las prácticas y acciones, y el de las nociones y representaciones.

Observando, conversando y registrando. Hacia una caracterización de las técnicas de recolección

Como técnicas básicas de la etnografía elegimos la observación participante y la entrevista etnográfica o semiestructurada. Mediante la observación lo que intentamos hacer fue reconstruir la realidad que las voluntarias construyen socialmente. Para lograrlo tuvimos en consideración cuatro preguntas básicas: ¿Qué? ¿Quién? ¿Dónde? y ¿Cuándo?, pues nos permitieron reconocer las personas, el lugar en el que desempeñan sus actividades y las actividades en sí mismas (Giroux-Tremblay, 2004). Centralmente escogimos la observación participante, la cual demanda la presencia directa del investigador en relación al fenómeno que investiga. Es concebida como una observación *desde dentro* (Baeza, 2002), dado que implica el involucramiento del investigador en la vida del grupo, la adaptación a su forma de organización, y la incorporación, en la medida en que así lo demanden los informantes, en sus prácticas.

Durante los meses de enero y marzo del presente año acompañé a los integrantes de la institución en los encuentros semanales en la sede de Cáritas, en los que atendían el

comedor y la ropería. Opté por emplear como forma de registro las notas de campo. Estas fueron utilizadas como materiales que me permitieron pasar de lo visual a lo escrito, y consistieron básicamente en descripciones más o menos concretas de los procesos sociales en sus contextos, siendo su finalidad principal la de captar tales procesos en su integridad, resaltando sus características y propiedades, siempre en función de lo que era relevante para la investigación (Baeza, 2002; Hammersley y Atkinson, 1994). Consecuentemente, fue necesario desde un principio estar atenta a lo que escribía, cómo lo escribía y cuándo lo escribía. Mis notas fueron específicamente *notas de diario de campo*, pues en ellas incluía sentimientos y pensamientos que surgían en el momento, y *notas de análisis e interpretación*, dado que luego de los registros incorporaba en el margen interpretaciones, conjeturas y nuevos conceptos que podían ser utilizados en futuras observaciones.

Desde un principio compartí sus trabajos y conversaciones, y desempeñé tareas con distinta magnitud y con grados de involucramiento. Si bien fui consciente de que nunca es posible, primeramente intenté registrar y observar todo, escuchar todo lo que decían y cuestionar lo que creía necesario y útil para la investigación. Es por esto que mis primeras observaciones fueron más extensas, ampliamente descriptivas e incluían aspectos como la vestimenta de los sujetos, las edades aproximadas, las diferencias que podía haber entre ellos que pudieran ser dilucidadas a simple vista. Traté de registrar los relatos orales y los comportamientos, utilizando en la medida de lo posible las palabras textuales, y viendo a través de ellas cómo era la forma de organización en el trabajo cotidiano. Con el correr del tiempo y como resultado del clima de confianza que se generó, pues aunque había colaborado como voluntaria en otras ocasiones y me conocían, hacía mucho tiempo no asistía, pude afinar los registros y tomar notas más detalladas y concretas, dado que comenzaron mis indagaciones sobre aspectos centrales de la investigación. Esto fue posible en mayor medida en el comedor, puesto que era el lugar en el que más conversaban porque era más privado, es decir, si bien podía ingresar gente, no lo hacían en la misma medida y con tanta frecuencia como en la ropería.

Por su parte, aunque lo ideal es redactar las notas en el mismo momento que se realiza la observación, y eso fue lo que en términos generales sucedió, se dieron

situaciones en las que solicitaban una participación y colaboración constante en sus tareas, lo que me obligaba a registrar posteriormente. En este sentido, prioricé la participación en los momentos en que así lo demandaban, acomodándome a sus rutinas, colaborando con sus tareas y dejando en segundo plano la producción de datos para concentrarme en el entendimiento del escenario y las personas. Así, mis acciones durante todo el proceso consistieron concretamente en observar sistemática y controladamente todo lo que acontecía, y participar en una o varias actividades, de acuerdo a lo que me exigían. No obstante esto, como investigadora siempre estaba alerta, pues incluso en los casos en que participaba, lo hacía con el fin de observar y registrar los distintos momentos y eventos (Guber, 2011).

La aplicación de esta técnica me permitió acceder al dominio de las prácticas y las acciones. Considerando los fines de la investigación, fue necesario combinar esta con otra técnica, la entrevista etnográfica o semiestructurada. En términos generales, la entrevista consta de un intercambio verbal, una interacción que se da por medio de la conversación entre el investigador y el informante. Mediante la misma se buscan conocer las miradas, las perspectivas y los marcos de referencia a partir de los cuales las personas y los actores se organizan y comprenden sus entornos, orientando en base a esto sus comportamientos. En otras palabras, la entrevista permite recolectar el testimonio del entrevistado respecto a sus comportamientos, las condiciones objetivas de existencia en las que se inscriben esos comportamientos, y sus opiniones y sentimientos, es decir, su experiencia subjetiva. Dentro de esta seleccionamos la entrevista etnográfica, en la cual el margen intervención del entrevistador es lo estrictamente necesario y esta premunido por una pauta o guía de entrevista, y sus participaciones tienen lugar en la medida en que deba ceñirse a lo establecido por ella (Giroux-Tremblay, 2004; Baeza, 2002a).

Las mismas fueron realizadas en espacios ajenos a la institución y a los distintos agentes implicados en la organización: al sacerdote, al diácono permanente y a los voluntarios. La selección de las personas se dio teniendo en cuenta la posibilidad de que cada una pudiera brindar información concreta sobre el tema de investigación, es decir, que fuera un informante potencial. El modo utilizado para acceder a las personas fue

indirecto, dado que la concreción de las entrevistas se dio gracias a la mediación de terceros. Específicamente el diácono permanente y una de las voluntarias, con quienes poseo un vínculo personal y afectivo dado que son mis padres, fueron los nexos a partir de los cuales llegué al resto. Si bien esta forma tiene la ventaja de que como investigadora fui mejor recibida por los entrevistados, en algunos casos la intervención del tercero generó alteraciones en la comunicación. Ocurrió concretamente con Teresa, quien en el marco de la conversación dudó en diversas ocasiones de la veracidad de sus relatos. Así, registré expresiones como: “*Preguntale bien después a ella (Mirta), seguro sepa mejor que yo*” o “*Por ahí te dije algo mal, después revisalo bien con Peter (Hugo Pedro, diácono)*”.

Al momento de iniciar la conversación formulé, en todos los casos, una consigna inicial destinada a conocer la historia del informante en la Iglesia en general, y en la institución particularmente. También tuve diseñados de antemano ejes temáticos que me permitían, luego de esta pregunta inicial, abordar temas y subtemas que me llevaran a profundizar en información concreta sobre el tema de investigación. En este sentido, mis intervenciones solo se daban en la medida en que fuera necesario ahondar en alguna cuestión específica, o en caso de que las respuestas guiaran nuevas preguntas. El orden de los ejes iba intercambiándose de acuerdo a lo que el entrevistado iba narrando. Por último, en todos los casos utilicé como método de recolección el grabador, siempre con la autorización del entrevistado.

La aplicación de esta técnica permitió indagar en aquellas cuestiones que durante la observación participante no fueron captadas. En este sentido, las interpretaciones sobre situaciones concretas que tenían lugar los días de atención en relación a los beneficiarios y los integrantes de la institución, no eran puestos en evidencia momentánea y abiertamente, sino en encuentros más íntimos. Específicamente mediante las entrevistas pude profundizar en casos concretos como el de los hermanos Alanis, el de Nora e Isabel, de los cuales las voluntarias que asistían semanalmente a la sede no conversaban durante el horario de trabajo. Además, opiniones generales sobre las formas de vida de los asistentes al comedor y de los receptores de la ropa distribuida eran exteriorizadas

con mayor libertad cuando nos encontrábamos cara a cara y sin la presencia de otras personas.

Lo mismo ocurría con las valoraciones que surgían entre los integrantes de la institución respecto al trabajo de sus pares. Si bien en situaciones públicas se hacían evidentes las apreciaciones positivas, en el contexto de realización de las entrevistas se dieron comentarios críticos respecto de las voluntarias que asistían esporádicamente. Esto se hizo evidente cuando, en el contexto de conversación, una de las mujeres recordaba que un viernes mientras un grupo preparaba la comida para el sábado, Amalia⁵ atendía la ropería. Con cierto enojo en sus expresiones, comentó que vio cuando esta mujer entregaba zapatillas sin usar y ofrecía ropa a la gente sin esperar a que le pidieran. Estas evaluaciones no fueron expresadas ante los demás agentes, y aunque para ella solo fuera una anécdota que demostraba cómo una de las voluntarias rompía con el orden establecido, para la investigación representó un dato de gran relevancia, pues dejó entrever las formas de organización reales hacia el interior de la institución, dando cuenta de quiénes eran los que podían decidir y quiénes solo acataban órdenes.

Más allá de esto, el vínculo con agentes cuya imagen es central en Cáritas me hizo dudar de mi trabajo constantemente, pues existía siempre la posibilidad de que tuvieran valoraciones negativas sobre sus acciones y que no me las transmitieran por miedo a romper la relación íntima que tenían con ellos. En otras palabras, cuando hablaban del diácono permanente o de Mirta, hablaban de mis padres, y ellas sabían esto, y ese podía ser motivo suficiente para que sus pensamientos quedaran ocultos.

También revelaron quejas respecto a los donantes. Aunque en los momentos en que recibían ropa no emitían ningún comentario respecto a la misma, una de las entrevistadas puso en evidencia su disconformidad con ellos, pues con cierto enojo expresó: *“usan a Cáritas de basurero, lo que no quieren tener en su casa, ni lavar, lo ponen en bolsas y lo mandan para acá. No sé qué se piensan que tenemos”*.

⁵ Voluntaria de 53 años. Participaba esporádicamente desde hacía un año, de las actividades correspondientes a la ropería. Se incorporó a la institución por invitación de Raquel, voluntaria de 62 años que realizaba las mismas tareas desde hacía nueve años.

Estas situaciones solo ejemplifican algunas de las temáticas en las que mediante la aplicación de la técnica pude profundizar. Así, proporcionó el acceso a conceptos experienciales que a su vez permitieron dar cuenta del modo en que los informantes concebían, vivían y asignaban contenido a un término o situación específica (Guber, 2011); pero también y en el mismo sentido, interpeló mis concepciones sobre el ejercicio disciplinar.

En su conjunto, la combinación de ambas técnicas, reflexivamente utilizadas, sumadas a los conceptos teóricos seleccionados, al análisis de la documentación oficial existente en la parroquia local y en Cáritas de la provincia de Buenos Aires, de los libros y anotadores que llevaban las voluntarias, y de los reglamentos que regulan el diaconado, permitieron alcanzar los objetivos propuestos.

Gracias al trabajo de campo se hicieron evidentes las contradicciones y los malentendidos, así como también los acuerdos y las revelaciones inmediatas. Mediante la descripción de los lugares y de las actividades, pudimos visualizar la forma de organización, dando cuenta de lo que ellos hacían, de lo que decían que hacían y de lo que se suponía que debían hacer. Teniendo presente los conceptos teóricos utilizados, percibimos la forma bajo la cual estos se especificaban y resignificaban en el trabajo diario, dando cuenta concretamente de cómo era la distribución de los cuerpos en el espacio, de cómo se relacionaban hacia el interior de la organización y cómo se vinculaban con los asistentes al comedor y la ropería, y con los donantes.

Como resultado de la permanencia en Cáritas, accedimos a sus creencias, valores, motivaciones y perspectivas, dilucidando cómo estas cambiaban en diferentes momentos y circunstancias, y ante la presencia de diferentes personas. En este sentido, fue posible interpretar la posición que ocupaban las voluntarias dentro de la Iglesia Católica y cómo, aunque en términos teóricos actualmente se haya avanzado en materia de igualdad entre las mujeres y los varones, incluso desde la misma religión católica, las posiciones de las voluntarias en la práctica se encontraban claramente delimitadas a un sector y actividades específicas.

Por último, es importante remarcar que durante todo el proceso de investigación fue esencial tener una actitud flexible y reflexiva. Flexible en el sentido de que las decisiones para la ejecución de la investigación no fueron determinantes de antemano, sino que surgieron alteraciones y modificaciones durante el estudio. Ocurrió concretamente con la idea de *invisibilidad*, la cual en un principio no formaba parte de la investigación, pero como resultado de las observaciones y entrevistas fue necesario incorporarla dado que aparecía en reiteradas ocasiones. Reflexiva porque como investigadora tuve presente que durante el trabajo de campo no solo observé, sino que además incorporé mis sentimientos y pensamientos. Mi propia subjetividad fue puesta en juego durante todo el proceso de investigación y esto fue crucial a la hora de llevar a cabo la interpretación.

¿Dónde y con quiénes?

La construcción de la muestra en la metodología cualitativa no busca hacer hincapié en la representatividad, sino en la posibilidad de los que los sujetos puedan brindar información específica del tema que se está investigando (Scribano, 2008). En la presente investigación, la técnica utilizada para la selección de la muestra fue *bola de nieve*, pues para el caso concreto de las entrevistas, el acceso a los participantes se dio por medio de terceros que tenían conocimiento de los rasgos de los otros sujetos y podían dar cuenta de la importancia de su testimonio para el estudio; y para el caso de las observaciones, el ingreso al lugar también estuvo mediado por ellos.

Ciertamente, la evidencia que sostiene la investigación proviene del trabajo de campo realizado en Cáritas de la Parroquia Sagrado Corazón de Jesús de Chillar, en el cual interactúe con el párroco Carlos; el diácono permanente Hugo Pedro; los ocho voluntarios: Amalia, Emma, José Luis, Luisita, María, Mirta, Raquel y Teresa; los integrantes del Grupo Misionero “Getsemani”⁶ y los beneficiarios de la asistencia. El trabajo de campo es entendido como la presencia directa, generalmente individual y

⁶ Integrado por jóvenes de entre dieciséis y veinte años de la localidad. Fue formado hace aproximadamente tres años, y colabora con las actividades del comedor hace solamente un año.

prolongada del investigador en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar (Guber, 2011:47). Consiste en recabar información y material empírico que permita especificar problemáticas, reconstruir la organización y la lógica propia de grupos sociales y reformular el propio modelo teórico a partir de tal reconstrucción. En este marco, el campo es el referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el investigador y los informantes.

El acceso y la integración al campo me fueron facilitados por el vínculo personal y afectivo que poseo con dos figuras centrales en la organización: el diácono permanente y una de las voluntarias que, como remarque en la sección anterior, son mis padres. Ambos desde un principio se convirtieron en mis *padrinos*, pues no solamente estaban emparentados conmigo, sino que además formaban parte del ámbito a estudiar y eran vistos por los demás integrantes de Cáritas como personas con autoridad (Hammersley y Atkinson, 1994a). Fue a ellos a quienes me dirigí para informarles sobre la investigación, solicitándoles integrarme a la vida de la institución para conocerla en profundidad: *“Quiero estudiar Cáritas, y para eso necesito compartir un tiempo con ustedes”*, les dije. La propuesta fue recibida por ellos con alegría, y desde ese momento además de padrinos, fueron mis informantes claves y las personas a partir de las cuales pude acceder a los demás. Aunque esto en muchas ocasiones tuvo aspectos positivos, en otros momentos me generó incomodidad. Ciertamente durante todo el proceso de investigación tuve presente la posibilidad de que ambos leyeran las conclusiones a las que arribamos con el estudio y que, como fieles a los ideales católicos, estuvieran en desacuerdo con lo expuesto.

Durante la semana que comencé el trabajo de campo, fue Mirta quien al verme entrar a la institución (tanto al el comedor como a la ropería) se adelantó y comentó al resto de las personas los motivos por los cuales permanecería en el lugar por un tiempo acompañándolas en la realización de sus actividades. No obstante esto, en ambas ocasiones reforcé mi posición explicando que como estudiante universitaria estaba realizando una investigación para finalizar la carrera de grado, y que había elegido el voluntariado de Cáritas como tema para abordar.

La aceptación de las voluntarias se dio desde un primer momento, y creo que, entre otras cuestiones, mi condición de mujer tuvo una gran influencia. El hecho de que sea un ámbito en el que priman mujeres, hizo que mi integración no produjera amplias modificaciones en sus relaciones y formas de organización. En este marco, aunque existían figuras masculinas con mayor autoridad que también conformaban la institución, en el trabajo cotidiano eran las mujeres las que mayormente participaban. Esto permitió afirmar que en todo momento ellas se mostraron ante mí, tal cual son en sus tareas diarias. Me parece importante remarcar otra cuestión. José Luis es un integrante de Cáritas, pero mientras realicé el trabajo de campo solo en una ocasión asistió a colaborar con tareas porque su mamá (Teresa) le pidió que lo hiciera. Por este motivo hablo de las “voluntarias”, pues excepto ese día y en alguna ocasión que asistieron jóvenes del Grupo Misionero, siempre fueron mujeres las encargadas de la asistencia. La inclusión de José Luis entre los voluntarios obedece a que cuando las mujeres nombraban a los integrantes, lo incorporaban.

Sumado a esto, otro de los motivos por los cuales creo que el ingreso fue exitoso, se dio por mi participación en períodos esporádicos de tiempo como ayudante en la organización. Por esto el lugar me fue familiar desde un principio, y diversas dificultades que en otras investigaciones surgen por la introducción de un ajeno en el espacio, no se dieron en el presente estudio. En este sentido, mi presencia no sorprendió a las mujeres, pues incluso teniendo conocimiento de los motivos por cuales en ese momento me encontraba con ellas, realizaban sus actividades normalmente, lo cual permitió que la interacción fuera más normal y que se dieran mayores oportunidades para la participación (Guber, 2011). En la medida en que conviví con ellas, me fue fácil transformarme funcional, y no literalmente, en “una más”.

En la mayoría de los casos me pedían colaboración en sus tareas, expresando: “*ayudanos, después escribís*”. No obstante esto, aunque estas fueron las actitudes que primaron durante el trabajo de campo, también existieron otras que denotaban cierta intriga respecto a lo que plasmaba en mis registros: “*¿Qué escribís? ¿Te falta mucho? ¡Qué trabajo más largo que haces!*”, fueron algunas de las expresiones que surgieron. Además, en una de las primeras observaciones realizadas en el comedor, Teresa

estableció una distinción entre ellas y yo que antes no había surgido, cuando probando la comida que estaban por servir a los chicos, se dirige a mí diciendo: “*Vení, proba la comida con nosotras si querés*”. Cuando actitudes como estas tenían lugar, dejaba de lado mis elementos de registro y colaboraba con sus tareas.

Las ventajas de estar familiarizada con el lugar no solamente se vincularon con la facilidad en el acceso, sino también con otras cuestiones. Una de las dificultades comunes que las personas ajenas a su universo de investigación tienen, es la demora en la comprensión del código nativo y en el entendimiento del escenario y de los actores, cuestión que no ocurrió en este caso. Además, la confianza generada desde un principio me permitió acceder con mayor rapidez a algunos de los datos que de otra forma no hubiese obtenido, como por ejemplo respecto a la preparación de bolsas para mandar a quemar, que era algo que el sacerdote y el diácono permanente no sabían. Por su parte, las personas sabían qué tareas asignarme en los casos en que fuera necesaria mi participación, pues tenían conocimiento de cuáles había realizado anteriormente. Así, era la encargada de doblar, clasificar la ropa y poner los carteles en las cajas para identificar qué contenía cada una, o de servir la comida en los platos y luego repartirlos para que los chicos comieran.

No obstante esto, mi universo de significación variaba en relación al de los informantes dado que mis intereses diferían y mi mirada no era como la de ellos en su cotidianeidad. Fue por esto que también pude dar cuenta de ciertas desventajas que surgieron propiamente tanto del vínculo con el diácono permanente y una de las voluntarias, como por la cercanía con la institución. En muchos casos este aspecto representó un obstáculo para obtener cierta información. En este sentido, si bien mi presencia física en la institución fue fácil de lograr, la actividad de investigación en varias ocasiones se encontraba afectada o demorada, pues hubo momentos en los que exigían una participación constante en las actividades, lo que me obligaba a dejar los elementos de registro de lado y colaborar con sus tareas, retrasando la producción de información. Sumado a esto, como expuse anteriormente, siempre estuvo presente la duda respecto a sus expresiones, pues existía la posibilidad de que tuvieran valoraciones negativas de dos agentes centrales en la institución, y por temor a romper con el vínculo

que los unía, no las manifestaban. Además, pude percibir que aunque no tenían un conocimiento en profundidad sobre la investigación, a veces intentaban ocultar información para resaltar otra, modificando los relatos para mostrar aspectos que creían importantes. Ocurría concretamente cuando surgían temas relacionados con la política, de los cuales ninguno de ellos quería emitir opinión y hacían todo lo posible para cambiar el rumbo de la conversación, expresando su descontento con las acciones de los dirigentes y distinguiéndose de ellos siempre que fuera posible. Esto tuvo que ser profundizado en las entrevistas, donde se expresaban bajo otras condiciones y codificaciones que contrastaban con las del campo, lo que llevó a pensar que sus pensamientos no eran exteriorizados ante los demás por el cuidado de los afectos implicados. Por su parte intentaban mostrar el trato directo con personas que tenían problemas personales, pues las hacían pasar para donde ellas tienen su mesa y conversaban durante largos períodos de tiempo, haciendo señas o intentado recabar información que las enmarcara bajo una imagen que no era común en ellas. Luego de que la persona se retiraba, me preguntaban si había llegado a anotar y si eso me servía. Desde los primeros momentos advertí que eso les “servía” a ellas. Así, uno de los inconvenientes de la familiaridad se revela en toda su complejidad cuando pensaba en que las voluntarias podían instrumentalizar mi conocimiento académico y mi conocimiento local, a la vez que podían justificar sus silencios y ocultamientos a partir de mis afectos académicos (es decir, desafección local) y mis afectos locales (es decir, podía contar cosas).

Análisis de los resultados

El hecho de que la subjetividad del investigador esté implicada durante todo el desarrollo del estudio permite hablar de *producción* de datos y no de *recolección*. El mismo comienza desde el primer acercamiento al campo en el que se observa y registra, y en el que se entabla una conversación con la persona entrevistada. Concretamente la presente investigación tuvo inicio el 17 de enero del presente año, cuando se llevó a cabo la primera observación participante en el comedor de Cáritas.

Al tiempo que se realizaba el trabajo de campo, se dio la construcción de *clasificación y codificaciones*, que consistieron básicamente en la escritura en los márgenes de palabras claves para la investigación. Así, aparecían: clientelismo, caridad, vínculo con los chicos del comedor, vínculo con los pares, vínculo con las autoridades, entre otros. La importancia de esto radicó en que luego de codificar, pude volver al campo a observar o indagar sobre aspectos más concretos.

Por último se procedió al análisis y la interpretación, en el cual se realizó una imputación de sentido a las expresiones de los informantes y a las conductas observadas y registradas durante el trabajo de campo, para luego vincularlas con la teoría seleccionada mediante la revisión bibliográfica, viendo cómo los conceptos de clientelismo y caridad en el trabajo cotidiano de las voluntarias de Cáritas de la localidad de Chillar se encontraban íntimamente relacionados, dando cuenta de que los dos polos de circulación de la ayuda (Wilkis, 2008) que en el lenguaje de sentido común se presentan como opuestos, poseen propiedades comunes. Asimismo, dar cuenta del lugar que ocupaban ellas en el contexto de la Iglesia Católica (Scribano, 2008).

Anatomía de Cáritas Chillar

Caracterización de la sede local

Eran aproximadamente las diez y media de la mañana del primer sábado de enero cuando, recorriendo las desérticas calles del pueblo, me dirigí a la Parroquia Sagrado Corazón de Jesús de Chillar, para comenzar con el trabajo de campo. A medida que atravesaba la plaza principal de la localidad, frente a la cual se encontraba ubicada la Iglesia Católica, comencé a ver niños que jugaban mientras esperaban atentos el momento en que las voluntarias abrieran las puertas y les indicaran que podían entrar a almorzar.

Ingresar al comedor fue tarea fácil para mí que conozco y frecuento el lugar, pero debo reconocer que la estructura edilicia del templo era casi como un laberinto. Formada por múltiples recovecos y extensos pasillos con amplias ventanas y puertas, la Iglesia abarcaba la mitad de una de las manzanas centrales del pueblo.

Para entrar a la sede de Cáritas había que atravesar la puerta “cancel”, una puerta grande de color verde situada al costado de la Iglesia que conducía a un largo pasillo que, hacia la izquierda desembocaba en la Capilla Cristo Rey y hacia la derecha en el antiguo salón de Cáritas. Al final del mismo y frente a un inmenso patio, una puerta vidriada permitía ingresar al sector que pertenecía a las voluntarias.

En el tiempo que compartí con ellas, eran concretamente tres los ambientes que tenían a su disposición para realizar las tareas, y todos se encontraban vinculados entre sí. El acceso de personas ajenas a la institución era restringido, cada una de las puertas se encontraba bajo llave y solamente con su autorización podían ingresar. Esto incluso para quienes eran atendidos, pues en la puerta de entrada colocaban una mesa que impedía la posibilidad de acceder a la ropería, y los días que funcionaba el comedor, los niños pasaban por el patio.

En términos infraestructurales, la primera puerta conducía a la ropería, ubicada en un amplio salón dividido por una cortina de color rosa que separaba el lugar en el que se

exponía ropa, calzado y todo aquello que podía ser entregado, de muebles en los que guardaban ropa que por diversos motivos no estaba a la vista, y de una mesa que utilizaban las mujeres para dejar sus cosas y tomar mate en los momentos en los que no había gente para atender. A un costado, un pequeño baño al que solamente ellas tenían acceso, y hacia adelante una puerta que llevaba a la cocina. Esta última estaba compuesta por una amplia mesa, dos mesadas con piletas, un freezer y una cocina industrial, una “despensa” donde tenían alimentos, y una puerta que comunicaba ese ambiente con el comedor donde almorzaban los chicos, equipado este con dos mesas extensas y un placard donde guardaban platos, vasos y cubiertos. Por último, un baño que solamente utilizaban los niños el sábado al mediodía.



Cajas forradas por Luisita en las que se guardaba ropa.



Perchero con camperas y camisas, y canasto con zapatos.



Mirta anotando en la ficha las personas que retiraban la leche.



Mueble en el que guardaban la leche.



Teresa entregando leche y mostrando una caja con ropa. Ese mueble separaba el lugar de las voluntarias y el de los beneficiarios.



Emma, Luisita, José Luis y yo colaborando con las actividades de la ropería.



Dispensa en la que guardaban los alimentos del comedor.



Mirta y Teresa cocinando.



Teresa cocinando mientras conversa con Emma. La puerta que se ve atrás era la que conducía a la despensa.



Emma y Teresa conversando un sábado en la cocina. La puerta que se ve atrás era la que conduce al comedor.



Mesa de la cocina. Lugar que recuerda a la imagen típica de las mujeres charlando y tomando mate los sábados por la mañana.



Comedor donde almorzaban los chicos. Atrás se ven las puertas que conducían a la cocina y el baño.



Comedor donde almorzaban los chicos. Atrás se ve el mueble donde guardaban platos, vasos y cubiertos.

En ese escenario acompañé a las voluntarias durante el tiempo que insumió el trabajo de campo, dado que ahí realizaban sus actividades, relacionadas directamente con las familias más pobres de la localidad. Como es característico de las acciones asistenciales de la Iglesia Católica, la caridad de las voluntarias apuntaba a los efectos de la pobreza. La información oficial expresa esa relación de modo más preciso. La caridad en tanto estilo de santidad, se vincula con la solidaridad y permite, a través de las acciones pastorales, estar expuesto al sufrimiento de todos aquellos cuya existencia está sometida al riesgo, al desamparo y la inadaptación, para mirarlo más de cerca y poder, como resultado de la compasión, acudir a remediar el dolor, la carencia o las necesidades (Cáritas Argentina, 2002; García Roca, 1999).

Breve recorrido por la historia de la institución

Cáritas de la parroquia de Chillar trabajaba en conjunto con la Diócesis de Azul, creada esta última en 1934 por la Bula *Nobilis Argentinae Ecclesia*, la cual establecía:

“[...] Elevamos al grado y dignidad de iglesias catedrales a cada una de las iglesias de estas nuevas Diócesis, en las que constituimos la cátedra del Obispo y los derechos y privilegios, honores, insignias y favores que gozan por derecho común las demás iglesias catedrales y sus obispos y a éstos también les imponemos las cargas y obligaciones con que están ligados los demás prelados en todo el orbe”.

“Por lo que atañe al régimen y administración de las mismas Diócesis, a la elección del Vicario Capitular durante la sede vacante, a los derechos y cargas de los clérigos y de los fieles y otras cosas semejantes, ordenamos que se observe lo establecido por los sagrados cánones”.

“Pero si alguien presumiere temerariamente atentarle, sepa que incurrirá en la indignación de Dios omnipotente y de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo. Dado en Roma, junto a San Pedro, en el año mil novecientos treinta y cuatro, el día veinte del mes de abril, año décimo tercero de nuestro pontificado [...]” (Página Oficial de la Diócesis de Azul).

De la mano de otras parroquias, capillas y centros misionales, la función principal de la diócesis es animar a los miembros de la comunidad parroquial en el sentido comunitario, orientando sus acciones para la solución de los problemas de los más necesitados.

En términos generales, la información sobre la diócesis la obtuvimos por los aportes del Padre Carlos y por documentos revisados de la página oficial. Por su parte, los orígenes de la institución local los conocí a través de Norma⁷, una de nuestras entrevistadas. Ella me contó que fue en 1972 aproximadamente que comenzaron con las acciones de caridad en la parroquia, y que fue ella quien tuvo la iniciativa después de presenciar una situación incómoda. En una carta que me envió poco después de conversar sobre la investigación, narra su experiencia:

⁷ Mujer de 83 años. Fue quien tuvo la iniciativa para la apertura de Cáritas en la localidad y una de las primeras voluntarias.

“Un día fui a buscar al Padre César Villamayor y lo encontré en el medio del ateneo parroquial rodeado de prendas y enseñando una, a una señora. Me causó gran sorpresa y fastidio, eso no era tarea para un sacerdote, sino de gente que se ocupara de ello. Pero me dijo que no tenía a nadie. Lo hablamos y con el consentimiento de los integrantes de la Biblioteca Popular (en ese tiempo yo ocupaba el cargo de directora) que funcionaba en el salón que hoy lleva su nombre (gratuitamente nos daba ese espacio), se le ofreció al Padre trasladar la ropa y encargarme de la entrega de la misma, colocándola en un placard que cubría toda una pared. Allí funcionó hasta el año 2001, cuando la Biblioteca Popular se trasladó al lugar que ocupa hoy en día”.

En ese momento no existía un sector autónomo que recibiera el nombre de “Cáritas”, pues el lugar en el que se ubicaba el “*Roperito*” también era utilizado como Biblioteca. Allí estuvo instalado durante casi treinta años, y aunque en varias ocasiones Norma remarcaba que no podía funcionar en ese lugar porque “*quedaba horrible*”, era el único espacio con el que contaban.

Ciertamente, la ayuda era provista dentro de los propios salones de la parroquia, y las personas que realizaban la distribución de las donaciones no se autodenominaban ni eran reconocidas por los demás como “voluntarias”, más bien eran señoras que ayudaban a la comunidad, al párroco y a los pobres. Lo que actualmente se conoce como voluntariado, en ese momento se presentaba como una forma nativa de feminismo que, en lugar de romper con los roles y espacios tradicionalmente adjudicados a las mujeres, los exacerbaba. De la misma forma que ocurrió con otras organizaciones caritativas nacidas a lo largo del siglo, la asistencia era ejercida por mujeres que, saliendo del ámbito del hogar, comenzaban a participar activamente en espacios públicos e instituciones, mediante la práctica de la caridad.

En el “*Roperito*” Norma, en simultáneo con otras “*damas*” que colaboraban y con las Hermanas del Hogar Cristo Rey, se encargaba de la distribución de la ropa. Todo lo que se entregaba provenía de donaciones de la gente del pueblo, lo único en lo que se invertía era en libros y útiles para los chicos que iban al colegio. Si bien en uno de los encuentros que efectuamos me informó que aún guardaba los cuadernos en los cuales tomaba nota de las personas que iban y de todo aquello que se repartía, en una conversación posterior me contó que no los había podido encontrar para mostrármelos,

que creía que cuando se limpió el galpón donde los tenía, los quemó, y aunque no fue muy convincente con su argumento, preferí no insistirle en que los buscara.

Cáritas se oficializó, desde la perspectiva de nuestra entrevistada, el día que el diácono permanente colocó el cartel afuera de la parroquia. Esto fue en el 2001, año en el que la sede se instaló en el garaje del párroco. Un año después pasó a ubicarse en el Hogar Cristo Rey, y es allí donde se encontraba mientras realicé el trabajo de campo.

Hacia una profundización en las prácticas asistenciales

Durante el tiempo que compartí con ellas las actividades que se desarrollaron fueron varias, algunas de ellas con frecuencia semanal y otras esporádicamente, de acuerdo a las necesidades y eventos que surgían. Como tareas fijas atendían la ropería para los beneficiarios en general, y el comedor para niños. La primera funcionaba los días martes y viernes por la tarde, durante aproximadamente dos horas. Se atendían, por cantidad de fichas que contaban las voluntarias, cincuenta familias por semana. Se entregaba ropa, calzado y cualquier otro artículo que las personas demandaran, como delantales y mochilas en épocas escolares, o túnicas y trajes en fechas cercanas a las comuniones. Además, y esto solo los días martes y a las familias que estuvieran conformadas por niños menores a diez años, se entregaban dos litros de leche. Esta provenía de la donación realizada por tamberos de Chillar y llegaba al pueblo gracias a la Delegación Municipal que se encargaba del traslado de los cien litros que mandaban por semana.

El comedor, por su parte, funcionaba los días sábados al mediodía. Asimismo, aprovechaban el horario de atención de los viernes para organizar la comida y, en caso de que hubiera que preparar algo con anticipación, dividían las tareas entre quienes atendían la ropería y quienes comenzaban a cocinar.

A almorzar podían concurrir solo aquellos niños menores a doce años, aunque asistía una joven de quince que tenía familiares pequeños que no sabían comer solos. La cantidad iba variando, concurrían entre quince y veinte, y esto dependía de otras actividades que se realizaran en el pueblo. Así, en los días que se organizaba fútbol en la

cancha o abría la pileta municipal, el número se reducía, mientras que el día que tomaban lista del número de calzado de cada uno para comprar las zapatillas que eran entregadas para la fiesta de Navidad o Reyes, la cantidad aumentaba.

Los almuerzos se iniciaron durante la época de gobierno de Raúl Alfonsín, y los responsables eran el delegado del pueblo y la juventud radical, junto con el párroco y la congregación religiosa que atendía el Hogar Cristo Rey. La forma bajo la cual obtenían los alimentos eran saliendo a pedir a los vecinos de la localidad. Así lo expresó Teresa:

“Pedían mucho. Ya los jueves salían a tocar timbre en las casas. Pedían cebolla, papa, fideos, hasta raviolos pidieron una vez. Pero sabían donde tocar, donde había plata, ellas (representantes de la juventud radical) estaban”.

Hasta el año 2002 se organizaron independientemente de Cáritas, pues esta solo atendía la ropería. Pasó a ser una tarea específica de las voluntarias luego de que las Religiosas dejaran el Hogar y se hiciera responsable el Padre Jorge⁸, quien pidió a las mujeres que continuaran con la actividad de los sábados para que el comedor siguiera funcionando. Buscando distinguirse del grupo de personas que estaban antes, las voluntarias afirmaban que no habían salido jamás a pedir comida. La obtención de alimentos se daba por parte de Marta, señora mayor dueña de una despensa, que le pedía a Mirta todas las semanas que pasara por el lugar a retirar cajas con provisiones; por la donación de diversas familias de la localidad que acercaban mayormente alimentos no perecederos; y otras personas que en ciertas ocasiones consultaban a las mujeres qué necesitaban para el fin de semana y de esa forma contribuían con cosas puntuales, como por ejemplo el postre. Además, si había algún evento en el pueblo y quedaban alimentos, también eran donados al comedor. Por último, dueños de una estancia de la localidad dejaban una factura paga por veinte kilos de carne y una cuenta en un minimercado para comprar todo aquello que necesitaran, desde comida hasta artículos de limpieza. El vínculo entre la estancia y la Iglesia tiene una larga duración en el tiempo. Los dueños de “*La Esperanza*” eran descendientes de los donantes del templo, y por tal motivo

⁸ Sacerdote de 67 años proveniente de la ciudad de Azul que estuvo a cargo de la Parroquia de Chillar entre el 2000 y el 2005.

siempre colaboraban con las actividades de la parroquia, entre las que destacaban los aportes mensuales para el comedor.

Los integrantes de Cáritas también realizaban actividades de manera esporádica, siempre con la intención de recaudar los fondos necesarios para que la organización pudiera funcionar, o para cubrir necesidades concretas. Así lo afirmó otra de las entrevistadas cuando expresó que todos los eventos que se llevaban a cabo por parte de la institución eran para la institución y para la gente que a ella concurría.

Dentro de las más destacadas mencionaron las colectas que efectuaban dos veces al año para comprar zapatillas para la temporada escolar y kerosene para el invierno. Una de ellas se concretaba en tiempo de adviento y otra en cuaresma. Los motivos por los cuales se elegían estas fechas, como expresó el diácono permanente, los encontraban en el hecho de que ambos eran momentos litúrgicos vinculados a la penitencia, y mediante las colectas motivaban la colaboración de la comunidad. Sin embargo, mientras realicé el trabajo de campo no se llevaron a cabo. Kerosene no se entregó porque no había en el pueblo, y aunque otros años lo reemplazaban por garrafas, prefirieron no hacerlo porque no se las devolvían y ellas no podían reponerlas. De la compra de las zapatillas, por su parte, se encargaba la estancia. Eran las mujeres quienes tomaban lista de la cantidad de pares que necesitaban y de los números, y si bien en un momento ellas las compraban, ahora solo se encargaban de la entrega.

Por otra parte, se autodefinían como reconocidas por la producción y venta de empanadas fritas y tortas fritas. Como las mujeres comentaron, los pueblerinos las destacaban por esto, y como eran conscientes del éxito que tenían, lo realizaban cada vez que necesitaban cubrir gastos. Sin ir más lejos, durante el año anterior al que comencé con la investigación, habían podido arreglar los baños del comedor gracias a esta actividad.

Vínculo con las instituciones públicas y privadas locales

Considerando la necesidad de apuntar a remediar las situaciones de pobreza desde sus causas, Cáritas plantea la posibilidad de generar acciones de manera individual y colectiva, promoviendo la comunión y el diálogo con otras organizaciones. En la sección anterior nos detuvimos en las que, en términos generales, realizaban de manera individual. Por su parte, en lo que respecta a las colectivas, en la localidad se efectuaron aquellas denominadas intraecuménicas (con otras iglesias cristianas) y extraeclesiales (con otras organizaciones).

En este marco, las voluntarias rememoraron eventos que se realizaron por única vez y que vincularon a Cáritas con instituciones estatales, concretamente con la Municipalidad de Azul y la Delegación del pueblo. Uno de ellos estuvo asociado a la organización de la cantina para un recital de Los Nocheros, propuesta que surgió desde la Municipalidad por medio de una carta. Remarcaron que como experiencia de trabajo fue buena: *“Creo que no quedó gente en el pueblo, porque nos acompañaron todos, camiones, camionetas con carros cargados de leña, hasta los fósforos nos llevamos”*; no así económicamente, pues recordaban como anécdota graciosa que solamente les habían quedado treinta pesos, y eso por ser generosos, porque si debían pagar el combustible de los vehículos que utilizaron para trasladarse, *“salían perdiendo”*. Es importante remarcar que dentro de los motivos por los cuales creen que les *“fue mal”* mencionaron la mala ubicación que los encargados les habían dado y las limitaciones que les habían impuesto respecto a las ventas: *“Por ahí no era bueno el lugar donde nos habían ubicado, porque la comisión que organizaba nos daba el lugar, cómo y por dónde teníamos que andar, las luces que había que prender, el fuego que podíamos hacer, toda una limitación de trabajo”*.

Sumado a este se dio la realización de los corsos, acontecimiento relevante para los pueblerinos que tiene lugar dos fines de semana seguidos durante el verano y que consiste en la presentación de carrozas y reinas por parte de distintas instituciones y de un *“rey momo”*, personaje realizado por quienes están a cargo de la organización del festejo, que contiene explosivos en su interior y una carta dirigida a todos los habitantes

en donde se destacan logros y debilidades en lo que respecta a la localidad. En dos ocasiones Cáritas fue invitada para la organización, y como en ambas recaudaron una importante suma de dinero, pudieron comprar el freezer y la cocina industrial con la que cuentan.

Estos dos acontecimientos son algunos de los nexos que las personas entrevistadas afirmaban tener con la institución estatal. Adicionalmente, un vínculo que se daba de manera permanente estaba ligado al cobro del Plan Trabajar por parte de María⁹, la señora que limpiaba las instalaciones de Cáritas. Tal y como me informó Mirta, el Plan que recibía María antes era percibido por su esposo, quien por cuestiones de salud debió dejar de trabajar, y ante la necesidad de continuar contando con ese dinero, ella ofreció su servicio a la institución. En este sentido, la forma bajo la cual se concretaba la relación entre ambos polos de la asistencia social, era por elección de quien cobra el Plan. Esto es algo que se daba en todos los casos en el pueblo, pero es un dato que las voluntarias buscaban dejar en evidencia constantemente, así como también el hecho de que María era una persona responsable, *“que trabaja y realmente se gana el dinero”*.

Otro vínculo que permitió dar cuenta de un trabajo conjunto con el Estado para la satisfacción de necesidades de los sectores más carenciados es el que se daba en el traslado de la leche por parte de la Delegación Municipal. Este se efectuaba con frecuencia semanal desde la ciudad de Azul hacia Chillar, y aunque las mujeres afirmaban que nunca viajaban únicamente para buscar la leche y que comenzaron a hacerlo porque fueron ellas quienes en una situación de emergencia solicitaron esta ayuda, estaban contentas de poder contar con ello.

Existieron también actividades que eran ejecutadas de la mano de instituciones públicas y/o privadas locales, con quienes los vínculos eran informales, y en algunos casos más estables que en otros. Dentro de las instituciones que el diácono permanente mencionó se encontraban la Escuela Especial, el Taller Protegido Municipal, Servicio Social de la Delegación, e incluso otras confesiones religiosas, con quienes las acciones eran realizadas en momentos o situaciones concretas, como se dio por ejemplo en la

⁹ Voluntaria de 34 años, que realiza actividades en la institución desde el 2003.

campana de recaudación organizada en el marco de las inundaciones de la provincia de Chaco en el año 2014.

Ciertamente, la información oficial establece que Cáritas ha sido distinguida como la mayor organización no gubernamental del país que ha sustentado acciones caritativas de sus miembros, en parte por medio de subsidios y programas provenientes del Estado (Zapata, 2005:21). Como resultado de la aplicación de políticas de asistencia universal, la maquinaria burocrática estableció diferentes criterios que en la práctica fueron empleados por organizaciones intermedias (dentro de las que se encontraban organizaciones religiosas) que estuvieron a cargo de la selección, entrega, ejecución y monitoreo (Vommaro y Quirós, 2011). No obstante esto, en Chillar a diferencia de lo que ocurrió en los casos analizados por Laura Zapata (2005) y Ariel Wilkis (2008), los recursos necesarios para la asistencia, excepto el caso del traslado de la leche, eran adquiridos más allá de la institución estatal, y los planes y programas que eran otorgados desde la Delegación Municipal, la Unidad Sanitaria, la Oficina de Desarrollo Social y el Instituto Nacional de Servicios Sociales para Jubilados y Pensionados (PAMI), se daban sin la ayuda de Cáritas.

Por tal motivo, las mujeres afirmaban que *“Cáritas se maneja por sus colores”* y que Monseñor Bergoglio en un encuentro de Cáritas Diocesana les había dejado en claro que la institución no es una ONG, *“porque sirve, atiende, trabaja, hace todo lo que hace con la ayuda del pueblo, ni del municipio, ni de los políticos”*. Este es un aspecto que ellas remarcaban constantemente, dejando en evidencia que siempre pueden concretarse sus actividades gracias a la ayuda de la gente, para quienes Cáritas es un establecimiento elemental:

“No es lo mismo pedir ayuda para trabajar en Cáritas que en la parroquia, eso el Padre Jorge siempre lo decía, que qué hacíamos nosotras para que la ayuda fuera distinta, para que la gente que venía a colaborar con Cáritas fuera otra gente”.

Estos aspectos nos permitieron elucidar la centralidad que tiene para los chillarenses en general la asistencia a los sectores más carenciados, pues más allá de las diferencias y

las distancias que en diversas ocasiones exteriorizaron con los agentes políticos concretamente, la caridad era parte de las actividades de las distintas organizaciones.

En el campo

La organización general y la distinción genérica

En las primeras observaciones pude percibir un clima de tranquilidad. En el comedor una vista típica tenía a tres de las voluntarias sentadas alrededor de la mesa tomando mate y conversando, a eso de las diez horas, mientras esperaban que se acercaran las once y media, para preparar el almuerzo para los chicos. En la ropería, la imagen característica era la de las voluntarias ubicadas en la mesa de atrás de la cortina, también conversando y tomando mate en los momentos en los que no había gente para atender.

La primera vez que fui todas me miraron. Una de ellas se paró, me saludó y adelantándose a la pregunta curiosa del resto, explicó los motivos de mi presencia en el lugar: *“Gabi está haciendo la tesis, eso para ella es muy importante. Gran parte se basa en Cáritas, por eso está acá”*. Las demás mujeres mostraron poco asombro ante mi presencia y asumí que era así porque en otras ocasiones las había visitado y ayudado en sus tareas. A pesar de esa actitud desinteresada, se hizo evidente la obligación que Mirta sintió de explicar públicamente mi asistencia, pues más allá del vínculo personal y afectivo que nos une, fue quien autorizó mi permanencia en el lugar, junto con el diácono permanente, para realizar la investigación.

Luego de saludarlas, me ubiqué en la misma mesa que ellas y saqué mi anotador. No tardaron mucho tiempo en pedirme colaboración para luego repartir los platos con comida que iban a servir para los chicos, así que estaba claro que aunque los objetivos por los cuales asistía al lugar eran otros, mi desempeño como una voluntaria *más* estaba asegurado.

Mientras ordenábamos la mesa, las mujeres expresaban la satisfacción que les producía pertenecer al grupo de Cáritas: *“a nosotras nos gusta mucho venir acá, nos llevamos bien”* comentaba Emma; *“uno porque conversa, se ríe, la pasa bien”*, agregaba Teresa. Todas coincidían en que su mayor donación era el tiempo que dedicaban a las tareas de servicio a los más necesitados, destacando la responsabilidad y el compromiso que tenían con la institución, y remarcando que, a diferencia de lo que

había ocurrido con voluntarias como Bernabela¹⁰ y Mónica¹¹ que *“habían cocinado durante un fin de semana para luego dejar de hacerlo”* (la expresión no era literal, sino que con ella buscaban remarcar su continuidad en comparación a otras mujeres que permanecieron poco tiempo), ellas estaban contentas con las actividades que realizaban.

El grupo de Cáritas estaba compuesto por el párroco Carlos, el diácono permanente Hugo Pedro y los voluntarios. Excepto Amalia que vivía en un campo ubicado a diez kilómetros del pueblo, todos eran habitantes de la localidad, y las edades rondaban entre los dieciséis y setenta y cinco años. Tres de las mujeres concurrían semanalmente a la institución y participaban de todas las actividades, mientras que otras dos asistían esporádicamente a la ropería y una¹² colaboraba forrando cajas para clasificar la ropa, desde su casa. Además se encontraban María, encargada de limpiar las instalaciones y José Luis¹³, hijo de una de las voluntarias que mientras estuve con ellas, ayudó en una ocasión a guardar cajas con ropa que por el peso que tenían, las mujeres no podían levantar. También se integraban los sábados al mediodía jóvenes del grupo misionero “Getsemaní” para colaborar con la atención a los chicos. La participación de estos últimos era un aspecto que las voluntarias resaltaban, pues aunque la información oficial establece que Cáritas busca promover la incorporación de jóvenes en las acciones de servicio, muchas veces su participación es negada. Así lo expresó una de las entrevistadas cuando manifestó que *“la gente grande no le da lugar a los jóvenes, o porque el joven no sabe, o porque el joven se mete y le desordena lo que ya el grande ordenó”*.

Aunque el grado de participación y las actividades en cada caso variaban, todos se concebían como voluntarios. En términos generales, las cualidades que destacaban de sí mismos se ajustaban directamente a las que Cáritas espera de un voluntario, pues realizaban una prestación en forma libre, gratuita y responsable dentro de la organización, vinculada directamente con un compromiso a favor del bienestar del

¹⁰ Voluntaria que permaneció poco tiempo en la institución.

¹¹ Ídem.

¹² Luisita. Voluntaria de 60 años que colaboraba desde hacía menos de un año. Fue invitada por Teresa.

¹³ Voluntario de 40 años. Participaba en las tareas cuando su mamá, Teresa, se lo pedía. Sus acciones estaban destinadas a colaborar con aquello que las mujeres no podían realizar, como por ejemplo subir las cajas con ropa a los armarios.

individuo y la sociedad toda. Empero, si para etiquetarlos como tales se profundiza en la concepción de voluntariado social desarrollada por la institución, solo tres mujeres quedarían enmarcadas bajo tal denominación. Precisamente, Cáritas no considera actividades voluntarias las de:

“Quienes estén sometidos a una relación laboral con la institución del programa; quienes reciban a cambio de sus actividades una remuneración económica; quienes la desempeñen a causa de una obligación personal o como cumplimiento de un deber jurídico; quienes realicen actuaciones voluntarias aisladas, esporádicas o prestadas al margen de organizaciones públicas o privadas sin fines de lucro, ejecutadas por razones personales, de amistad o de buena vecindad” (Bombarolo y Fernández, op. cit.).

Consecuentemente, María que por la limpieza recibía una remuneración correspondiente al Plan Trabajar; José Luis y los integrantes del Grupo Misionero que colaboraron porque el sacerdote y Teresa (respectivamente) así lo solicitaron; y dos voluntarias (Amalia y Raquel) que solo asistían esporádicamente, no entrarían en la categoría “voluntarios”. Por tal motivo como exprese en la metodología, hablo de “voluntarias”, pues excepto el día que estuvieron José Luis y los jóvenes del Grupo Misionero, eran mujeres las que realizaban las tareas.

Ciertamente, durante el tiempo que insumió el trabajo de campo, interactué mayormente con tres de las voluntarias: Emma¹⁴, Teresa¹⁵ y Mirta, que atendían todas las semanas la ropería y el comedor; y en menor medida con las mujeres que asistían esporádicamente a la ropería.

En mis primeros registros aparecían aspectos que, a grandes rasgos, no dejaban entrever diferencias considerables entre ellas: todas vestían ropa “cómoda”, y las tareas las realizaban sin recibir órdenes directas de nadie. Así, en la ropería Mirta era la encargada de anotar en las fichas qué era lo que cada una de las familias llevaba y, en la de la leche quiénes habían ido a retirarla; Amalia, Emma y Raquel doblaban y acomodaban la ropa en cajas, y atendían a las personas; y Teresa daba de comer a los

¹⁴ Voluntaria de 70 años. Participaba de todas las actividades de Cáritas, desde hacía dos años. Fue invitada por Mirta una tarde que realizaban tortas fritas para vender en el pueblo.

¹⁵ Voluntaria de 71 años. Era la mayor y la que hacía más tiempo que formaba parte de la institución. Participaba de todas las actividades desde el año 2001.

gatos y cebaba mate. En el comedor, por su parte, Teresa era quien daba las indicaciones respecto a las cantidades de insumos que eran necesarios para cocinar y de guiar a las demás mujeres en las tareas, pues como había trabajado durante muchos años cocinando para una de las escuelas de la localidad y para un servicio de catering, tenía conocimiento sobre lo necesario para cocinar en cantidad; Mirta cocinaba y atendía a los chicos cuando llegaban, los hacía rezar y los ordenaba en sus lugares; y Emma además de colaborar con la comida, limpiaba los utensilios.

Esto me llevó a pensar que la igualdad, punto en el que convergían en las entrevistas, era real, y que cuando una de ellas expresó que *“no hay cargo, no hay secretaria, dirigente, todas trabajamos por igual”*, estaba en lo cierto. Sin embargo, con el transcurso del tiempo y como resultado del contacto directo que tomé con sus actividades cotidianas, las voluntarias mostraron una forma de ordenamiento que refutaba la horizontalidad que decían practicar.

Las mujeres hablaban en términos de ausencia de distinciones entre sus miembros. La única jerarquía abiertamente aceptada era la del sacerdote y la del diácono permanente, personas que por su condición de género se constituían en administradores de los bienes sagrados. Este orden también se visualizaba hacia el interior de Cáritas, aunque había sido establecido oficialmente hacía poco tiempo. El tres de octubre de 2014 el diácono permanente fue designado por el párroco como director de la institución, y fue recién a partir de esa fecha que se cubrió tal cargo, pues antes solo habían contado con coordinadoras y voluntarias.

Tal elección tiene su fundamento teórico. Una de las pastorales que caracteriza al diácono permanente está vinculada al cumplimiento de funciones como delegado diocesano en organizaciones de caridad (Cáritas Diocesana), o como encargado o director (Cáritas parroquial, obras asistenciales, pastoral de enfermos y marginados). En este ámbito, su función principal es servir a las necesidades corporales de los más pobres, teniendo conciencia de estar entre la gente como “el que sirve”, mostrando que este servicio es antes que nada entrega de la propia vida, vaciamiento de sí y sacrificio de sí mismo por amor a los demás (Santiago, op. cit., 27). De igual modo, la Iglesia Católica expresa que el servicio y la entrega no son aislados, sino que es su deber

sensibilizar a la comunidad por todo tipo de situaciones de necesidad y motivarla para la colaboración y disponibilidad (Kasper, 2002:12). Su figura debe operar en el plano concreto de acción de la mano de las voluntarias y de toda la comunidad parroquial. Así lo dispone la información oficial cuando establece que su rol es coordinar las tareas y acciones que se realizan y promover nuevos servicios, o como el mismo Hugo Pedro lo define:

“Ser servidor, porque el servicio es propio de la misión y vocación del diácono. Hace presente a Cristo servidor en la comunidad, así como el párroco hace presente a Cristo cabeza en la comunidad, el obispo a Cristo cabeza en la Iglesia Diocesana y el Papa a Cristo cabeza en la Iglesia Universal”.¹⁶

De la misma forma que ocurre en organizaciones jurídicas, el director fue nombrado por un superior como responsable de una esfera de acción. La designación surgió como resultado de la valoración positiva de un conjunto de saberes adquiridos y de un título determinado. En este sentido, en la medida en que se haya subordinado a su superior, su figura se sobrepone con autoridad a un conjunto de agentes de menor jerarquía. En otras palabras, director supone la asunción de un esquema de autoridad hacia el interior del voluntariado que replica el esquema de rangos propios de la esfera burocrática del Estado y de la Iglesia Católica (Zapata, 2005:35).

La forma que adquiere este esquema de autoridad en la organización local permite instalar una perspectiva de género que autores como Laura Zapata y Ariel Wilkis no abordaron en profundidad. En este marco, si bien Laura Zapata en su investigación sobre

¹⁶ Hugo Pedro era el diácono permanente y director de Cáritas. Fue uno de los veintidós ordenados en la Escuela de Diaconado Permanente en el Seminario de Azul. En noviembre de 1974 la Conferencia Episcopal Argentina creó el Departamento de Sagrados Ministerios y Diaconado Permanente. Simultáneamente, en distintas Diócesis se organizaron los respectivos Centros de Formación o Escuelas de Ministerios para la preparación espiritual y pastoral.

En lo que respecta a la Diócesis de Azul, fue Monseñor Hugo Manuel Marengo, entonces obispo de la diócesis, quien luego de participar del concilio llevó la idea de renovar la Iglesia, comenzando a discernir vocaciones para el diaconado en Azul. Esto no pudo ser concretado por él puesto que debió abandonar el gobierno pastoral por edad, pero encendió la inquietud en su sucesor, Monseñor Emilio Bianchi Dicarcano, quien en 1983 permitió al párroco de Saladillo realizar una experiencia piloto y abrir la Escuela de Formación. Hacia 1985 la escuela fue ampliamente criticada por sacerdotes que expresaban que se trataba de una escuela que insistía en la formación teológica y no pastoral. Como consecuencia de esto, el entonces Vicario de la Diócesis, Jorge Catarineu, sugirió que se terminara la experiencia y se iniciara una inédita en Olavarría. En esta, con un grupo de varones del Seminario se crea, en 1999, la Escuela de Diaconado Permanente en la que Hugo Pedro cursó sus estudios.

las voluntarias de la parroquia San Alonso de la ciudad de Mar del Plata establece una distinción genérica, la aborda en términos más generales, como parte del mundo de la asistencia y de la caridad, ubicando de un lado el masculino universo del interés, la economía y la política, y del otro “lo social”, feminizado y desinteresado (Zapata, 2005:23). Tanto su análisis como el de Ariel Wilkis (2008) sobre los circuitos de ayuda vinculados a la economía de las clases populares de un barrio del Gran Buenos Aires, profundizan mayormente las jerarquías originadas entre las mujeres al interior de la organización.

Nuestra investigación abre la posibilidad de dar un paso más en la temática. El hecho de que sea el diácono permanente la figura que representa la institución, y que tanto él como el párroco sean las únicas jerarquías aceptadas por los integrantes de la comunidad parroquial, permite visualizar un espacio social en donde la imagen masculina adquiere centralidad. La esfera de acción sobre la que los agentes desempeñan sus actividades cotidianas da cuenta de una forma de organización patriarcal, siendo esta el punto de partida de una relación de dominación y de un conjunto de mecanismos que producen el sometimiento de las mujeres respecto de los hombres (Christine Delphy citada en Arango 2005). La Iglesia, en este sentido, es considerada una de las instituciones por excelencia bajo la cual esta forma de organización puede concretarse y reproducirse, pues la justifica y refuerza mediante ideas, símbolos y metáforas que permiten que la mayoría de las mujeres interiorice una percepción de inferioridad.

Comprender esto implicó que como investigadores nos sumergiéramos en la lógica propia de este espacio, captando las particularidades de su realidad, históricamente situada. Ciertamente, la dominación se hizo visible en pequeñas presentaciones que se daban en los agentes, mediante las cuales se exteriorizaban creencias, presunciones, repertorios de acción y hábitos incorporados a partir de los cuales justificaban y daban sentido a sus prácticas (Bourdieu, 2007).

La disposición en el espacio y la indumentaria que utilizaban para realizar sus respectivas tareas eran dos aspectos claramente identificables. Así, el diácono permanente y el párroco vestían un ropaje que los distinguía rotundamente del resto de las personas, incluso entre ellos mismos las prendas estaban diferenciadas. Esto se ponía

de manifiesto en los momentos en que desempeñaban sus funciones como integrantes de la jerarquía eclesiástica, las cuales tenían lugar en ámbitos públicos, exteriores y oficiales, como reuniones y celebraciones. Las mujeres, por el contrario, vestían ropa “cómoda”, y exceptuando el delantal que utilizaban los sábados en el comedor para no “mancharse” o “ensuciarse”, no tenían vestimenta que las identificara como voluntarias. Además, realizaban sus actividades en uno de los sectores más retirados del edificio parroquial, en el Hogar Cristo Rey, en el ámbito de lo oculto y lo prácticamente invisible, y desarrollaban tareas que históricamente fueron asignadas a las mujeres: vinculadas a la casa, la maternidad y la sensibilidad, ellas se encargaban de la atención a los sectores más carenciados de la localidad. Existía así, una distribución de los cuerpos en el espacio y un conjunto de lugares específicos para cada rol. El cuerpo conformaba una unidad útil y productiva, con su jerarquía específica, su rango, y su esquema de relaciones (Foucault, 2000). En este contexto, cualquier situación que mostrara lo contrario al esquema que tenían incorporado las “descolocaba”. Fue así como se sintieron las mujeres un sábado por mañana cuando, luego de que Mirta llamara al diácono para pedirle ayuda con una llave de luz que se había roto en la ropería, este ingresara al edificio con ropa de trabajo. Entre las mujeres surgieron comentarios que referían a lo “raro” que era, pues ellas acostumbraban verlo vestido más formalmente.

En su conjunto, todas estas pequeñas diferencias, las sutiles señales de distinción en la etiqueta y el rango, en las prácticas y en el vestir, son percibidas por personas que conocen y reconocen un principio de diferenciación que les permite distinguir todas esas desigualdades y darles valor. Estas particularidades muchas veces son poco perceptibles para quienes no forman parte del ámbito, pero existieron situaciones en las que las mismas mujeres eran las que, en las acciones que realizaban y en los comentarios que surgían respecto de ellas, ponían en evidencia la forma de ordenamiento incorporada y naturalizada que condicionaba sus maneras de hablar, pensar y comportarse.

Si bien la atención de la ropería y del comedor eran tareas que estaban a su cargo, en los momentos en los que el párroco ingresaba a esos lugares, las decisiones quedaban en sus manos. Este aspecto aparece varias veces en los registros de campo y respecto a las dos actividades. En una ocasión describo la forma en que reaccionaron las voluntarias

cuando, un sábado al mediodía, ingresó el sacerdote al comedor con unos chicos de Olavarría que trabajaban con él, y les dijo a las mujeres que los jóvenes iban a ayudarlas a servir la comida. Sin decir nada, mientras retomaban el tema de conversación que había quedado suspendido, cumplieron las órdenes que habían recibido y comenzaron a entregarles los platos con comida a los chicos para que los repartieran en el comedor. Ese día fue el sacerdote quien hizo entrar a los niños, los hizo rezar y comió con ellos. Durante el tiempo que duró el almuerzo pude percibir un clima de gran desorden: las mujeres estaban en la cocina mirando lo que ocurría en el comedor, los chicos que almorzaban gritaban, se insultaban, se tiraban con la comida y con los pochoclos que habían servido de postre. Cuando curiosamente pregunto por qué ellas no hacían nada al respecto, me contestaron que no podían retarlos porque el Padre estaba con ellos:

“El Padre es peor que los chicos, los deja hacer lo que quieren; pero si él no les dice nada, nosotras no podemos meternos, tendremos que limpiar la mugre que quede después de que se vayan”.

Otro escenario similar tuvo lugar una tarde cuando al ingresar al edificio parroquial y dirigirme a la ropería me encuentro con una mesa que impide la entrada de las personas al espacio donde se exponen las prendas que pueden ser retiradas, y al consultar los motivos de tal modificación, las voluntarias me cuentan que fue decisión del párroco cambiar el orden de las cosas y que, aunque creen que *“no va a dar resultado”*, *“no les queda otra que hacerlo porque “es algo que el sacerdote pidió”*.

Además, ninguna decisión que ellas consideraran de gran relevancia era tomada sin consultarle al párroco. En el marco de un encuentro en el Seminario de Azul con representantes de Cáritas Regional, y luego de que Mirta comentara sobre la cantidad de ropa que tenían en su sede y lo poco que la gente retiraba, una Hermana de la Congregación Religiosa responsable de la “Feria Americana” que realizaban en la ciudad de Azul para colaborar con las madres solteras, y un sacerdote que se encontraba como capellán de la cárcel de Olavarría, propusieron a la voluntaria preparar bolsas con todo aquello que no distribuían y donarlo para colaborar con ambos. Sin confirmar nada en el momento, Mirta consultó con el sacerdote y solo luego de su autorización, comenzaron a preparar las bolsas.

Ciertamente, mientras estuve acompañando a las mujeres en sus tareas, las consultas eran realizadas al párroco y no al diácono permanente, y aunque muchas veces luego de hacerlas reconocían que podrían haberse dirigido a Hugo Pedro porque él era el director de Cáritas, para el caso era *“lo mismo”*, pues *“los dos tenían la posibilidad de tomar decisiones”*. Asimismo, fueron varias las veces en las que se dio la participación del Padre Carlos en las actividades cotidianas de las voluntarias, pero no ocurrió de igual forma con el diácono, quien solamente asistió y colaboró cuando Mirta lo llamó por un problema concreto que había surgido. Consecuentemente, si bien es valorado como una persona generosa, trabajadora y dispuesta a ayudar a los demás, en el plano de acción concreta, era la *“persona de los papeles y las reuniones”*, igual que Susana en la Parroquia San Alonso, en el estudio realizado por Laura Zapata (2005). Era el encargado de firmar cheques y resolver cuestiones administrativas de la institución junto con el párroco.

Durante el trabajo de campo no fue visible en ningún caso el ejercicio directo de autoridad del diácono permanente sobre las voluntarias. Los motivos de esto los encontré cuando en varias ocasiones remarcaron que la figura del diácono permanente era de destacar independientemente del cargo desempeñado en Cáritas. Las personas entrevistadas recalcaban la centralidad que presentaba su rol para la Iglesia del pueblo, considerando que sus funciones se exacerbaban por la particularidad que adquirió a lo largo del tiempo la forma de organización de la parroquia. A partir del 2000, año de fallecimiento del Padre Cesar Villamayor, sacerdote a cargo de la parroquia desde hacía varios años, los párrocos que lo sucedieron no permanecían en el pueblo, generalmente viajaban una o dos veces por semana para resolver asuntos puntuales y celebrar misa. Teniendo en cuenta que Hugo Pedro había sido ordenado aproximadamente un año antes y que era el único perteneciente a la jerarquía eclesiástica que se encontraba como habitante de la localidad, las decisiones y cuestiones que debían ser resueltas mientras el párroco no estaba, quedaban a su cargo. Fue así como lo planteó una de las entrevistadas:

“Si, es más, se ocupaba de la Iglesia en los días que el Padre no podía venir. Como era un cura de Azul, venía dos veces por semana, sábados y miércoles o jueves, los días que no estaba el sacerdote lo hacía él”.

Si bien se dio la permanencia de otros párrocos desde ese año, incluso actualmente hay un responsable que vive en la localidad, este aspecto se convierte en un dato de gran relevancia por las características que adquiere su desempeño. Aunque teóricamente deben poseer cierto grado de independencia y responsabilidad propias, existen casos en que los diáconos ejercen sus ministerios como representantes del obispo o del sacerdote (Zañartu, 2004:3). En este marco, es curioso ver cómo a través de situaciones concretas se pueden pensar cualidades propias de un mediador político que, en términos de Javier Auyero (2012b), tiene como función principal desempeñarse entre su “círculo íntimo”, la jerarquía eclesial, y el “círculo exterior”, la comunidad.

Es precisamente por este motivo que se permite justificar su desempeño como “*la persona de los papeles y las reuniones*”, visualizando las características que adquiere un director en el trabajo cotidiano, en una de las voluntarias. Empero, ese fraseo de sentido común puede interpretarse como una definición más bien precisa de la asignación de roles y funciones en el sistema de los géneros. Si tendría entonces que continuar con el ejercicio interpretativo, podría pensarse que las voluntarias, que *sirven* y que dedican su esfuerzo a hacerlo sin interés como clientas al *servicio* del “patrón” parroquial, es una cadena que se prolonga con sentidos clientelares hacia los fieles a los que Cáritas asiste. De modo que solo los hombres podrían *interesarse en algo*.

La igualdad y el establecimiento de jerarquías entre las mujeres

Hacia el interior de Cáritas, además de la forma de ordenamiento característica del patriarcado, existía una jerarquía intragénero tal y como la habían planteado Ariel Wilkis (2008) y Laura Zapata (2005) en sus respectivas investigaciones. Una minoría femenina llevaba a cabo un proceso de empoderamiento en los contextos en que solo ellas se desenvolvían. Más allá de que entre las mujeres circulaba la idea de que no existían jerarquías y que todas trabajaban por igual, las distinciones eran activadas con discreción y la mayoría de las veces no con discursos abiertos, sino con actitudes poco perceptibles al ojo extraño (Zapata, 2005:32).

Era Mirta quien ocupaba una posición de autoridad hacia el interior del grupo. A pesar de que negaba toda jerarquía con el resto de las mujeres, reconocía que el hecho de que fuera la más joven de las voluntarias llevaba a que se hiciera responsable de las tareas más importantes: hacer las compras para el comedor; comunicarse con el diácono o el párroco cuando fuera necesario; completar las planillas de las personas que estaban interesadas en comenzar a recibir leche o asistir al comedor; conversar con aquellos beneficiarios que tuvieran problemas personales y tratar de aconsejarlos. La base de la legitimidad de su posición se daba principalmente por las virtudes, los saberes adquiridos, las relaciones que era capaz de articular y el conocimiento en profundidad de la organización.

El resto de las mujeres la definían como la “*patrona*” y cualquier decisión por mínima que fuera, era tomada por ella. En este sentido, si bien en la mayoría de los casos las tareas eran realizadas sin que fuera necesario recibir órdenes, fue Mirta quien desde un principio organizó a las voluntarias en el espacio y determinó qué tareas debía desarrollar cada una. En los casos de Emma y Teresa no era tan evidente, salvo en algunas ocasiones que les pedía que se encargaran de atender a las personas en la ropería o que colaboraran con la preparación de alguna cosa en el comedor, cada una se manejaba por su cuenta. No ocurría de la misma forma con las personas que asistían esporádicamente. Era ella la encargada de definir cuántas cajas eran las que se llevaban a Luisita para forrar y las telas que podían ser utilizadas para ello. También indicaba a Amalia y Raquel qué estanterías y muebles eran los que podían ser revisados a la hora de entregar ropa a las personas y cuántas prendas eran las que podían distribuir por familia. Además, definía cada una de las acciones que los misioneros podían realizar los sábados en el comedor: en qué momento hacer ingresar a los chicos, cuándo repartir la comida y el postre, las veces que podían preguntarles si querían repetir, y cuándo estaban autorizados para decirles que se retiraran. Ciertamente, esta puede ser considerada como una forma de resistencia, si entendemos que, en los momentos en los que orientaba las actividades de los jóvenes misioneros, no solamente ejercía poder, sino que lo hacía sobre figuras masculinas. Pero el patriarcado no se expresa en la oposición binaria entre dos polos predefinidos, sino que es la matriz, la forma, en la que se expresa las clasificaciones sociales.

Mirta, mujer de aproximadamente cincuenta años, era la más joven de las voluntarias que asistían semanalmente a la institución para realizar las tareas. Su esposo era el diácono permanente y director de Cáritas, y este era uno de los motivos por los que afirmaba que se había incorporado a las tareas de servicio. Precisamente ella expresó que el hecho de que su marido se encontrara en ese momento como Ministro de la Eucaristía, ayudó a que se incorporara como voluntaria:

“Supongo que ya el hecho de que mi marido cumpla una función en la Iglesia, ayudó a que estuviera en Cáritas. Yo pienso que uno tiene que acompañar al marido, este en el lugar que este en la Iglesia, me gusta acompañarlo, apoyarlo, ayudándolo en su servicio”.

Esta afirmación me llevó inmediatamente a revisar la idea de “vocación” de asistencia, teniendo en cuenta que Cáritas no considera como voluntarias a aquellas personas que realicen actuaciones por razones personales. Sin embargo, cuando continuó con su relato dejó en evidencia que tenía un vínculo con la Iglesia que iba vas más allá de su esposo, y que ella comenzó hace quince años con las tareas de voluntariado, mientras que Hugo Pedro hacía trece años que estaba ordenado como diácono permanente, y solo uno que había asumido el cargo de director. Me pareció entonces, que las relaciones entre lo dicho por Mirta y lo practicado por ella, no eran del orden de la contradicción sino del orden de la justificación ex post: Mirta hallaba en el argumento patriarcal una razón más para argumentar su lugar en Cáritas.

Era su biografía la que conectaba a Mirta con la Iglesia en general, pues se crió y vivió durante mucho tiempo en el Hogar Cristo Rey con las Hermanas de la Congregación Religiosa. Por tal motivo, en sus relatos además de aparecer como fundamentales la presencia de su marido en la parroquia y la necesidad de ayudar a los sectores más carenciados, son recuerdos que el propio lugar refleja de su infancia los que la llevaron a estar y permanecer ahí:

“Cuando las Hermanas dejaron el Hogar quedábamos Esther Mendoza y yo. El Padre nos llamó y nos entregó la llave porque esa había sido nuestra casa. Fue una broma igual, pero si a alguien le quedaba la casa era a nosotras, ¿No? Y bueno, dio la casualidad de que quiso poner Cáritas ahí, y uno entra y sale como su fuera su propia casa”.

Además, cuando reconstruía la historia de su incorporación a la institución, mencionaba que el Padre Jorge la había invitado porque necesitaba integrar más gente “*de su confianza*”, algún “*referente*” con el que pudiera comunicarse y que lo tuviera al tanto de lo que pasaba y de las necesidades de la gente. Al igual que el diácono permanente, Mirta en Cáritas poseía cualidades propias de un mediador político, desempeñándose entre el sacerdote y la comunidad.

Como resultado de esto pudimos dar cuenta de que, aunque eran voluntarias que desempeñaban sus actividades en el ámbito de lo oculto y lo prácticamente invisible, y que solo tenían la posibilidad de mostrarse por medio del párroco o del diácono permanente, obtenían de esta posición pequeños beneficios. Este es uno de los motivos por los cuales creemos que era evidente la importancia que tenía para ellas la reputación de las figuras masculinas, y la necesidad que manifestaban de defenderla, incluso por encima de la suya. Así lo expuso Teresa un lunes por la tarde cuando llegó a la ropería muy sorprendida por el “*quilombo*” que habían hecho unos niños la noche anterior en la plaza mientras realizaban actividades con un grupo de misioneros de la ciudad de Buenos Aires. Luego de comentar la reacción que generó en los misioneros el suceso, las mujeres se preocuparon por el qué dirán: “*Qué vergüenza, qué van a decir del Padre. No se puede creer que pasen cosas así en el pueblo*”, demostrando que más allá de la gravedad del acontecimiento, era importante que la figura del párroco no se vea perjudicada y, extensiblemente, la de ellas tampoco.

Asimismo, como consecuencia de esto, se esforzaban por mostrar una imagen de sí mismas que fuera aceptada por ellos. En las observaciones se hicieron evidentes situaciones que mostraban la complicidad que existía entre las mujeres y que, a su vez, permitía ver las diferencias entre lo que estaba bien y estaba mal. Ocurrió concretamente en situaciones en las que las mujeres expresaban verbalmente sus opiniones respecto a la ropa donada y a las personas, que según ellas, podrían llevarla. Una tarde en la ropería, mientras preparaban todo para cuando llegaran los beneficiarios, las mujeres se probaban ropa y, mientras se reían, expresaban “*Pareces la Mónica Cabrera*”, haciendo alusión a una de las mujeres que asistía a la institución y que llevaba ropa que “*solamente ella usaba*”. En otra ocasión, un comentario similar surgió cuando se

mostraban entre ellas un pantalón de lana y Raquel comentaba: “*Lástima que no viene la Susanita, ella se llevaba toda ropa extravagante*”. Estas acotaciones eran realizadas mientras se encontraban solo ellas en la institución, y era así porque sabían que estaba mal lo que estaban haciendo y que esto podía perjudicar la imagen que transmitían a la comunidad parroquial. Pero por otro lado, el hecho de probarse la ropa, es decir, de travestirse o investirse, ritual travieso, permite ponderar el lugar de la vestimenta y la comida en la imaginación política del voluntariado (que como decía Lévi- Strauss, sirve para pensar), y también los estrechos márgenes de las voluntarias en la red de autoridad de tres ejes que reviso en la investigación: el del *interés*, que les permitía jugar con la ropa pero no quedársela; el del *género*, que solo les permitía cambiar de ropa jugando, a diferencia de lo que le permitía al párroco y al diácono permanente; y el *político*, que no les permitía expresar algo a través de las mercancías. Ese ritual de desacralización me mostró una faceta del voluntariado que no puede expresarse a partir de solo dos de los tres ejes considerados.

Por su parte, aunque expresaban que solamente actuaban como “*intermediarias entre la gente que dona y los beneficiarios*” y que daban “*sin recibir nada a cambio*”, desde su posición en la institución obtenían provechos en términos materiales, siempre siendo la complicidad la regla por excelencia que primaba en esas situaciones. Ese tipo de beneficios no altera los sentidos de las relaciones de la economía de los intercambios, pero nos permite pensar en formas astilladas de resistencias al control.

La categoría “voluntarias” también era usada para legitimar la apropiación de bienes. Ellas tenían derecho sobre las cosas que provenían de donaciones: en la ropería el calzado, la ropa, la leche y todo aquello que creían que podía ser de utilidad; y en el comedor los alimentos no perecederos, el pan y la comida que sobraba del almuerzo. Este acto, curiosamente, no las transformaba en beneficiarias de la organización, y tampoco era considerado por ellas como una forma inmoral de apropiación o como un hecho de corrupción. Si bien cuando rememoraron el “disgusto” que les generó enterarse que empleadas del Hospital se repartían la ropa de cama distribuida por ellas, y surgieron comentarios destinados a la acusación “*se robaban todo*”, lo que ellas hacían no era visto de la misma forma. En términos de Laura Zapata, no sería una desmesura

pensar que actos considerados por determinados actores sociales como corrupción fueran para otros grupos modos legítimos de actuación y formas genuinas de apropiación de bienes, bajo la forma de atributos 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 otras posiciones se desprende (Zapata, 2005:58).

Por otro lado, el manejo que tenían de los ambientes con los que contaban para realizar sus tareas les permitía hablar a ellas de “*su lugar*”. Como fue expuesto anteriormente, el acceso a los espacios era restringido, cada una de las puertas se encontraba bajo llave y la mayoría de las veces entraban con su autorización. Sin embargo, las figuras masculinas también tenían la posibilidad de ingresar y fue en dos ocasiones concretas mientras realice el trabajo de campo, en las cuales por autorización del párroco accedieron personas ajenas a la Iglesia. Ambos señores venían de la ciudad de Olavarría y estaban colaborando con el sacerdote en el arreglo del edificio parroquial. Ellos tomaron alimentos, artículos de limpieza y otros elementos de la cocina que no fueron repuestos. Esto generó la reacción de Mirta, a quien sin importarle que el párroco hubiera permitido el acceso y la utilización de “*sus cosas*”, presentó las quejas y pidió que repongan lo que se habían llevado. Estas acciones para ellas eran de destacar, pues la mayoría de las veces no enfrentaban al párroco de tal forma. Ese día, frente a las demás voluntarias repitió en varias ocasiones: “*El cura me dijo que iba a reponer todo lo que se habían llevado. Con la parada de carro que le pegue, no le quedaba otra*”, mostrando que ellas tenían un dominio del espacio y que más allá de la persona que fuera y del cargo que tuviera en la institución, ellas defendían lo que era suyo.

En parte el párroco les hacía sentir cierto poder sobre los ambientes, pues aunque sabía que podía tomar decisiones sobre el lugar sin consultarles a las mujeres, muchas veces esperaba a tener su opinión para luego avanzar. Así, luego de informarles a las voluntarias que la sede de Cáritas iba a ser trasladada hacía otro sector del edificio parroquial, le preguntó a Mirta cómo creía que deberían estar dispuestas las estanterías y organizado el espacio, y cuándo pensaba que era conveniente comenzar con la mudanza. Con una expresión de sorpresa, les comentaba a las demás mujeres “*¡No saben! El cura me preguntó si me parecía bien, hizo un plano para mostrarme qué era lo que quería*

hacer. Dividió las piezas y quiere poner una cocinita a gas para que tengamos nosotras”.

Las mujeres tenían autorización para decidir sobre todo aquello que se encontraba en “*su lugar*”, aunque como sabían que algunas de sus resoluciones podían no caerle bien al párroco o al diácono, preferían ocultarles cierta información. Así lo dejaron en evidencia una tarde en la ropería cuando, con señas poco perceptibles, Mirta le indicó a Raquel que hiciera “*limpieza*” mientras señalaba con la cabeza el tarro de basura. Con esto le estaba indicando que preparara bolsas con ropa que no se iba a entregar porque estaba en malas condiciones, para llevarlas a quemar. Si bien en el momento no se profundizó en el tema, más tarde retomaron la conversación expresando cierta preocupación: “*no podemos mandar tanta ropa a quemar, porque esta mujer no dice nada, pero nos pueden hacer un quilombo bárbaro si el cura se entera*”. En este caso nuevamente aparece la complicidad como factor determinante que permite hacer consciente el eje de dominación masculina. Además, a esto me refería cuando tenía dudas sobre la reacción que pudieran tener mis padres al leer los alcances de la investigación. El hecho de que mi padre concretamente pudiera “descubrir” qué era lo que pasaba en la institución cuando él o el párroco no estaban, podía generar un disgusto o malestar entre ellos, y también conmigo, pues era quien exteriorizaba cuestiones íntimas de las mujeres.

Además, hablar en términos de “*su lugar*”, también les permitía imponer distancia respecto a los receptores. Aunque negaban las diferencias con ellos, no concebían las relaciones “*de igual a igual*”, y esto era reconocible en las dos actividades que se realizaban en la institución. De la misma forma que la disposición en el espacio permitía visualizar jerarquías entre las figuras masculinas y las femeninas, las formas de acceso a los espacios era un indicio de distinciones entre las mujeres y los beneficiarios. Al comedor los niños accedían por el patio, no hacían el mismo recorrido que las voluntarias; y en la ropería, una mesa colocada en la puerta principal impedía la entrada a la parte en la que se encontraba expuesto todo aquello que podía ser entregado.

A esta cuestión se sumaba la forma bajo la cual se dirigían a las personas. En el comedor ocurría concretamente con Mirta, pues Emma y Teresa permanecían en la

cocina porque sabían que los chicos no les hacían caso. Solo a ella respetaban porque, según contaban las demás mujeres, se había puesto firme ante ellos. Era quien los hacía entrar, rezar y ordenarse para comer. Los días que Mirta no estaba era un verdadero “caos”, así lo exponía Teresa cuando remarcaba el buen comportamiento que estaban teniendo los chicos ese día en comparación a la semana anterior:

“No sabes lo mal que se portaron los chicos el sábado pasado, no comieron nada, insultaron a Maitén (integrante del grupo misionero). Hoy están más calmados, pero es porque esta Mirta”.

La actitud que mostraba la voluntaria al presentarse ante los niños era muy distinta a la que tenía cuando se vinculaba con los demás. El tono de voz, los gestos y la forma de hablar eran los medios a partir de los cuales imponía autoridad y expresaba diferencia. Estos elementos que la voluntaria ponía en juego en su presentación ante los demás, permitió hacer visibles las particularidades propias que desarrollo Erving Goffman (1981) para interpretar, desde una perspectiva escénica, las relaciones cotidianas entre las personas. Estas herramientas que Mirta tomaba constituían su fachada, es decir, su papel o pauta de acción que, y eran puestas en juego a la hora de presentarse ante los niños.

En la ropería se daban situaciones similares, visibles en todas las voluntarias. En los registros de campo remarco una situación que involucró a Emma y que me llamó mucho la atención. Ese día había un clima de tensión en el lugar, y cada vez que un beneficiario llegaba comenzaba a quejarse y los atendía de mala forma: “*No desacomodes las cajas, es mucho trabajo para nosotras tener esto acomodado, devolvémela como te la di*”, le decía a un joven que buscaba remeras, mientras renegaba porque ninguna de las que le había mostrado le gustaba. Una reacción análoga se dio cuando un señor de unos setenta años pidió ropa de invierno, y ella con un tono de voz más fuerte que el que tenía normalmente, le contestó “*estamos en verano, ropa de invierno no entregamos*”, a lo que el señor respondió que no se hiciera problema, que pedía porque ya no tenía más hilo para remendar el único que le quedaba. Demostrando poco interés en la explicación, no cambió de opinión y dejó que se fuera. Más tarde, intentando justificar su acción, comentó: “*buzos no vamos a entregar, una vez que saquemos todo lo de verano sí, pero que esperen que terminemos de acomodar esto primero*”, mostrando que ellas tenían

más autoridad que los receptores y que por eso podían decidir qué se entregaba y cuándo.

Estas acciones me permitieron ver las diferencias que las mujeres intentaban establecer con los beneficiarios. En una nota de campo escribo:

“Algunos días más y otros menos, el trato hacía las personas que asisten a Cáritas no es bueno, y si bien para las mujeres es necesario colaborar con las personas y ayudar a cubrir sus necesidades básicas, hacen notar las diferencias que existen entre ellas y el resto. Actúan como si estuvieran haciéndoles un favor. Les demuestran o intentan dejar en evidencia que son ellas las que deciden, las que mandan, las que determinan qué se da y qué no, sin importar lo que la otra persona piense o sienta. Hoy en un día en el que esas actitudes se hacen notar”.

En síntesis, la cuestión sexual es fundamental y está directamente relacionada con el registro del “*ver*” respecto a los lugares y las vestimentas. Empero, aún en esa posición en el ámbito de lo oculto y de lo invisible, ellas obtenían beneficios en formas de autoridad, y también como resultado del poder que ejercían respecto a los bienes donados y a las personas beneficiarias. En este contexto en el que no podían hacerse visibles sino a costa del párroco y del diácono, las voluntarias obtenían pequeños goces. Es como resultado de su posicionamiento en una estructura en la cual la figura masculina prima por sobre la femenina, que se veían obligadas a ocupar esa posición de invisibles para obtener beneficios. Usé la palabra “aún” pero tal vez el pequeño privilegio que expresa un malestar y restituye un lugar en la institución sea parte de un sistema de intercambios “total” en el que “*síntoma*” y “*poder*” tengan los mismos significantes.

La acción de las voluntarias y su vinculación con los agentes políticos

Las estrategias de acción desarrolladas por las voluntarias las insertaba en el campo de circulación de ayuda y asistencia social, y las vinculaba directamente con agentes estatales que tenían los mismos objetivos. La caridad constituía la denominación que adoptaba una de esas estrategias con aspiraciones monopolizadoras que encaraba la

Iglesia Católica en el interior del campo de la ayuda social, y cuyo principal contrincante era el Estado (Zapata, 2005:21). Como indicamos en el primer capítulo, así lo expuso Ariel Wilkis (2008) cuando estableció la existencia de dos polos de la asistencia social: por un lado el polo del interés, formado por categorías orientadas a demostrar la explotación o la dominación, siendo claves el clientelismo político y el asistencialismo; y por otro lado el polo del desinterés, donde ubicó las nociones vinculadas a la economía social, la filantropía y la caridad.

Ciertamente, fue interesante dar cuenta de las concepciones de la política que circulaban entre las voluntarias, y de la distancia existente desde su punto de vista, entre lo que era hacer política y las prácticas que ellas realizaban. Diversas enunciaciones exteriorizadas por las mujeres en el contexto de trabajo de campo nos permitieron dilucidar que muchas veces reforzaban sus posturas a partir de la condena de los usos de la ayuda provenientes de agentes o instituciones estatales. Como advertimos, esa distinción que era vista desde el exterior y que se aplicaba al conjunto de las representaciones, no se daba de la misma forma en la práctica, cuestión que nos permitió reconocer los motivos de participación de las voluntarias en esa estructura. Existieron claras situaciones que denotaron una tensión entre lo que hacían, lo que decían que hacían y lo que debían hacer, lo cual las acercaba a las acciones que ellas mismas criticaban de los agentes estatales.

Las mujeres creían que los políticos buscaban sacar provecho de los pobres para obtener beneficios personales, contrario a lo que ocurría con sus acciones caritativas, las cuales realizaban por la vocación y el deseo mismo de ayudar a los más carenciados. Mientras que las acciones de los políticos estaban vinculadas a la noción de un individuo egoísta que buscaba relacionarse con sectores populares para beneficiarse mediante la expropiación de recursos o bienes, la caridad que ellas practicaban estaba vinculada a cualidades como la honra, la respetabilidad y la fidelidad. Como ya lo expusimos en la sección anterior, uno de los beneficios de las voluntarias estaba vinculado a la apropiación de los bienes donados, cuestión que deja entrever una primera aproximación a las acciones de los agentes que ellas mismas criticaban.

A través de comentarios como “*Cáritas trabaja durante todo el año, no como los políticos que actúan solo en época de elecciones*”, realizaban una impugnación al uso ilegítimo de los recursos estatales. Asimismo, reafirmaban su postura sobre los agentes políticos cuando recordaban situaciones específicas en las cuales ellas se vieron perjudicadas por su *juego*.

Como fue expuesto en el capítulo anterior, una de las anécdotas que surgió entre ellas estaba vinculada al disgusto que tuvieron con responsables del Hospital local. La misma tuvo lugar una tarde en la ropería mientras ordenábamos los pijamas para ponerlos en cajas y guardarlos en el armario, porque era ropa que generalmente no se llevaban. Teresa me comentaba que antes se los entregaban al hospital para dárselos a las personas que estaban internadas, pero eso fue así hasta que una mujer asistió a Cáritas a buscar ropa de cama para un familiar que se encontraba en el hospital. Luego del hecho se dirigieron a la institución para averiguar qué era lo que había pasado, “*qué habían hecho con la ropa donada*”, y como no tuvieron una respuesta concreta, llegaron a la conclusión de que “*como paso siempre*”, se repartían las cosas entre quienes trabajaban, “*se robaban todo*”, y luego de haberles expresado su desilusión, dejaron de llevar donaciones. Este fue uno de los aspectos que puso en tensión el significado que daban a la apropiación de los bienes donados por parte de empleados del hospital y la forma bajo la cual interpretaban sus propias acciones, viendo a estas últimas como modos legítimos de actuación y formas genuinas de apropiación de los bienes. Aunque no expresé mi parecer en ese momento, el *interés* de las voluntarias por saber el destino de sus donaciones, reponía la idea del desinterés en el acto de dar. Esto es, las voluntarias podían ejercer el acto de dar de modo desinteresado, y a la vez podían obedecer un imperativo moral por saber qué había sido de la cosa donada. Pero no había modo de expresar públicamente ese doblez en sus prácticas, aunque en los recintos de la ropería y el comedor eso pudiera surgir en conversaciones privadas. Teniendo en cuenta que no había términos institucionales para el control de la circulación de los bienes. ¿Cómo podían entonces las voluntarias devenir personas activas políticamente? Pienso que lo hacían a través de la crítica a aquellos que hablaban el lenguaje interesado de los intercambios, aunque en ese enorme colectivo entraran los actores de Cáritas que hablaban públicamente sobre todo lo concerniente a tales intercambios.

Con un tono de voz que denotaba cierta molestia y disgusto, y que a su vez manifestaba su alejamiento de ellos, rememoraron eventos en los que figuras e instituciones políticas las defraudaron, dejando en evidencia las *“malas formas de acción”* y los *“verdaderos fines con los que utilizaban los recursos de los que disponían”*. Uno de ellos estuvo vinculado a un sentimiento que, según comentaban, era común que los políticos generaran en las personas. Con motivo de una reunión organizada por un candidato a intendente de Azul, de la mano de una asistente social, el dirigente tomó nota de las necesidades que cubría Cáritas, el comedor concretamente, y de las posibilidades que tenía su partido político de colaborar, comprometiéndose a alcanzarles un cajón de frutas para que los chicos tuvieran postre el fin de semana siguiente. Pero *“un año más, uno se defrauda de esa gente”* comentaba una de las voluntarias, y agregaba que después de cuatro o cinco meses seguía esperando el cajón con frutas para darles a los chicos, porque sabía que iban a volver, *“porque siempre en época de elecciones buscan relacionarse con instituciones que no quieren hacerse ver y hacerse conocer”*.

Sumado a esto, otra anécdota fue la que surgió como resultado de una mala experiencia, también con un político, pero de la ciudad de Cacharí. Esta tuvo lugar en el marco de la fiesta de reyes organizada por un grupo de personas de la parroquia, festejo que coincidió con uno proyectado por los bomberos de la ciudad vecina con motivo del aniversario de la institución. Este último debió ser suspendido por el fallecimiento de uno de los bomberos en un accidente. Teniendo conocimiento de lo que se estaba organizando en el pueblo, se comunicaron con el Padre Stanislao¹⁷, sacerdote a cargo de la parroquia en ese momento, para ofrecerle las tortas que habían preparado a Cáritas, proponiéndole venderlas para recaudar fondos para la institución. Sin entender mucho, las mujeres comentaron que se aceptó el ofrecimiento, pero que cuando les informaron que la condición era que las vendieran en una carpa en cuyo frente se encontraba plasmado el nombre del político que las donaba, las devolvieron. *“En realidad querían usar a Cáritas una vez más para obtener un beneficio político”* concluían las mujeres, y remarcaban que generalmente lo que buscan los políticos es conseguir fotos en la parroquia, concretamente en las instalaciones del comedor, pero reconocieron que la

¹⁷ Sacerdote de 34 años que estuvo a cargo de la Parroquia de Chillar desde 2012 hasta 2014.

reacción que tuvieron en ese momento fue buena y destacaron que *“el servicio de Cáritas no es darles un beneficio a ellos”*.

En ambos recuerdos aparece nuevamente y de forma indirecta la visibilidad. En la primera sección de este capítulo expusimos que las voluntarias solo podían hacerse visibles a través del párroco y del diácono permanente. Su posicionamiento en la estructura las obligaba a permanecer en ese lugar, pues solo así podían obtener beneficios. En este sentido, a las mujeres parecía no molestarles que los demás se expusieran, pero como ellas no podían hacerlo, se negaban a ser *“usadas”*. Esta cuestión se exacerbaba en el caso de que fueran agentes políticos quienes acudieran a las instalaciones de Cáritas para hacer *“campaña o propaganda política”*, pues cuando situaciones así se presentaban mostraban desilusión y desinterés. Sin embargo, lejos de representar esto, exponía una clara competencia en el campo de la asistencia social.

En una misma línea, como resultado del proceso de investigación pudimos comprobar que al igual que ocurría con las figuras políticas, la Iglesia en general y Cáritas particularmente exponía sus actividades. Así, exhibían públicamente en los medios de comunicación locales y en las redes sociales la atención del comedor de los sábados, la realización de empanadas fritas y tortas fritas, la organización de campañas para la colaboración con los inundados, los agradecimientos a instituciones y/o personas externas a la parroquia cuando se realizaba alguna donación o colaboración, entre otros.

Ciertamente, si bien las mujeres criticaban las acciones de los políticos y expresaban la distancia respecto de ellos y de los fines que con sus actos perseguían, en el trabajo cotidiano pudimos interpretar ambigüedades. Justamente, debajo de sus discursos logramos dar cuenta de las tensiones existentes entre los fines que la Iglesia Católica persigue y los que las mujeres en su asistencia a los más necesitados exteriorizaban. Sin embargo, tal como lo expresamos más arriba, esa ambigüedad es una contradicción superficial, que no puede agotar el análisis simplificando la trama de la experiencia en dos capas, una de las cuales solo puede conocer la investigadora.

En términos generales, en Argentina se ha desarrollado el universo de la asistencia social formado por voluntarias, sacerdotes y beneficiarios, siendo su principal

cuestionamiento a los programas de caridad o asistencia provenientes de partidos políticos, la existencia de objetivos relacionados con el interés político y/o personal. Consecuentemente fue posible dilucidar que desde la Iglesia Católica se concebía la caridad que ellos practicaban como fundada en creencias firmemente sostenidas y difícilmente puestas en duda que remarcaban la existencia de actos gratuitos y desinteresados, los cuales distinguían de actos interesados que demandaban una retribución (como es el caso de las acciones en el ámbito político) (Zapata, 2003). Así, separaban dos universos: uno en el que primaban los intereses individuales y estaba vinculado a términos como el precio, el lucro y la competencia; y el otro en el que se estimulaba la obligación moral y el cultivo de virtudes como la caridad, la solidaridad, la gratuidad y la emotividad. Sin embargo, esta tajante distinción, en el trabajo diario revelaba ambigüedades.

Si bien el voluntariado de Cáritas y las políticas de Estado en materia de asistencia social deben su existencia a la creencia de que los bienes gratuitos y los gestos bondadosos son posibles (Zapata, 2003), existe un cuestionamiento sobre la real existencia de los actos desinteresados por parte de quienes constituyen el mundo de la asistencia social. Fue este aspecto el que llevó a que durante todo el proceso de investigación las acciones de las voluntarias fueran puestas en duda, como ocurre en el caso de los operadores territoriales. Circunstancias específicas visualizadas en el trabajo diario hicieron evidentes algunos aspectos que acercaban sus prácticas al polo del interés, rompiendo y/o contrariando lo que los ideales de la Iglesia Católica transmitían, y poniendo en tensión las ideas católicas de amplia circulación.

Retomando la concepción de clientelismo instrumental que establece la existencia de actos enmarcados bajo una de las transformaciones habituales de “favores por votos”, en diversas ocasiones pudimos percibir cómo las mujeres abrían nuevas fichas e incorporaban beneficiarios tanto en la ropería como en el comedor a cambio de la inclusión de niños en prácticas como catecismo o confirmación, las cuales son específicas de la religión católica. La idea que fue tomando forma en la investigación es que el trabajo del voluntario es un trabajo político en los cuerpos, pero solo puede expresarse muy poco a través de las palabras.

Asimismo, si bien fue planteado que Cáritas propone actuar significativamente, buscando realizar acciones que sean eficaces e intentando incidir en la transformación cultural del contexto en el que actúa sin pretender reemplazar la acción de otras instituciones, se exteriorizaban sentimientos que ponían en duda este ideal en momentos en los que las necesidades que podían ser satisfechas por la institución, eran cubiertas por otras. Ocurrió concretamente con dos personas: Nora e Isabel, quienes por diferentes motivos solicitaron ayuda de las voluntarias para conseguir bienes para el hogar, y cuando estos fueron adquiridos y quisieron ser entregados, ambas informaron que habían estado los del “Tren” de La Cámpora (una agrupación política) y les habían equipado la casa. Las reacciones que tuvieron ante las personas dan cuenta de esto: *“Te pido que hables con el Padre porque estaba preocupado, que sepa que entre todos: Cáritas, Municipio, Iglesia, te ayudamos”*. Esta expresión nos permitió dilucidar cierto interés en que Cáritas y la Iglesia sigan siendo figuras centrales en lo que respecta a la atención, así como también una pretensión de posicionar a la institución por sobre otras, cuestión que se exacerbaba cuando las necesidades eran cubiertas por grupos políticos, dando muestra de claros signos de competencia que son particulares del universo del cual las voluntarias decían no formar parte. Pero lo más importante de lo expresado a Nora e Isabel resulta el desvío, la derivación a quien sí puede hablar sobre lo evidente.

Consecuentemente logramos ver que el desinterés era propio de las situaciones oficiales o públicas, y que cuando nos alejábamos de estas, y más cerca estábamos de la ropería y el comedor, más escuchábamos sobre *intereses*. El análisis del *habitus* de las voluntarias, del conjunto de creencias, presunciones y repertorios de acción que acompañaban los intercambios, nos permitieron romper con las percepciones y apreciaciones que imponen los objetos pre-construidos de clientelismo o caridad (Wilkis, 2010). En este sentido, el clientelismo cobraba visibilidad política y significación cultural en el ámbito de las voluntarias, ámbito en el que el capital se forjaba con valores como el desinterés y la gratuidad. En ese sentido, esta investigación confirma otras aproximaciones sobre el voluntariado. Lo que me parece más importante de nuestra exploración es una conjetura: que el “clientelismo” que en esta tesis es el intercambio de mercancías dominado por el interés de las dos partes implicadas, adquiriría una propiedad específica resultado del lugar de las mujeres en Cáritas: se trata entonces

de una relación “clientelar” en el que una parte está públicamente interesada en las mercancías y la otra solo puede interesarse a través de los hombres o a través del chisme.

La regularidad sociológica que presentaron estos lineamientos, cuando se conectaron con la circulación de la ayuda, nos permitieron dilucidar cualidades comunes de fenómenos que en el lenguaje de la vida cotidiana se presentaban como socialmente opuestos. De tal forma, interpretamos una doble verdad en las prácticas: una verdad subjetiva/desinteresada y una verdad objetiva/interesada. Bajo acciones aparentemente desinteresadas, las mujeres como voluntarias y como políticas, se ubicaban en ese espacio en el que solo obtenían beneficios a costas del párroco, del diácono permanente y de los beneficiarios, para maximizar sus recompensas simbólicas. En otras palabras, las mujeres eran intermediarias entre las figuras masculinas representantes de la jerarquía eclesiástica y entre los que donan, respecto a los que reciben, y es solo gracias a esta posición que obtenían beneficios, concretamente como resultado de la sociabilidad y las redes que encarnan. Las voluntarias no solo demandaban bienes tangibles, sino que estaban orientadas hacia bienes simbólicos. Sus recompensas las encontraban en formas de autoridad que, como fue expuesto, se hicieron evidentes en su relación con las demás voluntarias, los beneficiarios y respecto a los bienes materiales que distribuían. La caridad era la categoría por medio de la cual los agentes legitimaban la manipulación, administración y apropiación privilegiada de determinados bienes. También era importante para ellas el agradecimiento, el cual inscribía un tipo de lazo, una obligación perdurable que no se encontraba en un acto específico.

La perspectiva de los beneficiarios de la asistencia

El análisis hasta aquí realizado solo investigó en profundidad los intereses de las voluntarias, quedando inmediatamente reducido el beneficio de los pobres a la simple obtención de bienes materiales para la satisfacción de sus necesidades. En ese marco, el circuito de ayuda formado por las voluntarias de Cáritas de la localidad de Chillar aparece como una dimensión que priva la mentalidad o capacidad de actuar

racionalmente por parte de los grupos marginados o empobrecidos. Así, por medio de las prácticas de reciprocidad, el don constituye el modo en que instituciones como el Estado y la Iglesia Católica conciben y ordenan a los sectores más necesitados bajo el campo de la gratuidad.

Al igual que las mujeres afirmaban haber sido “*usadas*” por los agentes políticos, creían que los beneficiarios también lo eran. Retomando los casos de Nora e Isabel, aunque entre las mujeres surgieron comentarios que giraban en torno a lo positivo de recibir esta ayuda, repitiendo una y otra vez lo que el Padre Carlos les había dicho: “*Que agarren todo lo que les den, y después en el cuarto oscuro hagan lo que quieran*”, también hubo momentos en los que destacaban que estas acciones eran realizadas por era un año electoral y porque buscaban obtener un beneficio político:

“No me parece mal, al contrario, porque conforme los buscan a ellos para alentarlos para lo que fuera, o con un voto o con las protestas, está buenísimo que a la gente la ayuden”.

Ciertamente, tanto esta interpretación como la que realizamos en el apartado anterior, estaría basada en la perspectiva del clientelismo instrumental, tal como la caracterizamos anteriormente. Empero, si para profundizar esta cuestión retomamos otras investigaciones desarrolladas respecto a la relación patrón/cliente, podemos dejar a un lado esta perspectiva estrecha o mecanicista, e incorporar las visiones y representaciones que los beneficiarios tienen de la relación. Esto abre la posibilidad de pensar no en términos de una manipulación por parte de las voluntarias y/o los agentes políticos respecto de ellos, sino de una relación de reciprocidad, una relación en la cual ambas partes obtienen beneficios.

Son diversos los autores han intentado interpretar desde la misma lógica que ilustran la perspectiva de los operadores territoriales, la dimensión cultural que domina el intercambio entre los sectores populares. Entre ellos Javier Auyero (1997; 2012a y 2012b), quien afirma que la supervivencia de los marginados depende de su capacidad para crear un sistema de intercambios completamente diferente a las reglas de mercado: un sistema basado en los recursos de parentesco y amistad. Ciertamente, numerosas expresiones por parte de los beneficiarios durante el proceso de investigación hicieron

evidentes estos aspectos, viendo los motivos por los cuales aceptaban formar parte del circuito de ayuda proveniente de Cáritas, pero también del que surgía en torno a los agentes estatales, dilucidando de esta forma otro punto de vinculación entre polos aparentemente opuestos.

Las mismas situaciones que anteriormente fueron interpretadas en términos de un juego de manipulación en el que los pobres eran considerados como actores pasivos e irracionales que se sometían a la acción de los operadores territoriales que buscaban obtener de ellos beneficios de diversa índole, pueden ser analizados desde otro enfoque, el de los sectores populares, dando cuenta de la existencia de prácticas alternativas.

En los registros de campo aparecen notas que nos permitieron afirmar que la mayoría de los beneficiarios de Cáritas, también lo eran de planes, programas y cualquier otro tipo de asistencia que otorgaba el gobierno, los cuales “*bajaban*” al pueblo por medio de la Delegación Municipal. Así, dentro de los casos que ya mencionamos se dieron los de Nora e Isabel, que asistían a la ropería y mandaban a sus hijos al comedor, pero también habían equipado su casa gracias al “Tren” de La Cándora. También podemos hacer referencia a la situación de Celeste, una mujer de aproximadamente treinta años que, además de recibir la asistencia de la institución, había pedido ayuda en la Delegación Municipal para conseguir una casa para vivir con sus hijos y dejar de estar “*amontonada*” en la de su madre, donde ya vivían también sus hermanos con sus respectivas familias; que en diversas ocasiones concurría a eventos organizados por diferentes agentes políticos cuya ideología no era compartida: a las “*pintadas*” realizadas por militantes de La Cándora en donde se acondicionaba el frente de diversas entidades locales, y al recital de Abel Pintos organizado por uno de los candidatos a intendente del Partido de Azul (de ideología opositora al gobierno); por último, afirmaba haber participado de viajes a encuentros con evangelistas. Además, se dieron situaciones en las que personas que habían asistido a la ropería a buscar delantales para sus hijos en épocas cercanas al inicio del ciclo lectivo, también estuvieron en la entrega organizada por militantes de La Cándora en la cancha municipal.

Los comentarios que surgían entre las voluntarias cuando los beneficiarios se retiraban del lugar, referían a cómo estas personas se “*aprovechaban*” de la ayuda de todos:

“Los políticos juntan gente a lo pavote. Trajeron un colectivo de dos pisos, todo para juntar gente y hacer campaña. La gente se prende encima, nada consiguen por mérito propio, ni la casa. No les importa con quien ir, hacen todo con tal de no estar en la casa discutiendo con la familia ni salir a trabajar”.

Además, agregaban:

“Están en todos lados. Si entregan delantales en la cancha, ellos van; si en la escuela dan zapatillas, ellos van; si Cáritas reparte algo, ellos también van. Aprovechan cualquier situación para salir y pasear un rato. Esta gente está acostumbrada a vivir de arriba, hasta una casa quieren conseguir sin trabajar. Aprovechan cualquier situación para sacar provecho. Viven así, una semana van con un político a ver a Abel Pintos, otras participan de las pintadas de la escuela con los chicos de La Cándora. No lo hacen por tener una ideología política, sino por lo que puedan conseguir de ellos”.

Si bien estas conjeturas pueden ser válidas desde la lógica del clientelismo instrumental, bajo la perspectiva del clientelismo sociocultural la explicación se modifica rotundamente. Al considerar la opinión de beneficiarios, aparecían justificaciones como:

“A mí me hace bien salir de mi casa, ir a pasear un poco, no me importa la religión, ni el político que sea, yo tengo que aprovechar a salir, sino en mi casa me vuelvo loca”.

Esto nos permitió dar cuenta de que si bien existe la posibilidad de que el vínculo sea interpretado en términos de “ayuda por apoyo”, Javier Auyero (1997, 2012a y 2012b) con su propuesta permitió profundizar en nuevas formas de interpretación, pues partiendo de considerar las relaciones en términos de reciprocidad, abrió la posibilidad de tener en cuenta lo que ambas partes de la relación sostenían, viendo en última instancia que los pobres lejos de ser actores pasivos e irracionales, utilizaban la ayuda recibida por ambos polos de la asistencia social como una estrategia de supervivencia y no como defensores de una creencia o una ideología política.

Como expresamos más arriba, la mayoría de las personas que eran asistidas por Cáritas, también obtenían beneficios de la institución estatal. Según la interpretación de las mujeres, lo hacían porque “*estaban acostumbradas a eso*”. En este marco, la concepción que entre las voluntarias se exteriorizaba está vinculada a las cualidades propias de la “*cultura de la pobreza*” tal y como Oscar Lewis la definió. Justamente, es importante remarcar que, si bien es un término que ha estado sujeto a diversos cuestionamientos y que en el campo académico su influencia ya no es fuerte, es un modo arraigado en la opinión de las voluntarias, como si esa fórmula, la de la costumbre, permitiera trazar una línea de clasificación que de otro modo no podría distinguirlas de sus “clientes”.

Esta fórmula de sentido común era algo que irritaba mucho a las voluntarias y que llevó a construir entre ellas una ideología sobre la pobreza cuyas connotaciones eran mayormente negativas. Una de las temáticas que aparecía constantemente en sus conversaciones era la falta de educación en los niños y el miedo que les generaba trabajar con ellos:

“Son chicos sin cultura, sin educación. Les da lo mismo tirarse con una jarra de jugo o con un plato. Hoy en día como esta todo y con la gente que tenemos adentro, tuvimos que pedir un seguro, porque si te pasa algo no van a ver que uno les da de comer y atiende a los chicos, sino lo malo”.

Otro aspecto estaba vinculado a la molestia que sentían respecto a las actitudes de los receptores, pues lejos de priorizar las necesidades, actuaban como personas “*delicadas*”. En relación a esto, las mujeres intentaban justificar sus opiniones realizando impugnaciones sobre el uso ilegítimo del dinero:

“Las chicas no quieren pantalones tiro alto, son delicadas. Vienen acá con celulares nuevos y con atados de cigarrillos, pero seguramente para comprarse la ropa que ellas quieren no tienen plata”.

Empero, aunque las expresiones anteriores parecen generalizar sus opiniones respecto de los beneficiarios, en muchas otras ocasiones las actitudes para con los más necesitados era distinta. El hecho de que entre los pueblerinos se conocieran influía en

los momentos en los que por tener conocimiento de que eran personas que estaban atravesando problemas familiares y/o económicos principalmente, el trato fuera distinto. En este marco, podemos corroborar nuestra hipótesis respecto al tipo de voluntariado, pues en el trabajo de campo se hicieron evidentes situaciones que permitieron elucidar que el que era característico de la localidad, difería de otros por la intensidad de los vínculos personales y el conocimiento denso y extendido de los participantes. Las proximidades como “conocidos”, parientes, o parientes de parientes, condicionaba la forma en que las mujeres concebían cada uno de los casos. Así, creemos relevante mencionar algunos de los que acontecieron durante mi paso por la institución, y que eran los más importantes desde la perspectiva de las voluntarias. Uno de ellos fue el caso de los hermanos de Alanis, cinco jóvenes cuyas edades estaban entre los ocho y veintidós años. Eran habitantes de la localidad hacía no mucho tiempo, y se encontraban viviendo solos porque ambos padres habían decidido rehacer su vida por separado, dejando como responsable a una de las hermanas más grandes. Sólo ella tenía trabajo y se encargaba de la crianza de los chicos. Por medio de la mamá de Maitén (una de las jóvenes del Grupo Misionero) una de las chicas llegó a Cáritas a pedir ayuda, y como las voluntarias sabían de su situación, la hicieron pasar a la parte de atrás (donde dejaban sus cosas y tomaban mate) y una de las mujeres, además de tomarle los datos y abrir una ficha para que comenzaran a asistir al comedor y retirar la leche, le comentó sobre los servicios que brindaba la Unidad Sanitaria para que hiciera llevara a hacerle controles de salud a sus hermanos. Además, le comentó de personas que necesitaban gente para trabajar y aconsejó que se comunicara con ellas si así lo deseaba.

Otro caso fue el de Onore, un señor de aproximadamente cincuenta años que estaba a cargo de su hijo de siete, porque su mujer los había dejado. Su preocupación mayor era cómo iba a hacer para que su hijo pudiera asistir al colegio, pues por problemas de salud él no podía trabajar y la pensión que recibía no le alcanzaba para cubrir todos los gastos. Ante esta situación, las mujeres además de aconsejarle que recurriera a la Delegación Municipal para hacer los trámites y poder cobrar la Asignación Universal por hijo que hasta ese momento la cobraba su mujer, se comprometieron a colaborar con alimentos y lo que el niño necesitara para el colegio. Cuando Onore se retiró de la institución, acordaron entre ellas comprar los útiles y conseguirle una mochila y un delantal.

En ambos casos, y como fue expuesto al final del segundo capítulo, las acciones de las mujeres exponen que, aunque en los discursos la piedad católica y el clientelismo político se definan como antagónicos, en la práctica ambas líneas de acción contribuían a definir una marcación, la de “asistidos”.

Aunque para ellas era muy importante poder charlar con las personas y colaborar con la solución de sus problemas, planteaban la necesidad de un agente especializado que se dedique a resolver las dificultades por completo. A diferencia de lo que ocurría con las voluntarias en la investigación de Laura Zapata (2005), en donde la relación con las asistentes sociales no era buena, ellas demandaban la presencia de una. En este marco, si bien reconocían que podían realizar un seguimiento en cada uno de los casos, no estaban en condiciones de resolver el problema por completo:

“Nosotros necesitamos una asistente social. Uno no sabe hasta dónde puede meterse en la vida de ellos. A veces son problemas muy graves, y dándose cuenta a tiempo frena y no pregunta más, pero qué pasa si te cuentan mucho, qué haces con ese problema, cómo buscas una solución. Una asistente social si lo tendría”.

Consideramos que este tipo de prácticas, signadas por la urgencia, nos permitieron entrever un comportamiento político más reconocible, similar a los que son temas de investigación de autores como Javier Auyero. Se trata de eventos que pueden modificar la norma, pueden alterar el curso de las cosas, tal como lo sugiere Sahlins (1997), y que se activan cuando se pone en juego esa “compasión” por el sufrimiento del otro. Son situaciones que representan diferencias entre la estructura general y la práctica, entre el sistema y el acontecimiento, entre el estado y el proceso, entre la norma y la conducta. Uno –el sistema o la estructura- aparece como ideal, ideológico o simplemente simbólica; mientras que el otro representa la vida y como ella se vive real, empírica y prácticamente. Como analiza Marshall Sahlins, existe una valorización simbólica de la realidad mundana y que admite la probabilidad de que las categorías teóricas se revaloricen funcionalmente en las prácticas cotidianas.

Conclusión

En el presente escrito intentamos contribuir al debate que tiene como eje central el análisis de los principios que organizan las prácticas y representaciones que tienen distintos agentes relacionados con la asistencia social, tomando concretamente a los integrantes de una de las organizaciones no gubernamentales más importantes de Argentina.

Nuestra intervención y contribución se hizo mediante la realización del trabajo de campo en una pequeña localidad, específicamente con el grupo de voluntarias de Cáritas. La combinación de las técnicas de observación participante y entrevistas semiestructuradas, fundamentales del enfoque etnográfico, nos otorgó la posibilidad de acceder a dos dominios diferenciales pero vinculados: por un lado el de las prácticas y las acciones, y por otro lado el de las nociones y representaciones. Esto, sumado al análisis de la documentación oficial existente en la parroquia local y en Cáritas de la provincia de Buenos Aires, de los libros y anotadores que llevaban las voluntarias, y de los reglamentos que regulan el diaconado, nos proporcionó la información necesaria para concretar la descripción y la interpretación de las formas en que los diversos agentes implicados concebían la caridad y la ayuda social. Para alcanzar eficazmente tal propósito, también retomamos y trabajamos algunas discusiones que han problematizado aspectos como la circulación de bienes, las redes de intercambio y el tándem interés/desinterés, los cuales han sido refigurados para repensar la conexión entre la legitimidad política, el intercambio de bienes simbólicos, y las identificaciones políticas con la sociedad civil.

La cuestión primordial que tomó forma en el curso de la investigación fue que el trabajo del voluntario es principalmente un trabajo político en los cuerpos, que puede expresarse poco a través de las palabras. Directamente vinculado con esta conjetura, nuestro aporte empírico concreto fue la realización de un análisis en términos institucionales. Como resultado de la profundización en la historia de la institución local, vimos cómo los sitios en los que la sede se instaló fueron mutando a lo largo de los años hasta llegar al lugar en el que se encontraba ubicada en el momento de concreción de la

investigación. Esto nos permitió dar cuenta de que siempre fueron ambientes alejados de los que eran considerados como centrales en la infraestructura edilicia de la Iglesia Católica local. Justamente en sus comienzos no contaban con un sector autónomo que recibiera el nombre “Cáritas”, pues la atención a los beneficiarios se realizaba en un espacio en el que también funcionaba la Biblioteca Popular. Como relató una de nuestras entrevistadas, luego de treinta años se colocó en el garaje del párroco para más tarde ser trasladada definitivamente al Hogar Cristo Rey, en el momento en el que las Hermanas de la Congregación Religiosa lo dejaron.

En una misma línea, considerando la necesidad que sostiene la Iglesia Católica de apuntar a remediar las situaciones de pobreza en sus causas, ahondamos en el conjunto de actividades que Cáritas realizaba individual y colectivamente, indicando las tareas características, tanto las fijas como las que ejecutaban en ciertas ocasiones. También expusimos la articulación que presentaban con otras instituciones públicas y/o privadas, comprendiendo las formas en las que concretaban sus acciones de ayuda a los más necesitados. En este sentido, pudimos dar cuenta de que a diferencia de lo que ocurrió en los estudios de Laura Zapata (2005) y Ariel Wilkis (2008), los recursos con los que disponían para cubrir las necesidades de los sectores más vulnerables eran adquiridos independientemente de la institución estatal. De todas maneras, existía un vínculo estable que se precisaba en el cobro del Plan Trabajar por parte de una de las voluntarias; y al mismo tiempo, era personal de la Delegación Municipal el que se encargaba del traslado de la leche que repartían las mujeres todas las semanas. Es en este sentido que puede entenderse la sentencia que circulaba entre las voluntarias: *“Cáritas se maneja por sus colores”*: la paleta de colores no sirve para trazar una línea diferenciadora entre distintas organizaciones y, a la vez, entre el polo de interés y el de desinterés, sino que permite dibujar la figura de “asistidos”, central para designar un objeto de piedad.

En términos generales, estas cuestiones plasmadas en lo que corresponde al tercer capítulo de la tesis nos permitieron sintetizar la reconstrucción de la organización de Cáritas en sus diferentes niveles, y profundizar en la relación que mantenía con la propia Iglesia Católica y con otras instituciones.

Seguidamente, como resultado de la descripción de espacios como el comedor y la ropería, y de las acciones asistenciales que ejecutaban, logramos visualizar la forma de organización real, dando cuenta de lo que hacían, de lo que decían que hacían y de lo que se suponía que debían hacer. Como expresamos, la única jerarquía abiertamente aceptada era la del párroco y la del diácono, personas que por su condición de género se constituían en administradores de los bienes sagrados. Este orden era extensible a Cáritas dado que el diácono permanente había sido nombrado como director de la institución.

La forma que adquiriría este esquema de autoridad nos abrió la posibilidad de instalar una perspectiva de género que autores centrales para la presente tesis no habían profundizado. Por tal motivo, en términos metodológicos, nuestro estudio pudo ser considerado como exploratorio, dado que buscó recoger información sobre un tema respecto al cual hay escasa conexión, como es el lugar que las mujeres, centralmente las voluntarias, ocupan en la Iglesia Católica. Por esto es válido afirmar que no existe la posibilidad de extrapolar los resultados, pero sí de formular nuevas hipótesis sobre problemáticas fuertes en el campo de las ciencias sociales, a partir de exploraciones en terrenos poco estudiados.

El análisis de las relaciones interpersonales generadas al interior de la institución, y de la esfera de acción sobre la que los agentes concretaban sus actividades, reveló una estructura de organización patriarcal, pues exteriorizó una relación de dominación y un conjunto de mecanismos que producían el sometimiento de las mujeres respecto de los hombres. En este marco, la imagen masculina se presentaba como la dominante y desempeñaba sus tareas en el ámbito público y visible, mientras que la femenina ocupaba la posición de subordinación y ubicación en el espacio privado, oculto. Indiscutiblemente, pudimos elucidar el lugar que ocupaban las voluntarias en la Iglesia Católica y de cómo, aunque en términos teóricos se ha avanzado en materia de igualdad entre géneros, incluso desde la religión católica, la posición de las mujeres en la práctica se encontraba claramente delimitada a un sector y a actividades específicas. La Iglesia Católica es considerada una de las instituciones por excelencia bajo la cual esta forma de organización puede concretarse y reproducirse, pues la justifica y refuerza mediante

ideas, símbolos y metáforas que permiten que la mayoría de las mujeres interiorice una percepción de secundariedad.

Para comprender este ordenamiento fue vital que como investigadores nos sumergiéramos en la lógica propia del ambiente, captando especificidades de la realidad que se exteriorizaban en pequeñas y sutiles presentaciones tales como la vestimenta y la disposición de los cuerpos espacialmente, aspectos muchas veces poco perceptibles al ojo extraño. En esos detalles la dominación se hacía visible, y a través de ellos se manifestaban las creencias, presunciones, repertorios de acción y hábitos que permitían justificar y dar sentido a sus prácticas.

No obstante, la particularidad que adquirió la organización de la parroquia local a lo largo del tiempo nos dio la posibilidad de elucidar que el director de Cáritas era reconocido como *“la persona de los papeles y las reuniones”*, y que sus funciones dentro de la institución las desempeñaba una de las voluntarias. Pero ese fraseo de sentido común pudimos interpretarlo como una definición más bien precisa de la asignación de roles y funciones en el sistema de géneros. Así, las mujeres eran pensadas como agentes que sirven y que dedican su esfuerzo a hacerlo sin interés, como “clientas” al servicio del “patrón” parroquial en una cadena que se prolonga con sentidos clientelares hacia los beneficiarios a los que Cáritas asiste. En este marco, sostenemos que existían aspectos que nos permitieron poner en vinculación las actividades propias de un mediador político con las que realizaban las voluntarias, y que se activaban en las prácticas y en los discursos expuestos en el trabajo diario, dado que era en esos momentos en los que se daba una redefinición de los sentidos del intercambio.

En este sentido, el presente estudio también puede ser clasificado como explicativo a través de la comprensión (Geertz, 1990) pues pretendió ir más allá de la descripción de los fenómenos de clientelismo y caridad, para establecer cómo estos en las tareas cotidianas de las voluntarias del pueblo se encontraban íntimamente relacionados, dando cuenta de que los dos polos de circulación de ayuda (Wilkis, 2008) que en el lenguaje de la vida cotidiana se presentan como socialmente opuestos, poseían propiedades comunes. Así, si bien las mujeres criticaban las acciones de los políticos y expresaban diferencias y distancia respecto de ellos y de los fines que con sus actos perseguían, en el

trabajo diario pudimos interpretar ambigüedades. De todas formas, como expresamos más arriba, esa ambigüedad es una contradicción superficial que no puede agotar el análisis simplificando la trama de la experiencia en dos capas, una de las cuales solo puede conocer la investigadora.

Además de la forma de ordenamiento patriarcal, existía una jerarquía intragénero tal como Laura Zapata (2005) y Ariel Wilkis (2008) la plantearon en sus respectivos estudios. Si bien las mujeres hablaban en términos de ausencia de jerarquías y distinciones entre sus miembros, pudimos percibir una organización diferenciada, claramente extrapolable a una organización política, en donde existía una ordenación jerárquica de status y capacidad de mando, una forma pautada de definición y apropiación de determinados bienes (Zapata, 2005). Es por esto que afirmamos que pese a que la Iglesia Católica sigue determinados fines con la asistencia social, las voluntarias que encarnaban la red de atención poseían percepciones de sentido común que, en el contexto de intercambio, ponían en tensión las ideas católicas de amplia circulación, viendo que las relaciones que entablaban con los beneficiarios y las actitudes respecto a los bienes donados adquirían rasgos propios de una relación “clientelar”.

Consecuentemente logramos ver que el desinterés era propio de las situaciones oficiales y/o públicas, y que cuando nos alejábamos de estas, y más cerca estábamos de la ropería y del comedor, más escuchábamos sobre intereses. El análisis del habitus de las voluntarias nos permitió romper con las percepciones y apreciaciones que imponían los objetos pre-construidos de clientelismo y caridad (Wilgis, 2010), dado que el clientelismo cobraba visibilidad política y significación cultural en el ámbito de las voluntarias, ámbito en el que el capital se forjaba con valores como el desinterés y la gratuidad. Esto nos permitió dar cuenta de la doble verdad de las prácticas caritativas: una verdad subjetiva/desinteresada y una verdad objetiva/interesada. Bajo las acciones aparentemente desinteresadas las mujeres, como voluntarias y políticas se ubicaban en ese espacio para maximizar sus recompensas simbólicas y materiales. Es decir, las voluntarias en tanto intermediarias entre las figuras masculinas representantes de la jerarquía eclesiástica y entre los que donaban, respecto a los que recibían, obtenían

beneficios, concretamente como resultado de la sociabilidad y de las redes que encarnaban.

En otras palabras, aunque eran voluntarias que desempeñaban sus actividades en el ámbito de lo oculto y de lo prácticamente invisible, y que podían mostrarse por medio del párroco y del diácono permanente, obtenían de esa posición pequeños goces. Utilicé la palabra “aunque” pero tal vez el pequeño privilegio que expresa un malestar y restituye la institución, sea parte de un sistema de intercambios total en el que *síntoma* y *poder* tengan los mismos significantes. Así, como resultado del posicionamiento en una estructura en la que la figura masculina prima sobre la femenina, se ven obligadas a ocupar esa posición de invisibles para obtener beneficios. Por este motivo afirmamos que era evidente la importancia que tenía para ellas la reputación de las figuras masculinas, y la necesidad que manifestaron de defenderla, así como también el esfuerzo que hacían por mostrar acciones de sí mismas para ocultar otras que eran, desde su perspectiva, “*incorrectas*”.

Sumado a esto reconocimos el poder que ejercían sobre los bienes donados. La caridad era la categoría por medio de la cual los diversos agentes legitimaban la manipulación, administración y apropiación privilegiada de bienes. Ciertamente las cosas gratuitas no deberían producir beneficios en ninguno de los intermediarios que tienen acceso a ellos, pues solo pueden beneficiar a sus beneficiarios ideales, los “pobres”. Pero es un beneficio difícil de controlar, dado que la producción de ese diferencial de valor no depende de las propiedades de las cosas, sino de las percepciones y relaciones sociales que hacen posible esos bienes. Entre ellas no se exteriorizaba un deseo de recibir algo a cambio de sus acciones caritativas y esto era así porque su posición en el espacio así lo demandaba. Sin embargo, existieron situaciones que denotaban tensiones. La lógica de los intercambios bajo la estructura de Cáritas era concebida como desinteresada y consagraba a las mujeres como grandes personas, generosas y solidarias. No obstante, las representaciones ordenadas bajo clave pietista creemos que estaban atravesadas por concepciones del otro que ponen en fricción las fórmulas de reciprocidad y los sentidos cristianos de acción asistencialista.

Para afirmar esto fue preciso observar cuáles eran las recompensas propias del desinterés del voluntariado, recompensas que no buscaban por sí solas sino, por formar parte del juego de solidaridad, juego en el cual las voluntarias se comprometían de manera más o menos permanente a compartir sus recursos materiales, sus conocimientos o su actividad, con fines diferentes a los de repartir beneficios materiales (Navarro, 2010: 9). De todas formas, el conjunto de estos beneficios no alteraba los sentidos de las relaciones de la economía de los intercambios de bienes, pero nos permitió pensar en formas astilladas de resistencia al control.

Las voluntarias no demandaban bienes tangibles, sino que estaban orientadas hacia bienes simbólicos. Su recompensa no era consciente, pues la encontraban en formas de autoridad que se inscribían en sus personas por medio de ayudas desinteresadas, caritativas, y que se hicieron evidentes en la relación que mantenían entre ellas, con los beneficiarios y respecto a los bienes materiales que distribuían. El agradecimiento, desde esta perspectiva, cumplía una función muy importante, pues inscribía un tipo de lazo, una obligación perdurable que no se encontraba en un acto específico.

Fue el paradigma del don el que nos concedió la posibilidad de comprender el interés del voluntariado en el intercambio de dones como una forma de crear y fortalecer los vínculos o maneras de asociatividad, por medio del ejercicio de poder simbólico de eufemizar las prácticas como desinteresadas o solidarias, practicando así una acción política reproductiva o emancipatoria (Wilkis, 2010). En este sentido, la reputación cumple funciones análogas a los bienes simbólicos de ambos circuitos de circulación de ayuda: el mérito y el orgullo en la red política, y la vocación y el sacrificio en el grupo de Cáritas, siendo la recompensa a través del reconocimiento la forma en que la ayuda censura el rendimiento económico, que bloquea el lenguaje del cálculo y el interés, y mantiene la creencia en el desinterés de las prácticas.

Las voluntarias actúan creando lazos morales de dependencia entre las personas que dan, las que reciben y las que devuelven, en nuestro caso concretamente con los beneficiarios. La principal consecuencia de esto era la posibilidad que le daba a las voluntarias de opinar sobre la situación de cada uno de los atendidos. Como fue expuesto en la hipótesis de trabajo, el voluntariado que era característico de la localidad

difería de otros por la intensidad de los vínculos personales, y por el conocimiento denso y extendido de los participantes. Consecuentemente, creemos que ese lazo y cercanía les permitía a ellas tener diversas reacciones ante los asistentes a la ropería y el comedor, pero además generar concepciones sobre la pobreza que variaban de acuerdo a la situación particular de las personas, aunque en términos generales eran connotaciones negativas.

En síntesis, nuestro aporte fundamental estuvo vinculado a destacar el aspecto humano de la realidad social, devolviéndole a los hechos el contexto en el que se producen, su sentido dentro de la interacción social y su dinámica dentro de la realidad social. Teniendo presentes los conceptos teóricos utilizados, percibimos la forma en la que se especificaban y resignificaban en el trabajo diario, dando cuenta de cómo era la distribución de los cuerpos espacialmente, cómo se relacionaban al interior de la institución entre los diversos agentes, cómo se vinculaban con los asistentes al comedor y la ropería, y con los donantes, y cuáles eran sus actitudes respecto a los bienes donados.

Resultado del trabajo de campo, esta investigación confirma otras aproximaciones sobre el voluntariado. Lo que nos parece importante de nuestra exploración es una conjetura: que el *clientelismo* que en esta tesis es el intercambio de mercancías dominado por el interés de las dos partes implicadas, adquiriría una propiedad específica como consecuencia del lugar de las mujeres en Cáritas: se trata entonces de una relación *clientelar* en la que una parte está públicamente interesada en las mercancías y la otra solo puede interesarse a través de los hombres o a través del chisme.

Bibliografía

- Alonso (2007) “Acerca del clientelismo y la política social: reflexiones en torno al caso argentino”. En *Revista del CLAD. Reforma y Democracia*. Número 37. Febrero 2007. Caracas.
- Arango, L (2005) ¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a la categoría de género. En *Revista Sociedad y Economía*. Número 8. Abril 2005. Pp. 159-186.
- Auyero, Javier (1997), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Editorial Losada. Buenos Aires. Escobar, Cristina; Gay, Roberto; Ayse Günes-Ayata; Roniger, Luis (compiladoras).
- Auyero, Javier (2012a), “Los sinuosos caminos de la etnografía política”, En *Revista Pleyáde*. Edición N° 10. Julio-Diciembre 2012.
- Auyero, Javier (2012b); “La política de los pobres: Las practicas clientelistas del peronismo”. Editorial Manantial. Buenos Aires.
- Ayesta (2006) “El diaconado: evolución y perspectivas. Una relectura desde el derecho canónica del documento de la comisión teológica internacional”. En *IUS Canonicum*. Número 92. Madrid. Pp. 661-674.
- Baeza Rodríguez, M (2002a) Capítulo I, puntos 2 y 3: “La organización de los diversos tipos de trabajo grupal”. En *De la Metodología Cualitativa en investigación científico-social. Diseño y uso de los instrumentos en la producción de sentido*. Universidad de Concepción. Chile. Pp. 20-61.
- Baeza Rodríguez, M A (2002) “Construir los instrumentos cualitativos de investigación”. En *De la Metodología Cualitativa en investigación científico-social. Diseño y uso de los instrumentos en la producción de sentido*. Universidad de Concepción. Chile. P.p. 1-19.
- Barbieri, E y De Castro, R (2000) “Algunas posturas y polémicas alrededor de los conceptos de pobreza y cultura de la pobreza”. Laborde Editor. Buenos Aires.
- Boivin, Mauricio F. (2002), *Clientelismo y Padronazgo. Desarrollo histórico de ambos conceptos en la teoría antropológica y su discusión actual*. Ficha de Cátedra. Antropología Sistemática I. Segundo Cuatrimestre 2002.

- Bombarolo, F y Fernández, J (2002) *Historia, sentidos e impacto del voluntariado en Argentina*. Organización Poleas. Buenos Aires.
- Borghini, N; Bressano, C; Logiudice, A (2012) “La actualidad de la política social ¿Retorno del estado que no fue o nueva matriz de la asistencia?”. En *La revista del CCC (en línea)*. N°16. Septiembre/Diciembre 2012. ISSN: 1851-3263.
- Bourdieu, P (1980) “Los modos de dominación”. En *El sentido práctico*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.
- Bourdieu, P (1988) “Espacio social y Espacio simbólico”. En *Razones prácticas*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- Bourdieu, P (2000) “Una imagen aumentada”. En *La dominación masculina*. Editorial anagrama. Barcelona.
- Bourdieu, P (2007) “Estructuras, habitus y prácticas”. En *El sentido práctico*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.
- Bourdieu, P (2007a) “Los modos de dominación”. En *El sentido práctico*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.
- Cañizares, A “Movimientos de mujeres en América Latina”. En *Pensar en género: Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Cáritas Argentina (2002) *Una espiritualidad para la acción solidaria: Fundamentos para una nueva imaginación de la caridad*. Editorial San Pablo. Buenos Aires.
- Combes, H (2011) “¿Dónde estamos con el estudio del clientelismo?”. En *Desacatos*. Número 36. Online. ISSN 1607-050X.
- Concilio Vaticano II (1997). *Documentos Completos*. Octava Edición. San Pablo.
- De Sena, A; Del Campo, N; Dettano, A; García Acevedo, M; Saenz Valenzuela, M (2012). “La entrevista como modo de indagación social. Una experiencia compartida”. En, *En clave metodológica. Reflexiones y prácticas de la investigación social*. Gómez Rojas, Gabriela y De Sena Angélica (compiladoras). Ediciones Cooperativas. Buenos Aires. En prensa.
- Estrada Mesa, A (2004) “Dispositivo y ejecuciones de género en escenarios escolares”. En *Pensar en género: Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia. Universidad Javeriana. Bogotá.

- Foucault, M (1998) “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”. En *Microfísica del poder*. La piqueta. Buenos Aires.
- Foucault, M (2000) “Los cuerpos dóciles”. En *Vigilar y Castigar*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.
- García Roca, J (1999) “La larga marchad el voluntariado”. En *Intervención psicosocial*. Volumen 8. Número 1. Dossier. Pp.15-30.
- Geertz, C (1988) “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *Las interpretaciones de las culturas*. España, Gedisa.
- Giroux, S, Tremblay, G (2004) “La entrevista. Aguce el oído!”. En *Metodología de las Ciencias Humanas*, Capítulo VI, pp. 161- 178. Fondo de Cultura Económica, México.
- Giroux, S, Tremblay, G (2004) “La observación. Más allá de las apariencias”. En *Metodología de las Ciencias Humanas*, Capítulo VII, pp. 179- 194. Fondo de Cultura Económica, México.
- Goffman, E (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Editorial Amorrortu. Buenos Aires.
- González, A (2014) “Desarrollo del diaconado permanente en Argentina”. En *Vida Pastoral*. Número 325. Enero/Febrero 2014.
- Guber, R (2004), “El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento”. En *El salvaje metropolitano*. Paidós. Buenos Aires.
- Guber, R (2011), *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Primera Edición. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.
- Guillaumin, C; Tabet, P; Mathieu, N (2005) “El patriarcado al desnudo: Tres feministas materialistas”. Ochy Curiel y Jules Falquet (compiladoras). Brecha Lésbica. Buenos Aires.
- Hammersley, M y Atkinson, P (1994) “Registrar y organizar la información”. En *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós Básica. Barcelona.
- Hammersley, M y Atkinson, P (1994a) “Relaciones de campo”. En *Etnografía. Métodos de investigación*”. Paidós. Buenos Aires. Pp. 93-20.
- Kasper, W (2002) “El diácono desde el punto de vista eclesiológico confrontado con los desafíos presenten en la iglesia y la sociedad”. Extraído de *Centro Internacional del Diaconado*. Alemania.

- Lerner, G (1990) “La creación del patriarcado”. Editorial Crítica. Barcelona.
- Massetti, A (2011) “Las tres transformaciones de la política pública asistencial y su relación con las organizaciones sociopolíticas (2003-2009)”. En *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de Sociología*. Volumen 1, N°1. Enero/Junio de 2011. ISSN: 1853-6484. Pp. 9-36.
- Mejía Navarrete, J (2002). *Problemas Metodológicos de las Ciencias Sociales en el Perú*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Mayor de San Marcos, Lima. Pp. 137-195.
- Millán de Benavides, C; Estrada Mesa, A (2004) *Pensar en género: Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Monreal, P (1996) “Antropología de la pobreza urbana”. Los libros de La Catarata. Madrid.
- Moreno, H (2006) “Bourdieu, Foucault y el poder”. En *Revista Ibero Fórum*. Número 2. Otoño 2006. México.
- Morresi, S y Vommaro, G (2011) “Los expertos como dominio de estudio sociopolítico”. En *Saber lo que se hace: expertos y política en Argentina*. Editorial Prometeo. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Navarro, A (2010) “Don, a(d)sociación y política. Pensamiento de Alain Caille”. En *Pensamiento de libertad*. En prensa.
- Noel, Gabriel D (2006), “La mano invisible: Clientelismo y prácticas políticas en sectores populares en la era de las ONG”, En “*Entre santos, cumbias y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente*”. Buenos Aires.
- Ortíz Davison, J; Ortíz Mendoza, E; Cárdenas Almagro, A (2004) “Revisión del debate sobre la pobreza, orientado al diseño de políticas públicas”. Volumen 19. Tercer cuatrimestre. Análisis Económico.
- Paiva, V (2006) “¿Qué es el Tercer Sector?”. En *Revista científica de UCES*. Volumen 8. Número 1. Editorial Playedes. Pp. 99-116.
- Passanante, M (1987) “A propósito del Tercer Sector”. En *Boletín de lecturas sociales y económicas*. Número 20. Año 4. UCA. FCSE.

- Perelmiter, L (2011) “Saber asistir: técnica, política y sentimientos en la asistencia estatal. Argentina (2003-2008)”. En *Saber lo que se hace: Expertos y política en Argentina*. Sergio Morresi y Gabriela Vommaro (compiladores). Editorial Prometeo. Universidad de General Sarmiento.
- Perelmiter, L (2012) “Burocracia, pobreza y territorio. La política espacial de la asistencia en la Argentina reciente”. *VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de General Sarmiento*. Los Polvorines, Buenos Aires.
- Puex, N (2006), “Política y prácticas clientelísticas en las villas del conurbano bonaerense”, En “*Entre santos, cumbias y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente*”. Buenos Aires.
- Putnay, R (2004) “Feminismo radical: posiciones libertarias y culturales”. En *Pensar en género: Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Sahlins, M (1997) “Suplemento al viaje de Cook. *Le calcul sauvage*”. En *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Editorial Gedisa. Barcelona. España.
- Sanvodal, M (2005) “Sociología de la pobreza urbana”.
- Santiago, H. (2013), “El diácono permanente casado: doctrina, identidad teológica y espiritualidad”. San Pablo. Buenos Aires.
- Scribano, A (2008) “El proceso metodológico de la Investigación cualitativa”. Capítulo I. En *El proceso de investigación social cualitativo*. Ed. Prometeo. Buenos Aires. Pp. 23-44.
- Soprano, G (2002), “*La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo* by Javier Auyero”, En *Desarrollo Económico*. Edición N° 167. Volumen 42. Octubre-Diciembre 2002.
- Suárez, A (2013) “Reseña bibliográfica: Vaca, Rosana, *Las reglas de la caridad. Las damas de caridad de San Vicente de Paul. Buenos Aires (1866)*”. En *Anuario de la escuela de historia virtual*. Número 6. Buenos Aires. ISSN 1853-7049.
- Taylor, S y Bogdan, R (1986) “Ir hacia la gente”. En *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Editorial Paidós. Buenos Aires.

- Thompson, A (1995) “Políticas públicas y sociedad civil en Argentina. El papel de las organizaciones sin fines de lucro”. En *Red de bibliotecas virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe, de la red de centros miembros de CLACSO*. CEDES. Septiembre de 1995. Buenos Aires.
- Vila, F (1999) “Genealogías feministas. Contribuciones de la perspectiva radical a los estudios de las mujeres”. En *Política y Sociedad*. Número 32. Pp. 43-51.
- Viveros Vigoyas, M (2004) “El concepto de género y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas nuevas y viejas controversias”. En *Pensar en género: Teoría y práctica para las nuevas cartografías del cuerpo*. Editorial Pontificia. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Vommaro, G y Quirós, J (2011) “Usted vino por su propia decisión: Repensar el clientelismo en clave etnográfica”. En *Desacatos*. Edición N° 36. Mayo-Agosto 2011. Buenos Aires.
- Wilkis, A (2008) El desinterés como regulación social: a propósito de las prácticas de “militantes”, “voluntarias” y “manzaneras”. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Wilkis, A (2010) “El desinterés como regulación social: a propósito de las prácticas de “militantes”, “voluntarias” y “manzaneras””. En *Estudios de Antropología Social*. Volumen 1. Número 2.
- Zapata, L (2003) “Una Antropología de la Gratuidad: prácticas caritativas y políticas de asistencia social en la Argentina”. V Reunión de Antropología del Mercosur (RAM). Artigos. Florianópolis.
- Zapata, L (2005) *La mano que acaricia la pobreza: Etnografía del voluntariado católico*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

Páginas Web consultadas:

- <https://caritas.org.ar>
- <https://caritas.org/es/>
- <https://diocesisazul.org.ar/>