RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Navarro, Sergio Augusto

El (des)interés solidario : economía de las prácticas del voluntariado

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Navarro, S. A. (2013). El (des)interés solidario. Economía de las prácticas del voluntariado (tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/142

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Navarro, Sergio Augusto, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
febrero de 2013, pp. 202 ,
http://ridaa.demo.unq.edu.ar/,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades.

El (des)interés solidario. Economía de las prácticas del voluntariado

TESIS DE MAESTRÍA

Sergio Augusto Navarro

frsergionavarro@gmail.com

Resumen
El presente estudio enfoca la economía de las prácticas del voluntariado en una comunidad católica de Tucumán que gestiona el proyecto estatal de *Banco Popular de la Buena Fe*, llamado el *Banquito*. Se trata de una investigación cualitativa de caso con enfoque etnográfico. Desde la posición de investigador nativo se indaga en las disposiciones prácticas de las voluntarias que devienen promotoras del *Banquito* en Capilla Candelaria. En la investigación se exploró las prácticas y los discursos del voluntariado, describiendo y analizando sus intereses, creencias y los capitales que producen, intercambian, invierten y acumulan (económicos, sociales, culturales y simbólicos). Un aspecto fundamental del problema es determinar cuáles son las condiciones de posibilidad del voluntariado en el espacio social de la *solidaridad*, conceptualizado como una "economía de bienes simbólicos" (Bourdieu, 1994). Las técnicas que se utilizan durante el trabajo de campo son entrevistas y observación participante. Para el análisis cualitativo de los datos se utilizó el programa Atlas.ti.
Como resultado del análisis de los datos describo y explico cómo el intercambio de dones y bienes en la comunidad católica (entre voluntarias y destinatarias, y entre las voluntarias mismas) instaura posibilidades de socialización y de ayuda mutua (capital social), posibilita su propia formación de competencias profesionales (capital cultural) y supone un ejercicio del poder simbólico, que en parte, reproduce jerarquizaciones de clase, género y generación, así como credibilidad mutua (capitales simbólicos). En las conclusiones se da cuenta de los capitales diferenciales del voluntariado, sus disposiciones en este espacio social y las condiciones de posibilidad para reproducir sus prácticas de solidaridad.

A los *voluntarios, voluntarias y profesionales* que se entregan
con lucidez al *juego de la solidaridad*.
Su compromiso, sentido emancipatorio y autocrítica siguen
haciendo posible un *mundo mejor*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

AGRADECIMIENTOS

En el camino de esta investigación fueron muchos los que me aportaron sus experiencias, preguntas y pensamientos sobre el voluntariado, sobre todo quiénes están involucrados generosamente en proyectos sociales de Tucumán, Córdoba y Buenos Aires. Reconozco con gratitud su generosidad. De todos modos, agradezco especialmente a quienes participaron y dieron su tiempo y opinión en las entrevistas y observaciones del trabajo de campo, que por respeto a la privacidad de las personas, no menciono con sus nombres reales. Sepan que el tiempo compartido, así como sus comentarios y gestos más espontáneos, son los materiales que le dan cuerpo a este estudio, y espero ayude a crecer en el compromiso solidario a muchos otros.

En cuanto a la producción académica propiamente dicha, agradezco a mi director de tesis, Eduardo Gosende, que me orientó en la elaboración del proceso de investigación en los comienzos y en los momentos de definiciones. Agradezco especialmente a mi codirectora, Ana Teresa Martínez, de quien aprendí a pensar lo social con un autor tan enriquecedor como Pierre Bourdieu. No quiero dejar de agradecer a los docentes de los seminarios de maestría de la Universidad Nacional de Quilmes, ya que de cada uno aprendí claves diversas para interpretar la complejidad de lo social.

Mi agradecimiento a quienes hicieron posible este proyecto, que son mi familia, tanto la heredada como la elegida. Mi madre, Elsa del Carmen, mi ya fallecido padre, Hugo Augusto, y mi hermana Silvia Judith, me enseñaron con su ejemplo de vida de la gratuidad solidaria y del fruto del trabajo hecho con esfuerzo. Mi familia elegida es la Orden de la Merced, espacio de compromiso solidario, pensamiento liberador y trabajo fraterno. Agradezco especialmente a Pablo Ordoñe, Hugo Rodríguez, José Luis Mercado, Elpidio Orellano, Carlos Gómez y Ricardo Guzzo, por su apoyo fraterno en este proyecto. Tanto unos como otros me han enseñado a vivir y pensar la vida con generosidad, trabajo y libertad.

No puedo dejar de agradecer a la Parroquia San Pedro Nolasco, que me ha abierto las puertas para el diseño del proyecto y el trabajo de campo. A ellos entrego las conclusiones para su posible transferencia en la formación de agentes y promoción del voluntariado.

Agradezco a quienes atentamente han leído mis innumerables borradores, y me han ayudado con sus correcciones y opiniones, en muy distintas etapas: Santiago Rodríguez Mancini, Marta Palacio, Juan Esquivel, Alberto Canseco, Julia Crosa, Osmar Acastello, Pablo Salas y Emilio Aguirre.

Por último agradezco a mis amigos, amigas y colegas, quienes me siguen animando en la marcha de hacer investigación social y lograr autoría propia. Ellos saben quiénes son y a qué me refiero. Nombrarlos llenaría una interminable lista, que de todos modos, aún sigue abierta…

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

SIGLAS MÁS FRECUENTES

ABC: *Acuerdo Básico Común*, acuerdo entre voluntarios y la organización según Ley 25.855.

CADIF: *Centro Andino de Desarrollo, Investigación y Formación*, Fundación de Tucumán.

CENOC: *Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad*, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

METV: *Modelo de Etapas y Transiciones del Voluntariado*, de Bargal & Haski-Leventhal (2008).

OA: *Organizaciones Admistradoras* del proyecto Banco Popular de la Buena Fe, del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

OE: *Organizaciones Ejecutoras* del proyecto Banco Popular de la Buena Fe, del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

OGA ó GA: *Organizaciones de Gestión Asociada o Gestión Asociada* como formas de administración compartida entre ONGs y el Estado.

ONG: *Organizaciones No Gubernamentales*

OSC: *Organizaciones de la Sociedad Civil.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN7

CAPÍTULO 1. EL VOLUNTARIADO COMO FENÓMENO SOCIAL

1.1 UNA PRIMERA DEFINICIÓN DE VOLUNTARIADO

1.2 IMPORTANCIA DEL VOLUNTARIADO EN EL MUNDO Y EN ARGENTINA

1.3 RELEVANCIA HISTÓRICA DEL VOLUNTARIADO EN ARGENTINA

1.4 LEGISLACIÓN VIGENTE SOBRE EL VOLUNTARIADO

1.5 EL *DESINTERÉS* COMO TÉRMINO EQUÍVOCO PARA DEFINIR EL VOLUNTARIADO

1.6 DEL FENÓMENO SOCIAL AL TEMA DE INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO 2. DISEÑO METODOLÓGICO

2.1 PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS

2.1.1 Ruptura con el sentido común

2.1.2 Construcción de objeto

2.1.3 Observación como primado de la racionalidad sobre la experiencia

2.1.4 Reflexividad sociológica

2.2 DEFINICIÓN DE *ESTUDIO DE CASO* Y DESCRIPCIÓN DE NUESTRO *CASO DE ESTUDIO*

2.2.1 Memoria de los comienzos del Banquito Candelaria

2.3 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN, OBJETIVOS Y TRABAJO DE CAMPO

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

2.4 CONSTRUCCIÓN Y ANÁLISIS DE LOS DATOS CUALITATIVOS

CAPÍTULO 3. REVISIÓN DE LITERATURA I: SOBRE EL *VOLUNTARIADO*

3.1 SOBRE EL VOLUNTARIADO EN ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL (OSC)

3.1.1 Perfiles de voluntariado para políticas de Desarrollo Social

3.1.2 El Banquito como espacio social de producción de valores

3.2 SOBRE PROCESOS INDIVIDUALES Y GRUPALES: PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN

3.2.1 Un modelo de etapas y transiciones del voluntariado (METV)

3.2.2 Testimonio del voluntario como estilo de vida

3.3 SOBRE LA MOVILIZACIÓN SOCIAL Y LOS PROCESOS POLÍTICOS ESTRUCTURALES

3.3.1 Cultura política del voluntariado

3.4 SOBRE EL VOLUNTARIADO ANALIZADO CON CATEGORÍAS DE DOMINACIÓN Y RELIGIÓN

3.4.1 Lenguaje primario y lenguaje secundario en el voluntariado

3.4.2 El Magisterio Eclesiástico que fundamenta el voluntariado

3.4.3 Etnografía del voluntariado católico de un grupo de Caritas

3.5 CONCEPTOS CENTRALES DE LA BIBLIOGRAFÍA REVISADA SOBRE *VOLUNTARIADO*

CAPÍTULO 4. REVISIÓN DE LITERATURA II: TEORÍA SOCIAL SOBRE EL *VOLUNTARIADO*

4.1 EL *ALTRUISMO* EN SOCIOBIOLOGÍA

4.2 LA *PRODUCCIÓN* EN EL MATERIALISMO HISTÓRICO

4.3 LA *SOLIDARIDAD* ORGÁNICA Y MECÁNICA EN EL POSITIVISMO SOCIOLÓGICO

4.4 LOS *VALORES* EN LAS SOCIOLOGÍAS INTERPRETATIVAS

4.4.1 Sobre los actores y los equipos de trabajo

4.5 EL *INTERCAMBIO DE DONES* EN EL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA

4.5.1 Lectura estructuralista del intercambio de dones

4.5.2 Lectura de las razones prácticas para el intercambio de dones

4.5.3 Lectura asociativa del intercambio de dones

4.6 DE LAS *AGENCIAS* COMO *ESTRATEGIAS* O COMO *TÁCTICAS* EN ANTROPOLOGÍA

4.7 SOBRE LOS *DONES* Y LO *SAGRADO* EN LA ENSAYOS DE CIENCIAS SOCIALES

4.7.1 El amor puro y ágape en la historia de las ciencias sociales

4.8 SISTEMATIZACIÓN DE POSIBLES ENFOQUES TEÓRICOS, CONCEPTOS Y PROBLEMATIZACIONES

CAPÍTULO 5. MARCO TEÓRICO

5.1 POSICIONES DE LOS VOLUNTARIOS EN EL ESPACIO SOCIAL DE CANDELARIA

5.2 LAS PRÁCTICAS DEL VOLUNTARIADO COMO ECONOMÍA DE BIENES SIMBÓLICOS

5.2.1 Teoría disposicional de las prácticas

5.2.2 Interés, juego e inversión solidarios

5.2.3 Capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos

5.3 SUPUESTOS DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN EN EL TRABAJO DE CAMPO

5.4 GRÁFICO INTEGRADOR DEL MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO 6. ECONOMÍA DE LAS PRÁCTICAS DEL VOLUNTARIADO

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

6.1 DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO DEL *BANQUITO CANDELARIA*

6.1.1 El cierre de los Ingenios azucareros y el terrorismo de Estado

6.1.2 El mapa del territorio y sus instituciones

6.2 DESCRIPCIÓN DE LAS PRÁCTICAS EN EL *BANQUITO CANDELARIA*

6.3 OBJETIVACIÓN DE *CAPITALES ECONÓMICOS*: CRÉDITOS Y RE-CRÉDITOS DEL *BANQUITO*

6.4 ANÁLISIS DE LOS INTERCAMBIOS DE CAPITALES

6.5 FOCALIZACIÓN DEL CAPITAL ECONÓMICO

CAPÍTULO 7. CAPITAL SOCIAL. LAS POSIBILIDADES DE ASOCIARSE

7.1 ENTREVISTAS: LAS VOLUNTARIAS COMO *POBRES QUE DESPEGAN*

7.2 OBSERVACIÓN EN EL CAMPO: UNA REUNIÓN DE *VIDA DE CENTRO* EN EL DÍA DE LA MUJER

7.3 LAS TENSIONES COMUNITARIAS Y TRANSFORMACIONES DEL *CAPITAL SOCIAL*

7.4 FOCALIZACIÓN DEL CAPITAL SOCIAL

7.5 REFLEXIVIDAD I: SOBRE LOS OBSTÁCULOS EPISTEMOLÓGICOS EN EL TRABAJO DE CAMPO

CAPÍTULO 8. CAPITAL CULTURAL. EL POTENCIAL DE LA COMUNIDAD

8.1 ANÁLISIS DE TRAYECTORIAS SOCIALES: LAS PROMOTORAS EN EL EQUIPO

8.2 OBSERVACIÓN DE POSIBLES TRAYECTORIAS SIGUIENDO ETAPAS Y TRANSICIONES

8.3 OBJETIVACIÓN DEL CAPITAL CULTURAL: FORMACIÓN DE *COMPETENCIAS DE SOLIDARIDAD*

8.4 REFLEXIVIDAD II: COHERENCIA DE ENFOQUES TEÓRICOS EN EL ANÁLISIS DE LOS DATOS

CAPÍTULO 9. CAPITAL SIMBÓLICO. EL PODER DEL DON

9.1 OBSERVACIÓN PARTICIPANTE: LA *MÍSTICA* DEL *BANQUITO*

9.2 LA PRODUCCIÓN DE SENTIDO ENTRE EL CAMPO RELIGIOSO Y EL VOLUNTARIADO

9.3 OBJETIVACIÓN DE CAPITALES SIMBÓLICOS EN UNA ECONOMÍA DE BIENES SIMBÓLICOS

9.4 REFLEXIVIDAD III: DE *ESTRATEGIAS* O *TÁCTICAS*

CAPÍTULO 10. CONCLUSIONES

10.1 REVISIÓN DEL DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

10.2 LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL VOLUNTARIADO EN UN ESPACIO SOCIAL.

10.3 SINOPSIS DEL *CAMPO DE LA SOLIDARIDAD* POR SUS *CAPITALES DIFERENCIADOS*

10.4 TRANSFERENCIA DE LOS RESULTADOS Y CUESTIONES PENDIENTES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXO. RENDICIONES DE CUENTAS DE OPERATORIAS

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

REFERENCIA DE CUADROS, GRÁFICOS, TABLAS E ILUSTRACIÓN

CUADRO 1: NIVELES DE ANÁLISIS CUALITATIVO ASISTIDO CON COMPUTADORA

CUADRO 2: CONCEPTOS CENTRALES DE LA REVISIÓN DE LA LITERATURA

CUADRO 3: DISCIPLINAS Y PROBLEMAS TEÓRICOS

CUADRO 4: INFORMACIÓN SOBRE LAS ENTREVISTADAS

CUADRO 5: PRODUCCIÓN, ESTRATEGIAS DE INTERCAMBIO Y ACUMULACIÓN DE CAPITALES DIFERENCIALES

GRÁFICO 1: REGIÓN NOA

GRÁFICO 2: LOS VOLUNTARIOS EN EL ESPACIO SOCIAL DE LA SOLIDARIDAD (CANDELARIA)

GRÁFICO 3: SÍNTESIS DEL MARCO TEÓRICO.

GRÁFICO 4: *NETWORK FOCUSSING* SOBRE CAPITAL ECONÓMICO

GRÁFICO 5: *NETWORK FOCUSSING* SOBRE CAPITAL SOCIAL

GRÁFICO 6: *NETWORK FOCUSSING* SOBRE CAPITAL CULTURAL.

TABLA 1: ENTREVISTAS AL EQUIPO FUNDADOR DE PROMOTORAS DEL *BANQUITO* (CANDELARIA)

TABLA 2: ENTREVISTAS A OTROS AGENTES SIGNIFICATIVOS

TABLA 3: NOTAS Y DESGRABACIÓN DE OBSERVACIONES

TABLA 4: DOCUMENTACIÓN DEL DESARROLLO SOCIAL DE LA NACIÓN

TABLA 5: PRODUCCIÓN DEL EQUIPO DE PROMOTORAS

ILUSTRACIÓN 1: JURISDICCIÓN DE LA PARROQUIA SAN PEDRO NOLASCO

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Introducción

El voluntariado y las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) han cobrado mayor relevancia en Argentina a partir de la década del noventa, cuando se intensifica el desmantelamiento del Estado de Bienestar, y se consolida la hegemonía neoliberal en el mundo. Para algunos, el voluntariado resultó funcional al sistema imperante durante esa década, que buscaba la fragmentación y la privatización de la movilización social; para otros, se trató de una nueva forma de articular los valores tradicionales de filantropía con una nueva cultura de participación ciudadana, invocando los conceptos y valores ligados a la *solidaridad*. En Argentina el voluntariado y las OSC han ido creciendo y desarrollando prácticas cada vez más diversificadas y complejas, y cada vez más reconocidas y valoradas[1], aunque muy poco investigadas.

El problema de investigación se fue gestando con mi experiencia como voluntario en proyectos sociales y como párroco en la comunidad religiosa que ahora investigo, del 2003 al 2006. Las primeras preguntas que se fueron generando desde estas experiencias eran: ¿Por qué una voluntaria jubilada y anciana puede llegar a ofenderse si se le quiere retribuir económicamente por las tareas que desempeña diariamente en el Comedor? ¿Por qué otra voluntaria, luego de años de compromiso, no acepta la propuesta de trabajar en relación de dependencia con la parroquia? ¿Por qué existen resistencias a remunerar como *profesional* (psicóloga, trabajadora social, etc.) a quien fue *voluntaria* y por primera vez le pone precio a su trabajo? En el fondo, ¿cuál es la *ganancia* de la gratuidad?

Siguiendo rastro de estas preguntas fui descubriendo que apuntan al *reconocimiento social de la gratuidad*: “dar y no recibir nada a cambio”, como se dice, es lo que distingue al voluntario de otros agentes, es aquello por lo cual es prestigiado socialmente. Es notorio cuando se cruza la línea de ´recibir un pago´. Por ejemplo, cuando fundamos con el primer grupo de voluntarias el *Banquito Candelaria*, observé que la retribución que recibían las *promotoras*, aunque era poco y no llegaba a ser un sueldo, les hacía perder ese *encanto del sacrificio* ante otras voluntarias y las mismas beneficiarias.

Con el trabajo de investigación encontré la dificultad de *definir al voluntario*: ¿Quién puede ser identificado como voluntario? ¿Es alguien que hace *apostolado*? ¿Tiene una *militancia* por una causa humanitaria o política? ¿O es sólo un *trabajador precarizado*, mal remunerado, pero necesario para los proyectos sociales? Veremos que el universo del voluntariado es muy variado y complejo, y que las definiciones legales o de la bibliografía especializada no responden a muchas situaciones particulares. Adelantamos una primera definición que nos permita guiarnos en nuestro recorrido. Los *voluntarios* son aquellos que se caracterizan por realizar acciones de *interés social en organizaciones civiles* con actitudes muy definidas –gratuidad, altruismo, solidaridad– y que cumplen con la condición de ser *no asalariadas*. Todas estas *condiciones objetivas y subjetivas de ´desinterés´ de los voluntarios* son difíciles de encontrar y de promover en las

[1] Una primera aproximación a la importancia del voluntariado, cf. http://es.wikipedia.org/wiki/Voluntariado (28/02/2012 10:00). Además, se pueden consultar portales: http://www.voluntarioglobal.org/; http://www.idealistas.org/; http://worldwish.org/volunteer/ (28/02/2012 10:00).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

comunidades. Lo real es que hay ciertas formas de *negociar la identidad del voluntario*: no es asalariado, pero ´algo recibe a cambio´... su servicio es gratuito, pero siempre ´alguna compensación tiene´… Este estudio trata sobre esas formas de *dar, recibir y retribuir*, que no son sólo monetarias, sino también sociales, culturales y simbólicas.

El caso que se aborda en este trabajo es el voluntariado del Banco Popular de la Buena Fe, conocido coloquialmente como *Banquito,* en la comunidad religiosa de Capilla Candelaria en la ciudad de San Miguel de Tucumán. El *Banquito* consiste en un sistema de microcréditos dirigidos a emprendedores/as que no pueden acceder a créditos bancarios porque carecen de garantías de propiedad debido a su situación de pobreza. Originalmente pensado y llevado a la práctica en Bangladesh, en el año 1974, por Muhammad Yunus como Banco Grameen, fue conocido por los medios de comunicación social como el "Banco de los pobres" (Yunus, 1997a; 1997b). La idea fue ampliamente replicada por gobiernos y OSC en todo el mundo (cf. Lacalle Calderón, 2008) con nombres diferentes: *Banco del Trabajo* (Perú), *Banco Solidario* (Ecuador), *BancoEstado* (Chile), entre muchos otros. En Argentina fue diseñado como *Banco Popular de la Buena Fe*, proyecto del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación (2007), como una forma de promoción de economía social que comenzó en el año 2002.

Particularmente, el *Banquito Candelaria* se realiza dentro de un convenio con el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, por el cual el Centro Andino de Desarrollo, Investigación y Formación (CADIF) administra los fondos estatales, y la Parroquia San Pedro Nolasco (Orden de la Merced) ejecuta en su comunidad el proyecto de microcréditos. Este tipo de alianza se denomina de gestión asociada con el Estado (Ruiz, 2007), ya que el convenio se realiza con una organización civil como administradora (en siglas, OA) y otras organizaciones que serán las ejecutoras del proyecto (en siglas, OE). A nivel local, el *Banquito* está formado por *promotores* y *beneficiarios*, estos últimos llamados inicialmente *prestatarios*, aunque luego, a partir de 2008, se comenzó a llamarlos *emprendedores*.

La dinámica de trabajo grupal está pautada con roles e intercambios bien establecidos que se explican en un Manual Operativo (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007). La organización ejecutora recibe el "fondo semilla"[2], que es un capital inicial para microcréditos, depositada en una cuenta del Banco Nación utilizada sólo para este fin. Una de las promotoras del proyecto reúne y capacita a un grupo de cinco emprendedoras –que no deben ser familiares entre sí– y facilita la elaboración de un emprendimiento individual. El crédito se otorga al grupo con la sola garantía de su *palabra*, garantía solidaria que se entiende como el compromiso de que si una emprendedora no paga, por la razón que fuera, deberán hacerlo las demás. Las tasas de retorno del crédito en cuotas, para reponer el fondo semilla y hacer re-créditos, han sido altas (70% a 80% del capital inicial de la operatoria).

En este estudio de caso se enfocará el análisis en el grupo de *voluntarias que devienen promotoras en el Banquito Candelaria*, por una serie de factores que hacen que este grupo sea in-

[2] Así lo denomina el *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007). La metáfora de la vida y de sus procesos atraviesa el discurso del proyecto Banco Popular de la Buena Fe, cf. Koberwein & Doudtchitsky 2006.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

teresante para el análisis del problema que se aborda en esta tesis: a) *las trayectorias previas de las voluntarias* que fue de participación en grupos apostólicos, luego hicieron estudios en Psicología Social o Trabajo Social y, actualmente, algunas militan en movimientos de demandas de derechos de la mujer; b) *el Banquito es un proyecto de gestión asociada con el Estado*, con lo cual se pueden observar las diferentes lógicas organizativas; c) *los vínculos entre promotoras y emprendedoras tienen una finalidad emancipatoria*, ya que en su mayoría son mujeres y madres de familia en condiciones de exclusión social a quienes se les propone una experiencia con principios de economía solidaria y autogestión del propio desarrollo humano, cuestionando formas naturalizadas de dominación de clase, género, religión y generación. Este conjunto de factores hace que este grupo se constituya en un caso de estudio interesante para el abordaje de los intercambios y valores que se ponen en juego en un voluntariado.

La metodología que usa este proyecto es cualitativa. Se trata de un estudio de caso con enfoque etnográfico. El problema de investigación aborda las disposiciones prácticas del voluntariado que deviene promotor en el espacio social de Candelaria, el cual es concebido como una forma de "economía de bienes simbólicos" (cf. Bourdieu, 1994). El objeto de investigación se fue redefiniendo y complejizando a lo largo del análisis del trabajo de campo, ya que los supuestos iniciales fueron modificándose en la medida en que avanzaba el acceso al campo y el análisis de los datos. Para el trabajo de campo fue muy provechoso contar con mi conocimiento previo del territorio, por lo cual mi desafío fue en constituirme *investigador nativo*[3]. Utilizo técnicas de observación participante y entrevistas, usando fuentes documentales y registros de informes de terceros. Analizo los datos textuales con la asistencia del programa Atlas/ti.

El objetivo general de la investigación es indagar sobre las condiciones de posibilidad de las prácticas y sobre el *interés solidario* del voluntariado que deviene promotor en un proyecto social, dando cuenta de los capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos que se ponen en juego.

En el capítulo 1 se presentará la relevancia del voluntariado como tema y problema social cuando se trata de políticas de desarrollo estatal. Luego se desarrollará una primera definición de voluntariado, por su importancia en las estadísticas globales y locales, así como su relevancia histórica en Argentina, la legislación vigente y las definiciones que se utilizan en la bibliografía de formación de voluntarios. Se finalizará planteando el fenómeno social como tema de investigación.

En el capítulo 2 se abordará el diseño metodológico, donde se elabora una fundamentación epistemológica de la jerarquía de los actos cognitivos y la reflexividad que conducen dialécticamente el proceso de investigación. Luego, se hace una definición de lo que entendemos como estudio de caso, y una breve descripción de la fundación del *Banquito Candelaria*. A continua-

[3] El problema epistemológico y metodológico que supone ser *investigador nativo* lo desarrollaré en diversos puntos del trabajo. Por lo pronto es un buen planteo de la problemática que supone, en términos de objetividad-subjetividad y postura política de la comunidad científica, el trabajo de Ginsburg, Faye (1992): "Cuando los nativos son nuestros vecinos", en: Boivin, M.; Rosato A.; Arribas, V., 2006.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ción se formulará el problema de investigación, los objetivos y las condiciones del trabajo de campo. Por último se definen criterios para la construcción de datos cualitativos con el programa Atlas.ti, y se clasifican las fuentes.

En el capítulo 3 se abordará extensamente la *revisión de la literatura* sobre el voluntariado en: a) organizaciones de la sociedad civil en general y el Banquito en particular; b) sus procesos individuales y grupales, c) la movilización social y los procesos políticos estructurales; d) y la problematización desde categorías de clase, género, religión y generación. Se finaliza la revisión con una síntesis de los conceptos centrales que se retomarán en un segundo nivel de revisión literaria.

En el capítulo 4 se realiza una profundización en la *revisión literaria,* donde se trata del voluntariado como problema de teoría social, tal como el *altruismo*, el trabajo y su *producción*, las formas de *solidaridad* orgánica y mecánica, los *valores* como producciones sociales, el *intercambio de dones* como fundamento de la socialidad, la *agencia* como *estrategia* o como *táctica* y, por último, el *don y lo sagrado* tal como se desarrolló en algunos ensayos. Se realiza una síntesis de los enfoques teóricos con los cuales se ha problematizado el voluntariado, para definir lo propio de nuestra investigación.

En el capítulo 5 se hará un primer desarrollo de los conceptos fundamentales del *marco teórico*, que en realidad, se explicitarán en los capítulos siguientes. Se realizará una primera aproximación a las posiciones de los voluntarios en el espacio social de Candelaria, para luego explicar la teoría disposicional de las prácticas y los conceptos de interés, juego social, inversión y capitales diferenciales. Terminamos con un gráfico que permite comprender mejor la interpretación de las prácticas.

En el capítulo 6 se realizará una descripción de la economía de prácticas del *Banquito* en la Capilla Candelaria. Primero se dan elementos para comprender el territorio y su historia reciente. Luego se narran las actividades, reuniones, procedimientos e intercambios económicos de las voluntarias que se transforman en promotoras. Como síntesis, se hará una primera objetivación de los intercambios de capitales económicos y los reconocimientos sociales como una economía de bienes simbólicos.

El capítulo 7 dará cuenta del análisis de los capitales sociales que se ponen en juego con el *Banquito*. A partir de la comparación de dos entrevistas efectuadas a una religiosa y a la coordinadora de Pastoral Social, se indagará sobre los conceptos de voluntariado y las distinciones que realizan sus agentes. Luego se analizará la observación de un encuentro de Vida de Centro, y las transformaciones de los vínculos sociales con el proyecto. Se concluirá con un primer ejercicio de reflexividad del proceso de investigación, explicitando los obstáculos epistemológicos sorteados desde el principio.

En el capítulo 8 se desarrollará el análisis de los capitales culturales. Primero se enfocan las trayectorias de las promotoras analizando las entrevistas y las observaciones, y se contará con la referencia teórico-metodológica del Modelo de Etapas y Transiciones del Voluntariado (METV). Luego se indaga sobre el *interés solidario* en el proyecto social para comprender lo que comparten tanto voluntarios como profesionales. Por último abordamos un segundo ejercicio de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

reflexividad, planteando las dificultades de coherencia de enfoques teóricos que se resolvieron en la investigación.

En el capítulo 9 se analizarán las formas de producción de *valores* en la comunidad (la palabra, la honestidad, la lealtad, la ayuda, etc.) como un intercambio de capitales simbólicos que supone cierto ejercicio de la violencia y del poder simbólico. En dicho análisis se incluyen las creencias, el juego social y las formas de autoridad detectadas en el trabajo de campo, que nos permite resignificar lo observado como capital simbólico homologado al campo religioso. Por último, planteamos en el ejercicio de reflexividad la posibilidad (o no) de universalizar prácticas que son únicas y muy particulares.

En las conclusiones del capítulo 10 se resumirán algunas condiciones de posibilidad del voluntariado, se sintetizaran sinópticamente las formas diferenciales de capitales con un cuadro y se propondrán formas de transferencia y las problemáticas pendientes para futuras investigaciones.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 1.EL VOLUNTARIADO COMO FENÓMENO SOCIAL

El voluntariado y el auge de las organizaciones civiles tienen como contrapartida el retraimiento del Estado en la resolución efectiva de problemáticas sociales, tales como salud, educación y promoción de derechos. Históricamente las políticas sociales estatales en Argentina se han construido *por sobre* o *en competencia con* instituciones eclesiales o de los sectores gobernantes de elite, lo que permite comprender la importancia política de lo que hoy se plantea como "proyectos de gestión asociada" entre el Estado y las organizaciones civiles, que se entienden como un "tercer sector" (cf. Ruiz, 2007; De Piero, 2005).

A lo largo del capítulo desarrollaremos una primera definición de voluntariado, dando cuenta de lo complejo que resulta clasificar sus prácticas. Comenzaremos con el relevo de la importancia del voluntariado en las estadísticas mundiales y de Argentina. Luego comprenderemos su relevancia histórica en nuestro medio, ya que se relaciona con la construcción del Estado y sus políticas sociales. Trataremos, además, sobre la legislación actual y los problemas que plantean algunas OSC en su real cumplimiento. Por último, abordaremos los equívocos que el término *desinterés* puede provocar cuando se quiere definir el voluntariado, y terminaremos por explicitar el tema de investigación y sus posibles abordajes.

1.1 Una primera definición de voluntariado

Resulta dificultoso definir el término *voluntariado* si atendemos sólo a lo referido a las prácticas sociales. El término puede hacer referencia a muchas situaciones y procesos de ayuda mutua[4]. Por ejemplo, las voluntarias pueden ser madres que cuidan a sus propios hijos y que, por la necesidad de trabajo de sus vecinas, empiezan cuidando a otros niños y terminan formando guarderías comunitarias. Otro caso puede ser el de voluntarias que comienzan visitando a un enfermo del vecindario y que luego, motivadas por las necesidades de cuidado de otros enfermos, se capacitan como agentes sanitarios y llegan a trabajar en Centros de Asistencia Primaria. En otras situaciones, podemos encontrar a madres que preparan la comida de sus propios hijos y, atentas a las necesidades de otros niños del barrio en momentos de crisis, se constituyen en voluntarias que sostienen comedores comunitarios. ¿Cuándo dejaron de ser *vecinas* para constituirse en *voluntarias* y, algunas de ellas, en *trabajadoras*? Ensayemos algunas distinciones.

Hay que diferenciar las prácticas del voluntariado tanto de los favores familiares como de las actividades profesionales. Los favores de parentesco *no se cobran*, *no tienen precio* y se rigen por el intercambio de dones, aunque hay otras formas de socialización secundaria que también se entienden por dicho intercambio[5]. El voluntario tampoco es un profesional, con remuneración

---

[4] "… cuando hablamos de "voluntariado" no nos estamos refiriendo a un conjunto social homogéneo, identificable y medible fácilmente sino, por el contrario, a un conglomerado no fácilmente clasificable de situaciones en las que los seres humanos demuestran, de disímiles maneras, su amor por la humanidad, su altruismo, su conciencia y responsabilidad política y social, sus pretensiones de ubicarse socialmente, o bien la única alternativa posible frente a situaciones como catástrofes o emergencias ambientales." (Thompson & Toro, 2000: 2)

[5] Estamos en desacuerdo con González Bombal & Rottier (2002) quienes pretenden clasificar al voluntariado sin el concepto de *intercambio de dones* porque reducen esta teoría a la socialidad prima-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de personas, organizaciones privadas o estatales, ya que la gratuidad de su tarea es su condición[6].

Para aproximarnos a una definición, podemos comenzar por los elementos tipológicos que enuncia Davis Smith (1999) para un Documento de Trabajo de Naciones Unidas. El voluntariado se caracterizaría por: a) la *retribución*, que, para algunos, no debe existir de ninguna manera y, para otros, sí puede existir bajo la forma de reembolsos de gastos, capacitación o acreditaciones: "El punto límite clave en la distinción entre voluntariado y empleo remunerado es que el voluntario no debe emprender la actividad motivado por el beneficio económico, y también que el valor de todo reembolso que recibe debe ser menor al del valor del trabajo provisto." (Davis Smith, 1999: 2); b) la *libre voluntad*, en la que también hay matices, como el voluntariado de educación-servicio en el que a los estudiantes se les exige participar por obligatoriedad escolar, las contraprestaciones de ´comida por trabajo´ en comedores populares o los planes de suspensión del juicio a prueba (*probation*) con ´servicios ciudadanos´ a cambio de reducción de penalidades; c) la *naturaleza del beneficio*, que supone un bien para otro/otros y que lo diferencia de una actividad recreativa o deportiva; d) el *entorno organizacional*, que comprende ampliamente al voluntariado formal-organizado y al informal-individual, ya sea de sectores públicos o privados; e) el *nivel de compromiso*, que abarca desde la participación esporádica a la fuertemente comprometida por motivos filosóficos, políticos o religiosos.

Tomando en cuenta estas distinciones podemos clasificar como *voluntario en sentido amplio* a quien realiza libremente tareas en una organización social, más o menos comprometido en el beneficio de otros, y, en el caso de que reciba alguna retribución, lo hace con el fin de posibilitar su tarea solidaria, por un valor económico menor que su costo como trabajo remunerado. Se comprenderá por *voluntario en sentido estricto* a quien no recibe retribución monetaria alguna, salvo por reembolso de gastos o viáticos como estipula la ley de Voluntariado en Argentina (25.855), a la que expondremos más adelante. Estas definiciones, ya sea en términos amplios o estrictos, permiten comprender que la retribución es una clave de diferenciación importante que no agota los posibles matices (tareas, intencionalidad, etc.), haciendo casi imposible una clasificación con categorías excluyentes (Davis Smith, 1999).

Podemos decir entonces que la *definición amplia de voluntariado* parece ser la más adecuada para comprender el voluntariado en nuestro estudio de caso. No niega taxativamente la posibilidad de retribución para el voluntario y esto es coherente con lo que habitualmente sucede, no sólo en los proyectos sociales de las OSC, ya que el mismo Estado paga como ´gastos administrativos´ una retribución a los promotores de grupos. Aun cuando la mayor parte de la bibliografía

---

ria: la familia. Así, se acercan a la convicción darwinista de Huxley (Dugatkin, 2007) que entendía que el altruismo era posible sólo con familiares por compartir código genético, pero no con extraños.

[6] La Ley de Voluntariado (26.855), y mucha de la bibliografía de capacitación, define al voluntario como quien no recibe ninguna remuneración por su actividad. Veremos que hay circunstancias en que, tanto por el voluntario como por el proyecto, se dan excepciones a la regla, como será el caso de las voluntarias que devienen promotoras del *Banquito*, que reciben una retribución exigua por su tarea. Este tema y el de la nota anterior los discutiremos en el marco teórico y análisis de datos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

niegue esta posibilidad[7] o simplemente eluda el tema, puede observarse que, en nuestro medio local y en sectores vulnerables, es difícil encontrar el *voluntariado en sentido estricto,* ya que los índices de desocupación y pobreza estrechan la brecha entre voluntarios y beneficiarios y, por consiguiente, ambos comparten casi las mismas necesidades concretas de subsistencia.

1.2 Importancia del voluntariado en el mundo y en Argentina

Para analizar y comprender la importancia del voluntariado es imprescindible tener en cuenta los datos estadísticos de informes privados y oficiales. El informe El voluntariado en Argentina realizado por la consultora TNS Gallup Argentina (2007), se realizó a partir de un estudio cuantitativo con datos construidos de la comparación de 69 países, en el transcurso de 1997 a 2007. La pregunta de la encuesta que permitió la comparación de países fue: "Durante los últimos 12 meses, ¿realizó Ud. trabajo voluntario, esto es, dedicó tiempo a un trabajo para una organización sin fines de lucro, sin recibir ningún tipo de remuneración a cambio?" (TNS Gallup Argentina, 2007: 3). Dicho informe señala que 3 de cada 10 ciudadanos del mundo realizan tareas voluntarias. El mayor porcentual de voluntarios se encuentra en regiones tan disímiles como América del Norte y África (en ambos, alrededor de 4 de cada 10 ciudadanos manifestó realizar tareas voluntarias en el último año). En el extremo opuesto, se destacan Europa Central y del Este y el Medio Oriente con los menores porcentuales de tareas como voluntario (cerca de un décimo). En América Latina, Asia, el Pacífico y Europa Occidental, la incidencia del voluntariado es similar al total global (3 de 10). Noruega y Canadá son los países que presentan mayor voluntariado, con 67% y 57% de respuestas afirmativas respectivamente, mientras que en Macedonia, Turquía, Bulgaria y Polonia (todos con menos del 10% de respuestas afirmativas) este fenómeno se presenta en menor medida. De los 69 países que formaron parte del estudio, Argentina se ubicó en la mitad inferior de la tabla (puesto 46), con niveles de voluntariado similares a los de la India y Corea. El mismo informe revela que la crisis del 2001 en este país, marcó un incremento del 12% entre 1999 y 2002 (cuando pasó del 20% al 32% de respuestas afirmativas), y cierta estabilidad económica ha replegado el movimiento de voluntarios a índices menores (14% de respuestas afirmativas en 2007).

Para enmarcar adecuadamente los datos sobre el voluntariado en Argentina, conviene comprender la relevancia que tienen las actividades que realizan las OSC. El informe del Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad (Informe CENOC, 2006), *Organizaciones de la sociedad civil. Similitudes y divergencias*, realiza una lectura de los progresivos cambios de las organizaciones de su base de datos (cuenta con 13500 registros) y propone una tipología para sistematizar la asumida heterogeneidad de las OSC. Dicho informe elabora una clasificación exhaus-

[7] "Si bien son muchas las expresiones de las que los legisladores de la región se sirven para resaltar el altruismo del voluntariado —tales como: sin fines o ánimo de lucro (Art. 1, Ley argentina), altruista (Art. 3, Proyecto nicaragüense), no de lucro (Art. 1, ley brasileña 'atividade não remunerada'), sin recibir remuneración (Art. 3, ley colombiana)— éstas son bastante unánimes respecto de su incompatibilidad con toda clase de remuneración. De ahí que algunas legislaciones incluso añadan como deber del voluntario la obligación de abstenerse y rechazar toda clase de contraprestación material" (Ravinet Muñoz & Pennycook Castro 2007: 94).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tiva y excluyente de las OSC, según los fines para sistematizar la información con respecto a políticas sociales. Por su relevancia práctica en relación con los proyectos sociales y para tener una idea de la diversidad de actividades que realizan las OSC, a continuación se consideran, de modo sintético, tres clasificaciones conceptuales que los autores llaman "articulaciones", tipologías que nos ayudan a comprender la estructura del espacio de las organizaciones civiles en Argentina (Informe CENOC, 2006: 21-56).

La *primera articulación* que elabora el informe es una *clasificación teórica/empírica* (Informe CENOC, 2006: 36-39): definición de un *espacio "público social"* (Arato y Cohen, 2000) que trasciende la oposición entre sociedad y Estado (que prevalece en la definición de *lo privado* como esfera del mercado y *lo público* como esfera estatal). Los indicadores que toma en cuenta esta articulación son: a) la *formas de integración de las organizaciones*, en cuanto su origen se vincule con un grupo social o preste servicios estatales en diferentes campos; b) el *grado de institucionalización,* como status jurídico de asociación civil, organización no gubernamental, fundación, mutual, etc.; c) la *filiación de las organizaciones*, con valor descriptivo, que diferencia especialmente a organizaciones internacionales y religiosas, integradas por esta razón en colectivos más amplios; d) y el *alcance de las organizaciones*, en cuanto si tiene capacidades locales o globales a nivel de su acción.

La *segunda articulación* que realiza el informe propone establecer un *puente entre las OSC y el CENOC*, para dar cuenta de las finalidades principales de la organización, conocer su forma de relación con los que participan en ella (voluntarios) y los destinatarios de su acción (beneficiarios). Las categorías que se definen son: a) *organizaciones de promoción humana*, "Son organizaciones destinadas a la asistencia directa a personas y/o familias que sufren carencias básicas, y a promover sus capacidades individuales para acceder a recursos necesarios para su supervivencia y bienestar" (Informe CENOC, 2006: 40). Siguen el esquema clásico de las asociaciones filantrópicas o de culto que diferencian entre donante y receptor porque brindan ayuda material o de servicios; b) *organizaciones de promoción social*, "... conformada por miembros que pertenecen a la misma población receptora de los bienes y servicios que generan, aunque estos últimos pueden estar destinados a un entorno social más amplio. Promueven la organización colectiva y la cohesión social" (Informe CENOC, 2006: 40); c) *organizaciones de promoción del desarrollo*, con el objetivo de "... promover capacidades y conocimientos que se transfieren a organizaciones sociales y/o a los miembros de estas comunidades; favoreciendo, también, el fortalecimiento grupal o institucional de las entidades sociales." (Informe CENOC, 2006: 41); d) *organizaciones de promoción de derechos,* cuyo fin es "... la defensa o extensión de derechos y valores universales o de categorías sociales particulares" (Informe CENOC, 2006: 40).

La *tercera articulación* del informe apunta a *reafirmar la identidad social de la organización* (Informe CENOC, 2006: 42-45): es una forma de autoidentificación de las OSC en sus fines prevalentes, para ser reconocidas por otras organizaciones y como insumo para políticas sociales. Las categorías son exhaustivas y excluyentes, y comprenden variables como tipo de beneficiario, modo de intervención, alcance geográfico, personería jurídica y otros rasgos descriptivos. Las transcribimos para dar cuenta de la heterogeneidad de organizaciones que fueron inscriptas y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

completaron esta clasificación: a) organización de transferencia y asistencia técnica; b) ayuda solidaria/voluntariado; c) cooperadora escolar; d) asociación de consumidores; e) bomberos voluntarios; f) biblioteca; g) centro/grupo comunitario; h) unión vecinal/sociedad de fomento; i) centro de jubilados; j) club social y deportivo; k) entidad religiosa; l) centro de estudio/investigación; m) federación; n) confederación; ñ) defensa de derechos; o) organización de la salud; p) organización cultural; q) organización de defensa de intereses de categorías; r) hogares (niños, ancianos, mujeres, adictos); s) institución educativa/formación; t) organizaciones productivas asociadas; u) agrupación de colectividades; v) organizaciones prestadoras de otros servicios; w) otras.

Estas *articulaciones* permiten organizar la base de datos y realizar correlaciones estadísticas. En el capítulo 4 del informe, se realiza, sobre la base de datos, una sistematización por regiones. Para nuestros fines, interesa observar que los recursos humanos de las organizaciones se distribuyen entre un 80% de voluntarios y un 20% de personal rentado, salvo Patagonia Norte y NEA, donde el porcentaje de personal rentado cae al 10% (Informe CENOC, 2006: 144).

Siguiendo el interés de nuestro caso del *Banquito Candelaria en Tucumán*, la región NOA cuenta con 1860 organizaciones registradas y 41503 participantes declarados, que representan sólo el 1% de la población total del NOA, de los cuales sólo el 83% son efectivamente voluntarios (Informe CENOC, 2006: 174-175).

Provincia	Cant. de hab.	Cant. de org.	Cant. de RR. HH. en las Org.
Catamarca	334.568	89	1.402
Jujuy	611.888	522	10.382
Salta	1.079.051	398	10.362
Santiago del Estero	804.457	164	4.595
Tucumán	1.338.523	687	14.762
Totales	4.168.487	1.860	41.503

Cuadro 7 Cantidad de habitantes, organizaciones y recursos humanos de la región NOA.

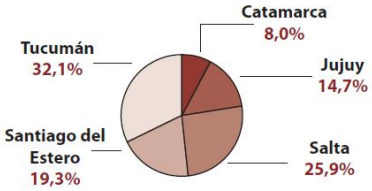


Gráfico 4.26 Cantidad de habitantes por jurisdicción en la región NOA.

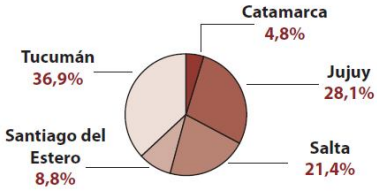


Gráfico 4.27 Cantidad de organizaciones por jurisdicción en la Región NOA.

Gráfico 1: Región NOA. Fuente: Informe CENOC, 2007: 174

Como podemos observar, la distribución de estas OSC y sus participantes es dispar en las jurisdicciones provinciales. Por ejemplo, Catamarca tiene la menor cantidad de habitantes del NOA (8,0%), y también la menor cantidad de organizaciones del NOA (4,8%), mientras que la mayor distribución población/OSC se encuentra en Tucumán, donde la proporción de habitantes del NOA representa el 32,1% y las OSC son el 36,9% del total del NOA, superando a Jujuy, Salta y Santiago del Estero respectivamente.

Se destacan la forma organizativa Grupo Comunitario (22,6% de las OSC del NOA), seguida de Ayuda Solidaria/Voluntariado. Curiosamente, las proporciones que tienen fines de Defensa de Derechos bajan estrepitosamente al 3,4% de OSC del NOA. Tucumán, junto con las provincias del NEA, son algunas de las zonas más pobres, por lo tanto es previsible que las organizaciones tengan fines de atención a la subsistencia básica y una precaria apropiación de derechos, ya que tiene que ver con las formas estructurales de la pobreza. Podemos decir que esto también es funcional a la estructura política y tiene sus causas históricas y culturales a las que atenderemos en la descripción del territorio donde se sitúa el trabajo de campo.

Para finalizar, tomamos como referencia cuantitativa otro documento: la *Encuesta Nacional sobre el trabajo voluntario en Argentina. Año 2004/2005* (CENOC, 2005). Este informe fue realizado junto con el Foro del Sector Social (FSS), federación que agrupa cerca de 3500 organizaciones, entre Asociaciones Civiles y Fundaciones, desde 1996. En el 2004, la encuesta se diseñó participativamente en jornadas a cargo de equipos del CENOC, coordinados por el FSS, y se distribuyeron por medio de coordinadores de organizaciones representativas en las regiones (AMBA, NOA, NEA, Nuevo Cuyo, Centro, Patagonia Norte y Sur), con el fin de ser autoadministradas por los mismos voluntarios. Se esperaba una muestra de 5000 encuestas, y resultaron siendo válidas 3500. Cabe destacar que voluntarias del Comedor de Capilla Candelaria, pertenecientes a la comunidad de nuestra investigación, participaron en la respuesta de estas encuestas. Formalmente entonces, la encuesta no es representativa de la totalidad del voluntariado en Argentina, pero sí lo es del voluntariado de Capilla Candelaria.

En su diseño metodológico tomaron como unidad de análisis el voluntariado en la Argentina, según la definición de voluntario de la Ley 25.855. El diseño participativo de la encuesta se terminó de realizar en el Foro Social Solidario (FSS)[8]. Una vez distribuidas, tomadas y recogidas las encuestas autoadministradas por los voluntarios, el análisis de los datos se realiza en tres partes: a) sobre los voluntarios/as; b) sobre la organización; c) sobre el voluntariado social.

Sobre los voluntarios/as encuestados puede decirse que son una población compuesta mayoritaria por mujeres (59,45%) antes que por varones (40,55%). La gran mayoría tiene más de 30 años (87,85%) y de ellos, el 36,80% tiene más de 50 años. Se trata, en este sentido, de una población adulta. Menos polarizado está el nivel educativo ya que la mayoría tiene secundario completo (25,35%), seguido de secundario incompleto (14,85%), primaria completa (14,60%) y universitario completo (12,34%), mayor aún que el terciario completo (10,95%). Si consideramos el nivel universitario y terciario como indicadores de profesionalización, podemos decir que el 23% es profesional, aunque no podemos especificar las disciplinas predominantes. La mayoría son empleados (38,70%) y jubilados (15,20%), seguidos por desocupados (que buscan o no empleo) con un 11%. Es decir, el ingreso por trabajo rentado o jubilación parece ser una condición importante por la cual la mayoría de los encuestados puede ocuparse en tareas voluntarias.

[8] El diseño de la muestra fue no probabilístico de tipo accidental. Este tipo no es representativo del universo investigado, sino sólo de las 3500 encuestas válidas. La técnica de muestreo accidental consistió en recibir las respuestas según fueran llegando de las organizaciones ubicadas en 7 regiones, con cupos definidos por región geográfica y densidad de población según el último censo del INDEC.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La cantidad de desocupados voluntarios disminuye muy posiblemente por la necesidad de obtener ingresos.

Es importante destacar que la mayoría de los voluntarios/as del NOA encuentra reconocimiento por parte de la comunidad (43,90%), seguido de la propia organización (40,07%) en gran contraste de la relación con los organismos públicos (4,88%), y que caracteriza su propio compromiso como hacia la comunidad (34,51%) o "la realidad" (28,28%), siendo la "ayuda al prójimo" no tan elevado (20,87%).

Con respecto al tiempo como voluntarios, el 32,10% se desempeña como voluntario/a durante un período de 1 a 3 años, seguidos por los que permanecen entre 3 a 6 años (22,90%) y más de 10 años (18,90%), mientras que sólo el 13,81% está hace menos de 1 año, lo cual parece contradecir la impresión de que es una población de permanencia inestable. Es importante destacar que la gran mayoría ocupa cargos en la OSC a la que pertenece (67,50%) y, de ellos, el 32,33% son presidentes. La mayor distribución de voluntarios se encuentra en el cargo presidencial, ya que los demás puestos (secretarios, vocales, coordinadores, administrativos, etc.) no superan el 9% y, de ellos, los técnicos son apenas el 3,20%. Esto puede dar cuenta tanto del liderazgo (generalmente unipersonal) que predomina en las OSC, así como del conflicto entre las prácticas de "de buena voluntad" (con voluntarios/as) y la intervención social "planificada técnicamente" (con profesionales). Podemos decir *grosso modo* que cada vez es menos frecuente encontrar profesionales de lo social que realicen voluntariado, y los/las voluntarios/as que se encuentran, son en general presidentes de fundaciones o miembros del Consejo Directivo de una Asociación Civil, pudiendo o no tener contacto con los/las beneficiarios/as.

1.3 Relevancia histórica del voluntariado en Argentina

La importancia del voluntariado se aprecia también desde la perspectiva histórica, en términos de caridad o filantropía. La historia de la consolidación del Estado Argentino y sus políticas sociales antes del peronismo sería incomprensible sin relevar las obras de las instituciones de caridad y la filantropía de las elites gobernantes. La historiografía sobre las instituciones de beneficencia da cuenta del moderado pero progresivo avance de la construcción centralizada de las políticas sociales del Estado contra las costumbres de beneficencia y caridad que regían las autoridades eclesiásticas. En Buenos Aires del tiempo colonial podemos encontrar la primera *Casa de Huérfanas* atendida por el Beaterío de Pedro de Vega y Aragón (1692-1702), que fue la primera institución de voluntarias laicas que funcionó brevemente por donaciones privadas. Un caso muy interesante es la *Casa de los Niños Expósitos*, fundada en 1779 por el Virrey a petición de una asociación de vecinos compadecidos de las terribles condiciones de los niños no deseados que sufrían abandono y eventualmente morían en la calles por atropellos de carruajes o comidos por los perros. Si bien comenzó a funcionar en la Manzana de las Luces bajo la autoridad del Virrey, tuvo diversos cambios de denominación, administración y traslados en diferentes épocas: a) poco después de su fundación quedó a cargo de la Hermandad de la Caridad y se trasladado al lado de la Iglesia San Francisco; b) luego de la Revolución de Mayo, siguió bajo la adminis-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tración de la Hermandad, pero recibió asiduas visitas de inspectores estatales; c) en 1817 es nombrado director el Dr. Saturnino Segurola, quien progresivamente cambia la administración de la casa, sobre todo con la desaparición de la Hermandad de la Caridad durante el ministerio de Bernardino Rivadavia; d) cuando Rosas quita el subsidio a los servicios públicos por el bloqueo anglo-francés (1945-1950), el Dr. Segurola renuncia y dejó de funcionar la Casa como tal; e) hasta la restitución de las *Damas de Beneficencia* y la *Casa de los Niños Expósitos* bajo el gobierno del Gral. Urquiza, quien solicita la colaboración de las *Hermanas del Huerto*; f) en 1873 es trasladado a la Loma de Santa Lucia, en 1905 cambiará de nombre por *Hospital de Niños Expósitos* y en 1920 se denominará *Casa Cuna*, hasta ser reinaugurado en 2005 como *Hospital de Niños Dr. Pedro de Elizalde* (Gallo, 2002). Como podemos observar con este caso, desde la época de la colonia la Iglesia Católica protagonizaba la caridad de los vecinos con beateríos, cofradías o congregaciones religiosas, mientras que el Estado puede fundar pero no sin colaboración eclesial, luego controla la administración y hay períodos en que excluye a las asociaciones católicas, para reemplazarla por cuerpos médicos, contando con otro tipo de instituciones filantrópicas y con fondos estatales (Moreno, 2000).

Podemos decir que la iniciativa privada de desarrollar instituciones de caridad y filantropía sin fines de lucro, se viene realizando mucho antes de la construcción del Estado tanto con las instituciones religiosas católicas que atendían necesidades básicas de la población (menores y marginados) como con diferentes obras culturales y educativas. Después de la Revolución de Mayo, los dirigentes desplazan la hegemonía y arbitrio católico sobre el campo de la ayuda social, con la creación de la *Sociedad de Beneficencia* (1823), de mayoritaria participación de mujeres de elite, y con la contradictoria demanda de autonomía y financiamiento estatal, relegando de esta forma la función que tenía la Iglesia Católica. Ya en el siglo XX, el *Asilo de Huérfanos*, institución diferente a la *Casa de Niños Expósitos* ya mencionada, es una muestra del disciplinamiento y vigilancia que ejercían los intelectuales y funcionarios sobre los niños de las clases más bajas (engrosados por el caudal inmigratorio) con el discurso de control y rescate de la criminalidad o insubordinación política, para adiestrarlos como obreros de cara a un futuro próspero. Sobre este discurso de control, sanción y adiestramiento es que el Estado comienza a abordar problemáticas como la prostitución infantil y los menores en la calle y se crean el *Tribunal de Menores* y la *Dirección General de Protección de la Infancia* que no dejan de mostrar en sus enunciados un marcado contenido religioso moralizante y autoritario. Este fenómeno se debe a un avance del positivismo que, por medio de los médicos higienistas y la centralización de la asistencia social, deslegitimará la beneficencia tradicional (Thompson, 1995: 19-63). El fin de la *Sociedad de Beneficencia* marca el comienzo de otra etapa de políticas sociales que, más allá del conflicto con Eva Perón y la disputa de liderazgos en el peronismo, se comprende en la evolución del Estado de Bienestar desde 1930 (Thompson, 1995).

En esta nueva etapa, que llega hasta nuestros días, existe un marcado interés de municipios y gobiernos provinciales por el trabajo asociado con OSC y su voluntariado, en orden al desarrollo local y la formación para la participación ciudadana, en lo que se propone como programas de Gestión Asociada con el Estado (cf. Ruiz, 2007).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

1.4 Legislación vigente sobre el voluntariado

Al apreciar la importancia cuantitativa y la perspectiva histórica, podemos comprender la conveniencia social y política de legislar sobre el voluntariado. Se trata de construir los elementos jurídicos para que el Estado arbitre sobre posibles conflictos que el voluntario puede encontrar (cuando se confunde con trabajo asalariado), sin sofocar las iniciativas civiles que se afrontan y articulan autónomamente (como la ampliación de ciudadanía en términos de promoción de derechos).

Luego de seis años de debate, el Poder Ejecutivo Nacional por Decreto Presidencial 750/2010 de junio de 2010, reglamenta la Ley 25.855 (sancionada el 4 de diciembre de 2003 y promulgada parcialmente el 7 de enero de 2004)[9]. De todos modos, esta reglamentación de la ley nacional requiere reglamentaciones provinciales con el fin de respetar las jurisdicciones locales.

La Ley 25.855 define algunos conceptos jurídicos fundamentales para nuestro caso, tales como: a) *organización social*: "… las personas de existencia ideal, públicas o privadas, sin fines de lucro, cualquiera sea su forma jurídica, que participen de manera directa o indirecta en programas y/o proyectos que persigan finalidades u objetivos propios del bien común y del interés general…", ya sea en el país o extranjero, con fondos estatales o privados (art. 2); b) *voluntarios sociales*: "… las personas físicas que desarrollan por su libre determinación, de un modo gratuito, altruista y solidario, tareas de interés general en dichas organizaciones, sin recibir por ello remuneración, salario, ni contraprestación económica alguna." (art. 3); y c) *actividades de bien común e interés general*: "… las asistenciales de servicios sociales, cívicas, educativas, culturales, científicas, deportivas, sanitarias, de cooperación al desarrollo, de defensa del medio ambiente o cualquier otra de naturaleza semejante." (art. 5). Los agentes, su forma de organizarse y su finalidad son lo que definen como tal al voluntariado en organizaciones civiles. Explicitadas estas definiciones, la ley encuadra entonces derechos y obligaciones de los voluntarios que conviene enumerar tal como se los enuncia. Los *derechos de los voluntarios* son:

> a) Recibir *información* sobre los objetivos y actividades de la organización; b) Recibir *capacitación* para el cumplimiento de su actividad; c) *Ser registrados* en oportunidad del alta y baja de la organización, conforme lo determine la reglamentación; d) Disponer de una *identificación* que acredite de su condición de voluntario; e) Obtener *reembolsos* de gastos ocasionados en el desempeño de la actividad, cuando la organización lo establezca de manera previa y en forma expresa. Estos reembolsos en ningún caso serán considerados remuneración; f) obtener *certificado* de las actividades realizadas y de la capacitación adquirida; g) *Ser asegurados* contra los riesgos de accidentes y enfermedades derivados directamente del ejercicio de la actividad voluntaria, conforme lo determine la reglamentación; h) Que la actividad prestada como voluntario se considere como *antecedente para cubrir vacantes en el Estado* nacional en los términos del artículo 11 de esta ley. (Ley 25.855, art. 6; el subrayado es mío)

Los derechos son lo suficientemente claros, aunque sea difícil encontrar organizaciones donde se cumplan todas estas condiciones. Veamos ahora las *obligaciones del voluntario*:

---

[9] Transcripción del Boletín Oficial: http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Reglamentacionnacionalvoluntariado.pdf

a) Obrar con la debida diligencia en el desarrollo de sus actividades aceptando los fines y objetivos de la organización; b) Respetar los derechos de los beneficiarios de los programas en que desarrollan sus actividades; c) Guardar la debida confidencialidad de la información recibida en el curso de las actividades realizadas, cuando la difusión lesione derechos personales; d) Participar en la capacitación que realice la organización con el objeto de mejorar la calidad en el desempeño de las actividades; e) Abstenerse de recibir cualquier tipo de contraprestación económica por parte de los beneficiarios de sus actividades; f) Utilizar adecuadamente la acreditación y distintivos de la organización. (Ley 25.855, art. 7; el subrayado es mío)

Las obligaciones se corresponden con los derechos y enfocan la tarea al objetivo de la organización. La ya mencionada reglamentación de 2010 no modifica los objetivos planteados por la ley, en cuanto promover el voluntariado y formalizar las relaciones entre voluntarios y organizaciones civiles, sino que define los medios para su cumplimiento. Estipula un Registro de Organizaciones Civiles y la obligación de que cada organización lleve un libro de altas y bajas de voluntarios, así como la firma de un Acuerdo Básico Común (ABC) para explicitar la relación de trabajo voluntario. De todos modos, todavía se discute sobre algunos aspectos de la ley que pueden estipularse en las reglamentaciones provinciales, como el pago de los seguros y las acreditaciones para los voluntarios. Por otro lado, se critica también la falta de articulación de instancias de consultoría de las ONG para que participen formalmente de evaluación de políticas sociales, y se hace notar la falta de un plan nacional de promoción del voluntariado como una política pública[10].

1.5 El *desinterés* como término equívoco para definir el voluntariado

Siguiendo el problema de las definiciones del voluntariado, señalemos la ambigüedad del uso de *desinterés* en la lengua coloquial, para comprender lo problemático que resulta su uso técnico. Según el contexto de uso en español, *desinterés* tiene dos sentidos: 1) *negación de-sí*, como negación de utilidad, de ganancia en lucro propio o incremento de sus bienes; y 2) *negación de-sí-para-otros*, en cuanto valor, conveniencia o beneficio moral de atender objetos o el interés de otras personas. Entendiendo esta doble significación, puede comprenderse un primer malentendido en el uso cotidiano entre los agentes sociales y autores, ya que a veces se confunden los campos semánticos de *interés* y *desinterés*. En el uso local de los agentes de la presente investigación, puede decirse, entonces, que *interés económico* es lo comprendido simplemente como *interés*, mientras que el *desinterés de los voluntarios* no será entendido como *abulia o apatía,* sino como el *interés o beneficio moral de atender lo que se considera el bien del otro.*

Son tres las prácticas que coloquialmente se asocian con el desinterés: el voluntariado, el apostolado religioso y las militancias políticas. En una comunidad confesional, ¿el voluntario no es sólo un fiel que *hace apostolado*? Si es así, la *gratuidad* no debería ser un problema, sino su necesaria condición de posibilidad, una *exigencia de amor*: vivir el “amor gratuito de Dios” como “amor para con los pobres” (Caritas Argentina, 2002). Para algunos, la misma incorporación del término *voluntario* desvirtúa lo que la Iglesia practicaba, ya desde la antigüedad, como caridad o ágape.

[10] http://www.lanacion.com.ar/1285479-una-reglamentacion-que-no-define-cuestiones-basicas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En el campo académico, cuando Bourdieu se pregunta: "¿es posible un acto desinteresado?" (Bourdieu, 1997: 139) responde que si se entiende por desinteresado lo que se entiende como "gratuito", "arbitrario", "sin un motivo", entonces no existen los "actos desinteresados", ya que supone que los agentes siempre tienen una razón para actuar, si bien a veces "no saben lo que hacen". Esos actores, aparentemente arbitrarios o incoherentes, alguna "razón práctica" tienen y es posible investigarla sociológicamente.

El problema del término *desinteresado* para definir al voluntariado tiene que ver con su ambigüedad, con los deslices semánticos que puede dar lugar esa misma ambigüedad y con el hecho de que resulta equívoco para la investigación sociológica. Por ese motivo no lo utilizaremos en el análisis y estaremos atentos a su ambigüedad cuando los agentes definan su propia acción como *desinteresada*, y trataremos de definir el particular *interés* que sostienen los voluntarios.

1.6 Del fenómeno social al tema de investigación

Hasta este momento hemos comprendido, desde diferentes fuentes de información, al voluntariado como un fenómeno social complejo que ofrece múltiples interrogantes y, por tanto, muchas alternativas en su problematización como objeto de conocimiento. Retomando los planteos que hemos abordado hasta ahora, podemos decir que el voluntariado ofrece los siguientes temas de investigación: a) la *dificultad de una definición unívoca* que distinga al *voluntariado* de *eventuales favores familiares o vecinales*, del *trabajo precarizado o informal*, como de la *práctica profesionalizante* de estudiantes o de la *probation* como sistema de sustitución de penas leves, ya que una *definición legal* no puede agotar la complejidad y diversidad de prácticas en espacios sociales donde se cruzan lógicas diferentes, como la eclesial y estatal (Zapata, 2005); b) concomitante lo anterior, se plantea el *problema de las clasificaciones y tipologías*, ya que pretenden reducir a *categorías exhaustivas y excluyentes* las muy heterogéneas prácticas en las OSC, con sesgos que algunos estudios realizan en función de las políticas públicas (cf. CENOC 2005; 2006); c) por lo mismo, el *histórico problema del voluntariado como política pública*, que tiene como raíces la construcción del Estado en contraposición con la beneficencia eclesial y la filantropía de las élites (Moreno, 2000; Gallo, 2002); d) y las *diferentes representaciones sociales sobre el voluntario y voluntariado*, desde posiciones ideológicas diversas, ya sea religiosas, políticas, empresariales o filantrópicas (Thompson 1995; Thompson & Toro, 2000; De Piero, 2005).

Podemos decir que nuestro tema es el *voluntariado y sus dimensiones religiosas y políticas.* El problema particular del presente estudio de caso el que se suscita cuando algunas *voluntarias reciben retribución como promotoras de un proyecto de gestión asociada entre Capilla Candelaria-CADIF-Desarrollo Social de la Nación.* Como ya fue expuesto, legalmente en Argentina no es *voluntario* quien recibe alguna retribución económica por su tarea, aunque no sea un sueldo estable ni exista contrato laboral[11]. De todos modos, como veremos en el trabajo de campo en Ca-

[11] En realidad, en Argentina no hace falta un contrato laboral documentado para que exista una relación laboral. Por ejemplo, en caso de conflicto, el voluntario que exija derechos como trabajador deberá exhibir comprobantes de retribución y probar con testigos que realizó tareas en tiempos y formas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

pilla Candelaria, los agentes que se llaman a sí mismos *voluntarios* desconocen o desestiman esta legislación y reciben algún tipo de beneficio por su tarea, de forma eventual o en especies. Siguiendo esos *conceptos nativos*, las voluntarias convocadas para fundar el *Banquito*, y que reciben una retribución con fondos estatales como *promotoras*, tampoco se consideran con una relación laboral formal. Es por eso que solicitan a la Organización Ejecutora (en este caso, Parroquia San Pedro Nolasco, y por su intermedio, a Orden de la Merced) que financie con *ayudas apostólicas* los meses sin retribución entre las "operatorias del *Banquito*" (las partidas de dinero que envía el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación), para evitar así el desgranamiento del Equipo Promotor.

Como podemos inferir por el tema y el caso particular, los problemas teóricos ya expuestos adquieren una especial relevancia, ya que encontramos: a) la dificultad de definir cuándo los agentes dejan de ser voluntarios para ser trabajadores, y cuándo vuelven a ser voluntarios *de hecho* (*el problema de definir y clasificar*); b) las tensiones sociales al momento de construir espacios de promoción de derechos (de la mujer, del niño, de los trabajadores, de libertad de conciencia, etc.) en un ámbito eclesial donde la costumbre del voluntariado constituye una "economía de las ofrendas" (Bourdieu, 1997: 186-198); c) las resistencias de las voluntarias de la comunidad que no terminan de entender por qué ahora cobran por prácticas que antes se hacían gratuitamente (organizar una capacitación, un encuentro, etc.) o por qué sienten la libertad de dejar el proyecto si no se da la continuidad en la remuneración (*diferencias generacionales en la representación sobre el voluntariado*). En el próximo capítulo plantearemos cómo podemos construir el objeto de estudio con este caso y tema seleccionado.

---

definidos por la organización. La organización, por otra parte, deberá probar que la relación no era laboral sino de voluntariado. Para eso serviría el Acuerdo Básico Común (ABC) y el Libro de Altas y Bajas de Voluntarios reglamentados por la ley 25.855. De todos modos, el juez en caso de duda, debe fallar por el hipotético empleado demandante. Hay jurisprudencia tanto a favor de un demandante considerado voluntario que pudo comprobar una relación laboral, como a favor de una organización que puede probar que el vínculo siempre fue de voluntariado por los fines y principios de la institución.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 2.DISEÑO METODOLÓGICO

Antes de presentar el encuadre metodológico propiamente dicho, lo cual se realizará en el apartado 2.2, desarrollaremos un primer desarrollo epistemológico para exponer los fundamentos del proceso reflexivo de construcción de conocimiento social, tal como son concebidos en este proyecto. Postulamos que existe una jerarquía de actos epistemológicos entendidos como proceso recursivo de *rupturas con el sentido común*, una singular *construcción de objeto* y una particular *observación* como trabajo de campo (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 2004). Este proceso de *ruptura-construcción de objeto-observación*, en última instancia, encuentra su condición de posibilidad en la *reflexividad* (Bourdieu & Wacquant, 2005).

Ya en el apartado estrictamente metodológico (2.2), explicitaremos lo que entendemos como *estudio de caso*, y realizaremos una primera descripción del *caso de estudio*. Más adelante abundaremos en detalles sobre el territorio, su historia reciente, la comunidad Candelaria en el contexto de la Parroquia como institución y la memoria de los comienzos del *Banquito Candelaria*.

Por último definiremos el problema de investigación, los objetivos y la delimitación del trabajo de campo. Trataremos sobre la construcción de datos cualitativos utilizando el Atlas.ti y daremos cuenta de las fuentes del trabajo de campo.

2.1 Presupuestos epistemológicos[12]

En el transcurso de la investigación fue muy importante, en diversos momentos, explicitar los supuestos epistemológicos que conducían la construcción de conocimiento científico. Para problematizar el objeto y construir el marco teórico fue preciso dar cuenta de los propios actos cognitivos, en tanto ejercicios de *reflexividad*, desde mi condición de *investigador nativo*, es decir, alguien que intenta investigar y objetivar una realidad social *familiar*. Esta *reflexividad* es la condición fundamental de cientificidad, lo que diferencia este *estudio de caso* tanto de unas *memorias autobiográficas* como de un *informe descriptivo de prácticas* más o menos exitosas. Por este motivo, consideramos importante explicitar la jerarquía de los actos epistemológicos que rige la lógica de la presente investigación.

Suele explicarse –comúnmente en los manuales de Metodología de la Investigación Social– que un proyecto tiene etapas o fases sucesivas. Siguiendo el lenguaje de la literatura especializada, comienza con *preguntas iniciales* a un *problema social* o a *lagunas en una teoría*. Se sigue con la lectura de los *temas* asociados, para luego elaborar una *revisión de literatura* o *estado de la cuestión*. Con esto se delimita un *problema de investigación*, se definen *objetivos* y se plantean *hipótesis* que deberán ser siempre coherentes con un diseño que exige ciertos proce-

[12] En este apartado se desarrolla sólo una síntesis teórica sobre los supuestos epistemológicos que fueron incorporados a la práctica de investigación. La elaboración completa se presenta en mi monografía de especialización realizada durante la maestría (inédita), basada en las hipótesis de lectura del Seminario *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de su práctica sociológica*, a cargo de Ana Teresa Martínez. Podría decir que sigo esta interpretación de Bourdieu, de su propuesta epistemológica y de su estilo de producción sociológica (cf. Martínez, 2007).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dimientos (según sea cuantitativo, cualitativo o mixto). Todo esto orientará el *trabajo de campo* de modo más o menos pautado. Se *pone en marcha el proyecto* con la *aplicación* de *técnicas* (notas de observación y/o participación, encuestas, entrevistas, grupos focales, etc.) y con ellas, se elaboran los *registros* que, ordenados por *indicadores*, serán los *datos*. Estos serán analizados con el *marco teórico referencial*, a fin de *verificar/comprobar las hipótesis*, en diferente grado y sentido, aportando así nuevas conclusiones o dejando problemas pendientes para futuras investigaciones (cf. Hernández Sampieri et al. 2006).

Este ordenamiento de *fases de trabajo* es muy claro y didáctico, pero corre el peligro de tomarse como una *receta a aplicar* a cualquier problema y en última instancia, ritualizarse repetitivamente en prácticas académicas de investigación. Según Bourdieu, hay un *doble engaño* en los procedimientos de investigación de este tipo: pretender una *metodología* que asegure tanto la *cientificidad* como la *burocratización* de la división social del trabajo científico y académico (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 2004). Muchas veces se ofrece al investigador novato una infalible *secuencia de pasos metodológicos a seguir* para ser aprobados por el docente de la cátedra de Metodología de la Investigación. Pero con el tiempo, estos procedimientos pueden transformarse en una rutina, en un *protocolo a cumplir* para la aprobación autorizada de la *comunidad científica*, dejando de lado la pregunta por el sentido de la producción de conocimiento sobre lo social, así como la potencia dialéctica entre los métodos a emplear (en caso de hacerse triangulación metodológica) o la subjetividad y las condiciones concretas de existencia del investigador. Hay *actos epistemológicos* que pueden quedar olvidados o negados en la rutina, de modo tal que un buen diseño y aplicación de técnicas no constituyen por sí mismos una buena investigación o producción de conocimiento científico.

"El método –escribe Auguste Comte– no es susceptible de ser estudiado separadamente de las investigaciones en que se lo emplea; o, por lo menos, sería éste un estudio muerto, incapaz de fecundar el espíritu que a él se consagre" (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 2004: 11). No existe una manera de disociar la producción de conocimiento científico del método con el que se elaboró, así como no hay datos que puedan ser interpretados sin la teoría desde la cual fueron construidos. Tampoco puede escindirse el conocimiento producido de los posicionamientos éticos o políticos desde los cuales fue concebido por parte del investigador.

El *fetichismo metodológico*, propio de cierta formación académica positivista, consiste en tomar el método como un objeto en sí mismo, como si fuera posible separarlo y universalizarlo, hacerlo un procedimiento rutinario y ponerlo a funcionar como una *máquina sin sujeto*. Esto es algo muy criticable en ciencias sociales, cuyo conocimiento hace referencia no sólo a modelos formales (lenguaje de los modelos lógicos o estadísticos), sino también a la descripción de percepciones singulares y de hechos históricos irreductibles a ninguna formalidad abstracta o universal (lenguaje emparentado con la narrativa de la historia). El lenguaje de las argumentaciones sociológicas oscila entre los datos cuantitativos, estadísticos y el relato historiográfico o la descripción etnográfica (cf. Passeron, 2011).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Comenzaremos por plantear los actos epistemológicos fundamentales que constituyen presupuestos en la construcción de conocimiento social (Bourdieu et al., 2004): *ruptura* con el sentido común, *construcción* de objeto y *observación* en el trabajo de campo.

2.1.1 *Ruptura* con el sentido común

En principio, la pretensión del conocimiento sociológico es romper con la "sociología espontánea" del "sentido común" (cf. Bourdieu et al., 1972: 129-202): *ruptura* con las *prenociones* que constituyen un verdadero obstáculo epistemológico; *desnaturalizar* lo que se considera natural de la cultura y se niega como arbitrario bajo supuestos de estériles modelos de tendencias invariantes. "El sociólogo no ha saldado cuentas con la sociología espontánea y debe imponerse una polémica ininterrumpida con las enceguecedoras evidencias que presentan, a bajo precio, las ilusiones del saber inmediato y su riqueza insuperable" (Bourdieu et al., 1972: 27).

La primera de las rupturas epistemológicas que debe hacer entonces el sociólogo es con la "sociología espontánea", es decir, con el lenguaje común con el que hablan los agentes y entienden su propia acción, como si fueran transparentes, evidentes o unívocas. "Cuando se encuentran ocultas bajo las apariencias de una elaboración científica, las prenociones pueden abrirse camino en el discurso sociológico sin perder por ello la credibilidad que les otorga su origen" (Bourdieu et al., 1972: 37). Esta advertencia nos alerta contra el *uso del decir* de los agentes sociales como un "saber práctico" que afirma o confirma el "saber teorizado" por el investigador, como realizando una extraña forma de "argumento de autoridad", podríamos decir, "naturalista": si lo dice el actor social, debe ser cierto porque tiene "el dato". Imágenes, metáforas o dichos de los agentes, ya sean de entrevistas o de la misma vida cotidiana, no son "científicas" por ser oídas en el trabajo de campo. Necesitan ser analizadas en su uso y sentido metódicamente como objeto, contra ese mismo uso de "sentido común", para disipar el "halo semántico" que la rodea y controlar las significaciones de las "metáforas autorizadas". Es la tarea propia del análisis del discurso, siempre y cuando no se engañe el investigador en pretender lograr un "lenguaje puro" de definiciones universales, recaudo ya planteado en la crítica wittgensteiniana de los "juegos de lenguaje" (cf. Nota 17: Bourdieu et al., 1972: 38). A su modo de entender, en sociología "una investigación seria conduce a reunir lo que vulgarmente se separa o a distinguir lo que vulgarmente se confunde" (Bourdieu et al., 1972: 29).

Por otro lado, estas rupturas no se deben realizar por un público "profetismo" intelectual (ético o político), sino por "deseo de verdad". Podemos decir que es un "conocimiento que se vuelve contra sí mismo", no sólo como provisorio, sino también como necesitado de sospechas de la "vigilancia epistemológica" (Bachelard, 2007). Se trata de indagar sobre el saber práctico de los agentes estudiados y los preconceptos del sentido común del investigador, así como sobre las tradiciones sociológicas con las que cuenta, aun en los argumentos o teorías aparentemente más científicos. Por ejemplo, al respecto del concepto de "naturaleza humana", Bourdieu et al. (2004) expresan:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Tantas veces condenado, el concepto de naturaleza humana, la más sencilla y natural de todas las naturalezas, subsiste sin embargo bajo la especie de conceptos que son moneda corriente, por ejemplo, las "tendencias" o las "propensiones" de ciertos economistas, las "motivaciones" de la psicología social o las "necesidades" y los "pre-requisitos" del análisis funcionalista […] De hecho, el concepto de naturaleza humana está presente cada vez que se transgrede el precepto de Marx que prohíbe eternizar en la naturaleza el producto de la historia, o el precepto de Durkheim que exige que lo social sea explicado por lo social y sólo por lo social. (p. 35)

No hay concepto o idea del lenguaje de los agentes en el trabajo de campo o de su propio lenguaje o tradición académica, que el sociólogo no deba considerar en su historicidad y uso práctico, tanto en la construcción de objeto como en la confrontación empírica del mismo.

Podemos decir entonces que los actos de ruptura cognitiva consisten en la superación de los obstáculos epistemológicos en la misma construcción de objeto y trabajo de campo y suponen una actitud de vigilancia epistemológica sobre los propios saberes, decisiones y elaboración de conocimiento. Este es el primer y fundamental *acto epistemológico* del *investigador nativo*, extrañarse de lo familiar, que en nuestro caso particular consistió en observar de otra forma las instalaciones parroquiales, escuchar de modo diferente a los entrevistados ya conocidos de antemano, y registrar las memorias de vivencias en el campo *como si fueran de otro.* Los primeros obstáculos epistemológicos fueron de prejuicios éticos y políticos sobre la *sinceridad de los voluntarios*: ¿No hay en el *desinterés* de los voluntarios un engaño? ¿No hay en el fondo una voluntad de *dominación simbólica*? En el desarrollo de la investigación veremos como estas preguntas permiten una primera ruptura con la *representación que los voluntarios tienen de sí mismos* (como movidos sólo por el amor, que ´es dar y no esperar nada a cambio´). Sin embargo, si nos quedáramos sólo con este supuesto, perdemos el *sentido del juego social*. En el primer ejercicio de reflexividad, en el capítulo 6, desarrollaremos estas rupturas.

2.1.2 *Construcción* de objeto

El segundo acto epistemológico es la construcción de objeto que no deja de ser ruptura con el sentido común (de los agentes o del sociólogo mismo), y en vistas a la confrontación en el trabajo de campo. Bourdieu et al. (2004) manifiestan al respecto:

´El punto de vista –dice Saussure– crea el objeto´. Es decir que una ciencia no podría definirse por un sector de lo real que le correspondería como propio. (…) Y si esta suerte de tautología, por la cual la ciencia se construye construyendo su objeto contra el sentido común –siguiendo los principios de construcción que la definen–, no se impone por su sola evidencia, es porque nada se opone más a las evidencias del sentido común que la diferencia entre objeto ´real´, preconstruido por la percepción y objeto científico, como sistema de relaciones expresamente construido. (pp. 51-52)

Para realizar una verdadera construcción de objeto científico es preciso, entonces, abandonar los "objetos preconstruidos" por la sociología espontánea, ya sea por interés del investigador sobre grupos o fenómenos sociales o por los "problemas sociales" que aspiran o pretenden ser "problemas sociológicos" legitimados por la discusión y el discurso de la comunidad científica o

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de resolución política. Si bien el sentido común puede ser un punto de partida para la investigación, no puede ser una simple traducción técnica del “saber local” a un lenguaje científico. También por eso es inapropiado transpolar (sin *retraducir* teóricamente) los datos de una fuente secundaria como insumos en la construcción de otro objeto, cuando esos mismos datos no fueron construidos para ese objeto. Hay que concebir siempre la construcción de objeto como la indisociable producción de la teoría que permite comprender datos técnicamente elaborados con indicadores de la observación de campo. No hay ciencia sin supuestos o hipótesis, sin datos, sin teoría:

> Sería fácil demostrar que toda práctica científica, incluso y sobre todo cuando obcecadamente invoca el empirismo más radical, implica supuestos teóricos y que el sociólogo no tiene más alternativa que moverse entre interrogantes inconscientes, por tanto incontroladas e incoherentes, y un cuerpo de hipótesis metódicamente construidas con miras a la prueba experimental. Negar la formulación explícita de un cuerpo de hipótesis basadas en una teoría, es condenarse a la adopción de supuestos tales como las prenociones de la sociología espontánea y de la ideología, es decir los problemas y conceptos que se tienen en tanto sujeto social cuando no se los quiere tener como sociólogo. (Bourdieu et al., 2004: 58-59)

Dicho de otra forma, para la construcción de objeto es irrenunciable un cuerpo de supuestos o hipótesis que permitan explicitar los criterios de interpretación de los datos (*teorías, conceptos* e *indicadores*), datos que sólo tienen sentido como construidos con las técnicas de observación (*trabajo de campo*), ya sean registros de observación, entrevistas o encuestas. En palabras del autor:

> De esta manera, es en su poder de ruptura y de generalización -los dos son inseparables- que se reconoce el modelo teórico: depuración formal de las relaciones entre aquellas que definen los objetos construidos, puede ser transpuesto a órdenes de la realidad fenomenal muy diferentes y provocar por analogía nuevas analogías, nuevos principios de construcción de objetos. (Bourdieu et al., 2004: 80).

La utilidad práctica de los modelos teóricos en la construcción de objetos va más allá de la construcción del objeto mismo o *en-sí*; por el contrario, el proceso de construcción enseña que es posible encontrar por analogía otros espacios sociales donde se hallan relaciones y procesos semejantes, que permiten otras rupturas y generalizaciones propias de la ciencia social. De esta manera, Bourdieu ya deja entrever su teoría del *campo social*, por la cual es posible pensar la acción en términos de espacios sociales diversos pero análogos, como homologías entre sistemas de relaciones y procesos temporales de intercambios de capitales objetivables. Esta *metateoría del campo* que permite elaborar teorías de *campos sociales diversos* posibilita la comprensión de las interacciones e intercambios no sólo como bienes de uso o de cambio (como en el *campo económico*), sino también, como *bienes* de otros órdenes, tales como los bienes sociales o culturales, es decir, los bienes simbólicos.

La estrategia metodológica que seguiremos con Bourdieu es la de construir nuestro objeto de investigación con la re-construcción de estructuras de relaciones históricamente condicionadas en su génesis por los agentes, espacios de economías diferenciadas de capitales diferentes, ya sea de orden económico, social, cultural o simbólico.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En nuestro caso la construcción de objeto consistirá en problematizar lo que se observa en el trabajo de campo cuando algunas *voluntarias* de la Parroquia devienen *voluntarias-promotoras* en el *Banquito Candelaria*. Esta problematización la realizaremos con una teoría particular, la "economía de bienes simbólicos" (Bourdieu, 1994) que permite diferenciar los *capitales* (*económicos, sociales, culturales y simbólicos*), y comprender las *disposiciones prácticas* de los agentes en un *espacio social* homólogo al *campo religioso*. En el segundo acto de reflexividad, en el capítulo 7, daré cuenta de las opciones teóricas a las que nos fue llevando la construcción de objeto de nuestro caso particular, evitando así incoherencias formales por un eclecticismo de técnicas o conceptos.

2.1.3 *Observación* como primado de la racionalidad sobre la experiencia

Insistimos en que la jerarquía de los actos epistemológicos no es una *sucesión de fases* sino un *proceso dialéctico* en el que cada momento (ruptura/construcción/confrontación) incluye y exige del anterior y del siguiente, en un proceso recursivo tenso y abierto en las *idas y vueltas* entre la elaboración teórica del investigador y su observación de trabajo de campo. Si esto es así:

> Cuando se somete la hipótesis a verificación e incluso cuando está verificada o desmentida, no se ha terminado con la teoría ni tampoco con la construcción de hipótesis. Toda experiencia correctamente realizada tiene por efecto intensificar la dialéctica de la razón y de la experiencia, pero sólo a condición que se sepa pensar adecuadamente los resultados –aun los negativos– que produce e interrogarse sobre las razones que obligan a los hechos a decir no. (…) En resumen, la dialéctica del proceso científico no puede ser reducida a una alternancia, incluso reiterada, de operaciones independientes, por ejemplo la verificación siguiendo a la hipótesis, sin mantener con ella otras relaciones que las de confrontación. (Bourdieu et al., 2004: 88).

La metodología práctica que Bourdieu manifiesta en sus obras explicita la forma procesual y recursiva de esta dialéctica jerárquica de los actos epistemológicos. En esta jerarquía afirma que hay un primado de la racionalidad por sobre la experiencia empírica. La teoría, con su pretensión de sistematizar la experiencia, permite tanto las primeras observaciones exploratorias del campo como las problematizaciones más críticas y complejas que le sigan:

> Si las operaciones de la práctica valen lo que vale la teoría que las fundamenta, es porque la teoría debe su posición a la jerarquía de las operaciones al hecho de que actualiza el primado epistemológico de la razón sobre la experiencia. No sorprende por tanto que constituya la condición fundamental de la ruptura, de la construcción y de la experimentación, y esto en virtud de la sistematicidad que la caracteriza: sólo una teoría científica puede oponer a las exigencias de la sociología espontánea y a las falsas sistematizaciones de la ideología, la resistencia organizada de un cuerpo sistemático de conceptos y relaciones determinada tanto por la coherencia de lo que excluye como por la coherencia de lo que establece; sólo ella puede construir el sistema de hechos entre los cuales establece una relación sistemática; sólo ella, por último, puede dar a la experimentación el pleno poder de desmentir presentándole un cuerpo de hipótesis tan sistemático como íntegramente esté expuesto en cada una de ellas. (Bourdieu et al., 2004: 91).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El poder de las pre-nociones del sentido común o de la academia, que tienen la fuerza de hacer inteligible eso que llamamos *realidad*, no puede ser refutado por otra cosa que no sea algo igualmente sistemático, consistente y coherente, es decir, algo que el investigador produce como un "punto de vista" más cualificado que el de la "sociología espontánea" o la "sociología académica" elaborada hasta ese momento (cf. Bourdieu, 2003). Esa producción de un cuerpo teórico de hipótesis de consistencia interna y coherencia explicativa de los hechos (por los datos), que puede romper tanto con el sentido común como con otros puntos de vista académicos, pone al investigador en el lugar de definir lo que desmiente, lo que afirma con certeza de los supuestos o hipótesis, y lo que excluye de su explicación como dudoso, improbable o incierto.

Las *operaciones prácticas* a las que se refiere son las técnicas del trabajo de campo, las cuales no pueden ser utilizadas como *simples herramientas neutras* que no tienen implícita una posición teórica. Los datos *no hablan*, es el autor (o lector) quien debe *hacerlos hablar* desde alguna teoría consistente y coherente con la construcción de estos. Sólo con el rigor de diseñar previamente algunas pruebas de la investigación (la teoría, los indicadores y los datos en su construcción e interpretación) se supera el *positivismo* que pretende automatizar los procesos de investigación (hacer *tesis sin sujetos*), como el *intuicionismo* de cierta fenomenología que logra conocimientos tan particulares que no pueden ser comunicados ni sistematizados (*relatos sin objeto*). En palabras del autor,

> Contra la epistemología espontánea, donde se afirman el positivismo y el intuicionismo y se ahoga toda actividad intelectual en la alternativa de la audacia sin rigor o del rigor sin audacia, el proyecto propiamente científico se sitúa de entrada en condiciones en que todo aumento de audacia en las ambiciones teóricas obliga a un aumento de rigor en el establecimiento de las pruebas a las que se debe someter. (Bourdieu et al. 2004: 97).

Para realizar una verdadera construcción de objeto científico es preciso, entonces, abandonar los *objetos preconstruidos* por la sociología espontánea o académica, ya sea por interés (ético o político) del investigador o de la comunidad científica, para producir teoría sistemática, consistente y coherente que pueda ser comprobada dando cuenta de las condiciones concretas del campo en que se realiza esa confrontación (lo que desmiente, lo que afirma, lo que no explica).

Como vamos postulando, no es posible separar la metodología que propone Bourdieu en sus obras de su teoría de la acción social y del trabajo de campo donde la observa. Conceptos tales como el de *habitus* y *campo social*, así como el de la diversidad de *capitales (económicos, sociales, culturales, políticos)*, las *luchas* de los *agentes* por su *apropiación, producción y reproducción*, así como las diferentes formas de ejercicio del *poder* y, particularmente, del *poder simbólico*, son completamente incomprensibles si no se hace referencia a una de sus investigaciones, al momento y lugar histórico donde los construye y observa como dato, de tal forma que son conceptos de los cuales no se puede hacer una suerte de "diccionario" si no es explicando cómo los entiende en una u otra obra.

Por este motivo no planteamos un *marco teórico* de conceptos y teorías para *aplicar a priori* en nuestra observación, en el trabajo de campo. Pretendemos elaborar los conceptos a la par de las observaciones de campo y objetivar así los datos, de tal forma que sean indisociables teoría

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

y observaciones que le dan sentido. En nuestro caso, el proceso de elaborar el marco teórico se realizó a la par de la organización de los datos, y hay conceptos como el de *solidaridad* e *interés solidario* que se fueron construyendo y definiendo en la marcha del trabajo de campo. En la *observación* podíamos indagar sobre las prácticas y el espacio social como un juego de intereses. Sin embargo, en algunas observaciones también encontrábamos lo particular de algunas prácticas de *resistencia a la dominación*, de toma de conciencia del juego y de la necesidad de romper el ciclo de intereses. En el tercer ejercicio de reflexividad se desarrolla una discusión sobre lo observado como dominación y resistencia a la dominación, como discusión entre De Certeau y su interpretación de la obra de Bourdieu. Esta última reflexión pone en cuestión la posibilidad de hacer ciencia de los particulares actos de *amor como resistencia a la dominación*, prácticas que existen, pero que no pueden ser legisladas, exigidas por deber o por razonabilidad del juego.

2.1.4 *Reflexividad* sociológica

En una de sus últimas obras, Bourdieu & Wacquant (2005) fundamentan lo que sustenta los actos epistemológicos: la *reflexividad*. Esta práctica consiste en un modo de escapar a sesgos de la investigación no siempre cuestionados (Bourdieu & Wacquant, 2005: 73ss): a) el más obvio, la *condición social del investigador*, es decir, su pertenencia étnica, de clase, género, etc.; b) otro no tan explicitado, *la posición social del investigador en el campo académico*, en cuanto a su "punto de vista" que, siendo uno más, está en confrontación con otros que también pretenden objetivar los hechos sociales; c) el más señalado por Bourdieu, *el sesgo intelectualista de construir el mundo como espectáculo*, convirtiendo la lógica práctica en lógica teórica, dando así a los saberes construidos un carácter de ciencia, mientras que la técnica, tecnología o saber práctico es un saber menor, de "aplicación".

La reflexividad implica, entonces, el cuestionamiento sistemático de las "categorías impensadas del pensamiento que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento" (Bourdieu, 2002: 11), ayudando a realizar la "objetivación del sujeto objetivante" del mundo social (Bourdieu, 2000; 2002). Siendo ésta su práctica sociológica más original, es también la más resistida y cuestionada como narcisista, fútil. Algunos autores la tildan de *regressio ad infinitum* que conduce a la autocontradicción, el solipsismo o el relativismo cognitivo radical (cf. Nota 77: en Bourdieu & Wacquant, 2005: 79). El mismo Bourdieu afirma que esta resistencia es por motivos tanto epistemológicos como sociales, porque ubica al investigador en el mismo campo del objeto que pretende investigar.

Los ejercicios de reflexividad en este estudio de caso se realizaron en diversas instancias y tienen que ver con mi propia condición de *investigador nativo* al menos en tres sentidos: a) como *un vecino que toma a sus vecinos de otro barrio como nativos*, tratando de extrañarse de lo que hasta ahora estaba familiarizado; b) también como *un nativo condicionado por su trayectoria de clase, género y religión*: la *posición de clase* en el vecindario (vivir en el *Barrio Judicial*, de donde provengo, significa para los vecinos de Candelaria venir de *otro mundo*, aunque nos separen cuatro cuadras de distancia), la *cuestión de género* (en relación con un espacio donde *las muje-*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

res son dominantes) y la *afiliación religiosa* (en una trayectoria que fue de ser voluntario, catequista y párroco del mismo espacio social que objetivo) condicionan siempre mi *punto de vista*; c) por último, *mi trayectoria en el campo académico* condiciona la construcción de este estudio que se percibe (subjetiva y públicamente) como un hito o paso, en cuanto un primer trabajo de investigación sometido al juicio de un tribunal académico universitario y defendido en defensa pública.

2.2 Definición de *estudio de caso* y descripción de nuestro *caso de estudio*

Una vez que hemos explicitado los presupuestos epistemológicos de nuestra práctica de investigación sociológica, pasaremos a definir lo que entendemos metodológicamente por *estudio de caso* para luego describir ampliamente nuestro *caso de estudio*.

En principio, es importante diferenciar un *caso* de un *estudio de caso*. El primero consiste en un particular recorte de un fenómeno social, mientras que el segundo focaliza en uno o más casos para comprenderlos holísticamente, en profundidad y en su contexto.

> El caso o los casos de un estudio pueden estar constituidos por un hecho, un grupo, una relación, una institución, una organización, un proceso social, o una situación o escenario específico, construido a partir de un determinado, y siempre subjetivo y parcial, recorte empírico y conceptual de la realidad social, que conforma un tema y/o problema de investigación (Neiman & Quaranta, 2007: 218)

Lo más importante es la elección y construcción del "caso" como objeto de estudio, mientras que las opciones metodológicas (cuantitativa, cualitativa, mixta o con enfoque etnográfico) son secundarias y siempre en función de la comprensión en profundidad del *caso intrínseco* (por interés en el caso mismo) o del *caso instrumental* (por interés en un problema teórico o práctico más amplio que el caso puede elucidar). El *estudio cualitativo de caso* consistirá en el abordaje de lo particular de un *caso único*, donde lo más importante es la comprensión del sentido de los agentes en esa particularización y no la validez de una posible generalización (pretensión propia de los estudios cuantitativos de tipo explicativo y predictivo). El acento está puesto siempre en la profundización de conocimiento global sobre el caso particular, y no en la posibilidad de generalizar resultados (cf. Neiman & Quaranta, 2007: 218-219).

Podemos decir que el nuestro es un *estudio cualitativo de caso con enfoque etnográfico* por cuanto profundizamos en el conocimiento sobre el caso *Banquito Candelaria,* indagando en los *conceptos nativos* de las voluntarias-promotoras y emprendedoras, las *disposiciones prácticas* de los agentes en este particular *espacio social*, así como las formas en que se produce y reproduce el *poder simbólico*, contando con los registros de memorias, documentos, observaciones y entrevistas. Nuestro *caso* es el *Banquito Candelaria* como proyecto donde participan voluntarias que se constituyen en promotoras, lo cual provoca cambios en la comunidad religiosa y permite objetivar tanto las disposiciones prácticas de las voluntarias como las posiciones en el espacio social de la *solidaridad*, entendido como homólogo al campo religioso. Como podemos entender, en nuestra definición del "caso de estudio" hay una delimitación de un fenómeno social (voluntariado social católico que deviene profesional), pero también, una teoría que se quiere utilizar y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

probar en su capacidad interpretativa (agencia disposicional y economía de bienes simbólicos de Bourdieu).

Realizaremos una primera descripción con las memorias de mi propia participación previa al trabajo de investigación, cuando aún era vecino y párroco.

2.2.1 Memoria de los comienzos del *Banquito Candelaria*

En este apartado trataremos de los comienzos del *Banquito Candelaria*. Al relato de estos tiempos fundacionales lo haremos en primera persona del singular, porque efectivamente se trata de memorias de actividades personales realizadas antes de este proyecto de investigación. Sin menoscabar la objetividad del estudio, esta deliberada voz narrativa en pasado y primera persona del singular es un modo de construirme como *testigo*, un recurso retórico indispensable para la verosimilitud de un informe etnográfico: *Yo he estado ahí… sé de qué hablo…* (Geertz, 1989).

Durante mi gestión como párroco de esta institución, desde marzo del 2003 a febrero de 2006, inicié con un grupo fundador de voluntarias el primer *Banquito*, acompañado por Silvio, quien pertenecía a una ONG llamada Centro Andino de Desarrollo, Investigación y Formación (CADIF), la organización administradora (OA). Silvio, ya en julio del 2005, me comentó que CADIF fue convocada por el Ministerio de Desarrollo Social para llevar la administración de los *Bancos Populares de la Buena Fe* en la zona sur de San Miguel de Tucumán. Le solicité información sobre el proyecto y me explicó el funcionamiento del sistema de micro-créditos destinado a los excluidos del sistema financiero, que eran generalmente de mujeres, y cómo podría ser la dinámica de trabajo en la Parroquia.

La primera pregunta que nos hicimos con el grupo fundador de *voluntarias-promotoras* fue: ¿Qué es el *Banquito*? Leímos juntos la definición del *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007). Entendimos que consistía en una política de “Fondos Solidarios” del Plan Nacional “Manos a la Obra” del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, con la finalidad de mejorar la calidad de vida de sectores excluidos y promover su protagonismo y participación ciudadana. Las características centrales eran: a) otorgar pequeños préstamos de dinero a personas en situación de pobreza, para que desarrollen un trabajo entendido como “auto-empleo”; b) las emprendedoras deben incorporarse a un grupo con el que pactarían la garantía llamada “garantía solidaria” como “palabra empeñada por el grupo”; c) cada miembro tiene un proyecto propio, recibe su préstamo de forma individual y sin interés; d) su obligación es reembolsar en cuotas de monto fijo el préstamo, en reuniones semanales llamadas “Vida de Centro” para mantener el “fondo semilla”; e) los bancos deben funcionar en sedes de organizaciones comunitarias de los barrios más vulnerables y pueden recibir a vecinos de diez cuadras a la redonda; f) el acompañamiento de los grupos de emprendedores lo realizan los promotores, que deben ser capacitados para ese fin.

Concretamente, el proyecto comenzó su marcha con mi convocatoria a voluntarias que ya conocidas, que participaban en diferentes grupos parroquiales. El criterio fue convocar a volunta-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

rias que tuvieran alguna experiencia de trabajo en Pastoral Social y a estudiantes de Trabajo Social o de Psicología Social en la Parroquia. Así, el grupo quedó conformado por: dos catequistas y estudiantes de Trabajo Social (Silvana y Ana), dos participantes activas de la Pastoral Juvenil y del Programa Familias (Carla, estudiante de Psicología y Carina, estudiante de Ciencias de la Educación), y Olga quien ya era coordinadora y representante de la Pastoral Social Parroquial. Carina dejó el equipo en su comienzo, pero se comprometió a ayudar en todo lo que pudiera desde la secretaría parroquial. Olga se comprometió a acompañar por fuera del equipo con la rendición de cuentas, ya que tenía mucha experiencia en el tema y sabía de las dificultades burocráticas. El equipo original de promotoras del *Banquito* se terminó de constituir en octubre del 2005 con Silvana como referente, Ana, Carla, Sofía (psicóloga social) y Manuel, psicólogo social de otra comunidad vecina (Obispo Colombres) que se integró porque quería aprender la dinámica de trabajo con el *Banquito* para llevarlo a su propia organización, el Colegio Obispo Colombres. Luego se incorporó Mónica que había sido emprendedora y al poco tiempo no quiso seguir como promotora, algo motivó la reflexión en la evaluación que observé durante el trabajo de campo.

El equipo se fue integrando como tal en los encuentros de capacitación coordinados por CADIF, y asumió la responsabilidad de trabajar en una zona muy marginal de la Parroquia, el asentamiento del ex-Ingenio Amalia, terrenos tomados por el establecimiento de inmigraciones internas que formaron Villa Amalia y también lugares de más difícil acceso, tales como Soldado Huanca y Sargento Lai. No participaba personalmente de estas capacitaciones, pero mantenía comunicación con el equipo durante su desarrollo. Ellas sabían que la Arquidiócesis de Tucumán no quería involucrarse con este proyecto oficialmente, según decía Silvio, porque tenían temor a una baja tasa de retornos y por el compromiso que significaba de administrar dinero del Estado.

El proyecto del equipo Candelaria comenzó tarde en comparación con otras organizaciones que habían empezado meses antes, por lo que se tuvo que acelerar el proceso de capacitación de CADIF y la convocatoria al primer grupo de prestatarias. Por disposiciones del *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007), una vez establecido el centro de reunión (en este caso, la misma Capilla Candelaria), debía contarse un radio de 10 cuadras como límite para aceptar a las prestatarias, para evitar así problemas de transporte.

Dejando ahora las memorias del momento fundacional, se puede observar que mi *rol de párroco* supuso un alto involucramiento como autoridad de gestión y como referente religioso. Posicionarme ahora como *investigador nativo* exige producir una descripción de la historia de este caso, que fue posible gracias a la distancia del lugar y la metodología de investigación. El desafío de la reflexividad requiere ahora explicitar claramente mis intereses pastorales: como párroco me arriesgué con un proyecto que la Arquidiócesis rechazó, pero como miembro de la Orden de la Merced (institución que tenía como una opción prioritaria *promover a los excluidos de la cultura del trabajo*, según lo definido en el Capítulo Provincial de 2001) me pareció más importante responder a las necesidades de la población y los fines de inclusión social del Estado. Posiblemente esas decisiones que parecen tan individuales y de conciencia se entiendan mejor desde la "complicidad ontológica" (cf. Bourdieu, 1997) de circunstancias donde las disposiciones prácticas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de quienes apoyaban la idea se conjugaron con las anuencias de las autoridades que no lo prohibían ni perseguían. En nuestro caso la Parroquia, delegada a la administración de la Orden de la Merced pero subordinada pastoralmente al Obispado, no fue contrariada y se respetó su decisión de fundar y continuar con el *Banquito*.

El *equipo de voluntarias-promotoras*, que en adelante serán denominadas *promotoras del Banquito*, recuerda que fue muy duro al comienzo convocar y trabajar con las emprendedoras. El equipo se organizó con mucha autonomía desde el principio, contando con el apoyo institucional y la capacitación de CADIF. Cada promotora debía reunir un grupo de cinco emprendedoras, que no fueran familiares entre sí, y elaborar un proyecto individual. Pronto se encontraron con lo que llamaron "*LA* realidad" (Carla): convocaban *grupos de prestatarias* que, por su situación concreta de pobreza, tenían serios problemas de lectoescritura y de comprensión de consignas básicas. Comenzaron a observar también que el problema de las mujeres no estaba sólo en sus condiciones para la administración y gestión de la economía hogareña, que era en lo que más capacitaba el *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007), sino que sufrían serios problemas familiares que obstaculizaban cualquier emprendimiento, tales como las adicciones de sus hijos o la situación de violencia conyugal. Manifestaron que fueron muchas las horas de trabajo y de riesgos al visitar las viviendas de las destinatarias, al punto de sufrir amenazas. Algunos, acostumbrados a los planes Jefes y Jefas, no entendían por qué tenían que devolver el dinero y que, para recibir el préstamo, su proyecto tenía que ser evaluado por el grupo emprendedor y aprobado por el equipo de promotoras.

El proyecto comenzó con el *fondo semilla* formado por $10.000 para préstamos y $4.000 para gastos de administración. El dinero tenía que asignarse a una cuenta especial libre de impuestos del Banco del Tucumán a nombre de la Orden de la Merced, tal como lo exigía el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Con ese fondo se realizaron los micro-créditos a los grupos de emprendedoras y se cubrieron los gastos de gestión (materiales didácticos, refrigerios, cuota de viáticos a los voluntarios). Con ayuda de Olga se organizó la primera rendición de cuentas, en tiempo desfasado pero en forma correcta, ya que si bien se entregaba a CADIF, en realidad era el Ministerio de Desarrollo Social quien supervisaría y aprobaría la próxima operatoria de dinero. El proyecto comenzó contemplando el pago a las promotoras en razón de *gastos administrativos* ($150 mensuales) mientras durara la operatoria. Más allá de las capacitaciones de CADIF, las voluntarias fueron aprendiendo las dificultades prácticas de las rendiciones de cuenta al Estado, exigencias difíciles de cumplir y casi imposibles de concretar por las destinatarias de cualquier proyecto. Por ejemplo, las facturas debían tener detalles de impresión por ley difíciles de observar por quienes no eran advertidos, y muy pocos comercios de Tucumán respetaban esas normativas impositivas, sobre todo si se trataba de comercializar una reventa de mercadería o algo usado. Las voluntarias-promotoras me contaron que para superar la dificultad de las emprendedoras confeccionaron una factura homologada en goma eva, de gran tamaño y con letras y números muy visibles, para resaltar la importancia de comprar pidiendo comprobantes y observando los detalles que éstos debían tener. En algunos casos, las promotoras terminaron acompañando a las emprendedoras en la compra de lo que ellas habían presupuestado para su em-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

prendimiento, algo que el proyecto no contempla en su *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007).

Recuerdo la primera reunión general de promotores y responsables de las organizaciones ejecutoras (OE) del sur de San Miguel de Tucumán con uno de los coordinadores nacionales del *Banquito*, Juan Ignacio, en la sede de CADIF (Barrio Judicial). Centros vecinales, asociaciones civiles con afiliación evangélica, representantes del movimiento como el de *Barrios de pie*, formaban un interesante cuadro de las organizaciones más comprometidas de la zona sur de la ciudad de Tucumán. Algo que observé en esa reunión, y que compartí luego con Silvio, es la diferencia de tener en el equipo de voluntarios-promotores a estudiantes de nivel terciario o universitario, ya que eran notables las dificultades que los promotores de otros Banquitos tenían para realizar informes escritos, el uso de la computadora y las rendiciones de cuentas. Por otro lado, las organizaciones requerían al proyecto elementos básicos como alquileres de locales, una computadora o insumos que el proyecto no contempló.

Sobre estas diferencias entre el equipo de voluntarias-promotoras convocadas y las emprendedoras volveremos más adelante, al analizar los intercambios y las relaciones de poder.

2.3 Problema de investigación, objetivos y trabajo de campo

En el apartado anterior hemos definido lo que entendemos como *estudio de caso* y realizamos una primera descripción del *caso de estudio* en sus momentos fundacionales. Hemos *enunciado el contexto del problema de investigación*, ahora definiremos el *problema de investigación* como tal.

Enunciar el *problema de investigación* es un paso o fase entre la “ruptura con el sentido común” y la “construcción de objeto”. Consiste en plantear las preguntas que siguen el tema y delimitan tanto el caso como, luego, el trabajo de campo. Recordemos que enunciamos el tema de nuestro estudio de caso como el *voluntariado que se profesionaliza en un proyecto de gestión asociada (Candelaria-CADIF-Desarrollo Social de la Nación).*

Antes de enunciar la formulación del problema como tal, resulta importante recuperar las preguntas fundamentales que iniciaron y jalonaron el proceso de investigación. ¿Qué condiciones sociales hacen posible la *gratuidad* del voluntario, si algunos empiezan a ser *promotores* retribuidos en un proyecto social? ¿Cómo entender que una voluntaria de mucha dedicación se niegue a trabajar como empleada de la Parroquia? ¿Qué cambios hubo en la disponibilidad de las voluntarias que se hicieron promotoras, cuando el proyecto queda sin fondos o espera otra partida? ¿Cómo reaccionan los voluntarios de los otros proyectos cuando saben que las promotoras reciben una retribución? ¿Cómo reconocen las emprendedoras a las voluntarias-promotoras del *Banquito*? ¿Cuáles han sido los aprendizajes de las personas individuales y el grupo de promotoras en el *Banquito*? ¿Esos aprendizajes fueron relevantes para su profesionalización? ¿Cuáles son las creencias o convicciones de las promotoras que dan sentido a sus prácticas de convocatoria de las emprendedoras, su capacitación y acompañamiento en sus emprendimientos? ¿Pueden entenderse estas prácticas, que suponen cierta credibilidad y autori-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dad, como ejercicio del *poder simbólico*? ¿Pueden objetivarse algunas dimensiones de esas prácticas, en cuanto a su producción de vínculos y contactos, aprendizajes profesionales y formas de autoridad, como *capitales* de una *economía de bienes simbólicos*?

Esta investigación explora las prácticas y los discursos del voluntariado, describiendo y analizando sus intereses, creencias y los capitales que producen, intercambian, invierten y acumulan (económicos, sociales, culturales y simbólicos). Un aspecto fundamental del problema es determinar cuales son las condiciones de posibilidad del voluntariado en el espacio social de la *solidaridad*, conceptualizado como una *economía de bienes simbólicos* (Bourdieu, 1994). En consecuencia el problema particular de investigación que se decidió enfocar es el de *comprender las condiciones sociales de posibilidad del voluntariado cuando algunos se transforman en promotores retribuidos,* como en el caso del *Banquito*. Se entiende como condiciones sociales de posibilidad tanto las *disposiciones prácticas de los agentes sociales* como sus trayectorias en el *espacio social*[13] en el que interaccionan, intercambian y aprenden competencias que, teóricamente en nuestro caso, se pueden interpretar como producción de *capitales diferenciales* (Bourdieu, 1997) homólogo al campo religioso. Estas conceptualizaciones las desarrollaremos en el marco teórico referencial.

Desde el comienzo del diseño del proyecto, marco teórico referencial y definición del problema, hemos trabajado con ciertas hipótesis de lo que encontraríamos en el trabajo de campo, que luego se fueron enriqueciendo con el conocimiento de las particularidades del caso, sobre todo cuestionando mis pre-conceptos como *investigador nativo*. No llamaremos hipótesis a estas ideas orientadoras del trabajo de campo, ya que no siguen propiamente la definición de hipótesis que se plantea desde el método hipotético-deductivo, sino que las denominaremos *supuestos*, término más adecuado al carácter exploratorio, descriptivo y cualitativo del estudio. Se enumeran tal como fueron formulándose, cronológicamente; al principio con conceptualizaciones muy generales y abstractas, que luego se ajustaron a observaciones más empíricas y particulares:

1. *Primer supuesto: Las prácticas voluntarias son una forma de dominación en una particular economía de bienes simbólicos*. Este supuesto nos sirvió para describir y observar atentamente las interacciones, intercambios, producciones y discursos de las voluntarias en términos de *prácticas* en la comunidad Candelaria, como espacio de reconocimiento del desinterés entendido como *dominación simbólica* (objetivación de formas de credibilidad y autoridad como capital simbólico).

---

[13] Utilizamos la expresión *disposiciones prácticas de los agentes* y *espacio social* antes que suponer que ya comprendemos su *habitus* y el *campo social* donde se inscribe. Vamos a considerar el esbozo del *habitus* y *campo social* propio de los voluntarios como un punto de llegada de nuestra investigación, y no como un a priori al cual ajustar las observaciones y análisis. Un ejemplo en que Bourdieu ni siquiera utiliza los conceptos de *habitus* y *campo* es en *La miseria del mundo* (Bourdieu, 1993), donde prefiere hablar de “espacio social” y “posiciones en el espacio social”, desde el cual los agentes tienen diversos “puntos de vista” en lo que él mismo denomina un “perspectivismo” cognoscitivo. A primera vista, podríamos pensar que sólo le faltaron datos o tiempo para elaborar un “campo de poder” –una “saturación en el trabajo de campo”, podríamos decir–, pero en realidad trata de resaltar la imposibilidad de definir acabadamente en un territorio los intercambios, los capitales, las luchas o las disposiciones prácticas de los agentes en un *espacio social* definido por una *ausencia* de ley (del Estado). En nuestra trabajo esbozaremos un *habitus del voluntario* y las características propias del *campo de la solidaridad* recién en conclusiones.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

2. *Segundo supuesto: El voluntariado posibilita un proceso grupal movido por un "interés solidario" (de ayuda mutua)*. Al principio intentamos objetivar a los agentes y al espacio social, pero luego observamos al equipo de voluntarias como un proceso grupal asociativo y que se entendía en su interacción con las emprendedoras como de *ayuda mutua*, porque las relaciones no eran tan asimétricas ni de autoridad tan fuerte.

3. *Tercer supuesto: El equipo de promotoras aprende competencias relevantes para sus futuras prácticas profesionales.* Casi al final del trabajo de campo, observamos también que las mismas promotoras entendían como *aprendizajes* algunas *disposiciones prácticas*, de modo que comenzamos a entenderlas como *competencias* en una *trayectoria social* con objetivo profesional, las fuimos entendiendo como *capital cultural*.

Siguiendo el tema, preguntas, problema y supuestos, definiremos los objetivos generales y específicos como orientadores evaluables del trabajo de campo y análisis de los datos. El objetivo general es *comprender las disposiciones prácticas del voluntariado-promotor en el Banquito Candelaria como una economía de bienes simbólicos homóloga al campo religioso.* Los objetivos específicos son:

1. Describir los intercambios de dones y bienes entre los agentes (voluntarias-promotoras, voluntarias y emprendedoras), su proceso grupal y formas de poder en el *Banquito Candelaria*;
2. Analizar las diversas formas de capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos que se ponen en juego en el voluntariado-promotor del *Banquito Candelaria*;
3. Caracterizar las condiciones sociales que hacen posible la gratuidad del voluntariado (interés solidario), su capacitación para la gestión de proyectos (liderazgo social) y potencial profesionalización (competencias *solidarias*).

El trabajo de campo se desarrolló durante el 2008, de enero a diciembre. El acceso supuso contar con la autorización del Párroco y de la coordinadora de Pastoral Social. Al equipo de promotoras ya las conocía, por lo cual no fue necesaria una presentación, pero sí una breve explicación de los objetivos de la investigación.

2.4 Construcción y análisis de los datos cualitativos

Si bien la cantidad de entrevistas, documentos y memorias del trabajo de campo no es excesiva y se puede manejar con herramientas convencionales, decidí utilizar un *software* para obtener el mejor provecho de los registros. El análisis de datos cualitativos asistido por computadora, en nuestro caso, consiste en digitalizar la información registrada en el trabajo de campo, diseccionarla en lo que entendemos son las unidades de sentido de los agentes, para reconstruir el sentido de las prácticas asociando esas unidades de sentido y sus posibles relaciones, y, por último, confrontar esta construcción de objeto con los supuestos conceptualizados desde las teorías del marco de referencia. Utilizaré para estos análisis el programa ATLAS.ti, y con sus herramientas de búsqueda realizaré lecturas iterativas del mismo cuerpo de datos para producir los informes sobre los tres supuestos ya enunciados. Seguiré a la par de la descripción del método de análisis una definición de niveles de estructuración y formalización de los datos cualitati-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

vos que nos permitirá comprender los razonamientos argumentativos sobre estos, en cuanto a su referencia empírica, analogía con otros espacios sociales o discursos, y hasta su posible generalización teórica (cf. Echeverría, 2008: 17-33).

La desgrabación de entrevistas, la transcripción de documentación del proyecto, la digitalización de imágenes y los audios y multimedias usados por las voluntarias constituyen el nivel I de registro de los datos cualitativos, la información tomada "en crudo", el relevamiento más cercano a la experiencia del observador en su trabajo de campo. Estos datos requieren ser digitalizados para construir la Base de Datos de una *hermeneutic unit, HU* ("Voluntarias en BPBF.hpr" en nuestro caso) que contendrá los diversos *primary documents* (.txt, .jpg y .mp3) que ya constituyen el nivel II del análisis. Los documentos primarios, al releerse nuevamente, se pueden marcar o resaltar en segmentos o partes (*quotes*) a las que se asignaran códigos (*codes*) o se completarán con anotaciones (*memos*), siendo ésta una operación de nivel III, ya que se marcan o completan los datos, pero se respeta su integridad en cuanto a su orden secuencial. El siguiente paso de estructuración de los datos lo llamaremos nivel IV, y consiste en dos operaciones que nos permite el *software*: a) reunir o asociar los códigos en familias (*family*) abstrayéndonos de su orden secuencial; b) relacionar las citas, los códigos y familias con vínculos (*links*); c) familias y links constituyen redes (*networks*) que se pueden visualizar gráficamente y, con ese mismo gráfico, modificar los vínculos. La construcción formal de estas estructuras de familias, vínculos y redes (*families, links & networks*), que no dejan de tener las referencias a las citas textuales en su contexto secuencial de los documentos primarios (*quotes*), permiten un metanálisis que llamaremos de nivel V, que consiste en la exploración de la *HU* con herramientas de búsqueda (*Query*). Se trata de interpretar la estructura de datos construida con los conceptos y supuestos de nuestro marco teórico de referencia, interrogando a la Base de Datos con búsquedas que nos permiten a su vez corregir o reelaborar dichos supuestos. Este será el último paso en el análisis cualitativo, la operación de confrontar reflexivamente los datos del objeto construido con las conceptualizaciones supuestas.

Cuadro 1: Niveles de análisis cualitativo asistido con computadora

Nivel	Operaciones del analista	Herramientas del *software* (Atlas.ti)	Reflexividad del investigador
I	*Digitalización* de la información registrada en el trabajo de campo: entrevistas, documentación, notas de observaciones, descripción de experiencias previas, fotografías, etc.	Recopilación de los archivos digitales en un solo directorio y subdirectorio, que será la fuente de la futura Base de Datos.	Intento de máxima implicación y mínima teorización (*descripción como comprensión sin supuestos*).
II	*Organizar el "Corpus": Selección* en una sola carpeta o directorio de todos los archivos digitales relevantes.	1- Creación de la *Hermeneutic Unit* (Unidad Hermenéutica). 2- Asignación de los archivos como *Primary Document*.	Sistematización del material según los propios supuestos (*ordenar con los supuestos*).
III	*Construcción textual*: *Codificación* de los Documentos Primarios.	Creación de citas (*quotes*), códigos (*codes*) y anotaciones que completan la información (*me-*	Interpretación del material con palabras de los agentes o conceptos referencia-

		mos).	les.
IV	*Construcción conceptual: Asociar* y *relacionar* en *redes* las unidades de sentido (*quotes, codes & memos*).	1-*Asociación* de citas, códigos y anotaciones en familias (*family*). 2-*Relacionar* citas, códigos, memos y familias con conectores (*links*). 3-*Construir* las redes (*networks*) modificando o completando relaciones entre objetos.	*Ruptura* con el propio "sentido común" en la construcción de nuevas relaciones de sentido (teórico).
V	*Construcción teórica:* Elaborar informes sobre la confrontación de la HU con los supuestos teóricos, proponiendo nuevas conceptualizaciones teóricas con referencia empírica u observaciones reflexivas.	*Explorar* los objetos de la HU (documentos primarios, citas, códigos, memos, familias o redes) en sus relaciones y semántica, con operadores lógicos (*query*).	*Comprensión teórica más allá de los supuestos* (elaboración de *hipótesis generales o tipologías*)

El cuadro organiza lo ya dicho, aunque se agrega la columna de *reflexividad del investigador* para dar cuenta de la ruptura, construcción y confrontación teórica que el observador ha de realizar. Es importante tener en cuenta que el *software* ATLAS.ti fue diseñado para elaborar conceptualizaciones con la epistemología de la *Grounded Theory*, que supone que el discurso o representaciones de los agentes contiene por sí mismo (en su semántica) el sentido de sus prácticas, algo bastante discutible desde nuestra sociología reflexiva. Es necesario comprender que este análisis de los datos cualitativos es correlativo a una síntesis teórica que dé cuenta, con nuevas referencias empíricas, del sentido de las prácticas en un espacio social cuya lógica (como *juego social*) es homóloga a otros campos sociales, ya sean religiosos o políticos. No siempre el agente *sabe lo que hace* ni *dice todo lo que sabe* de lo que hace, por lo cual la verdad del sentido de sus prácticas no se encuentra sólo en su discurso, sino también en lo que observamos de sus prácticas, en esa síntesis de puntos de vista (el del agente y del investigador) que da cuenta de las *razones prácticas* de su obrar aun cuando *no sabe lo que hace*.

El investigador intentará comprender sin supuestos y describirá lo que observa sin pretender prescribir lo que supone, pero después de organizar el material y codificarlo. Debe poder encontrar nuevas formas de asociar y relacionar el material, de tal forma que pueda romper con los supuestos que le sirvieron de referencia y re-construir nuevas conceptualizaciones teóricas mejor referidas a los datos registrados. El ejercicio de la reflexividad del investigador se realiza por la confrontación de los datos con los que a la larga se destruyen los propios supuestos y se reconstruyen otros mejor documentados con los registros del trabajo de campo.

En los siguientes cuadros presentamos las fuentes primarias de entrevistas y observaciones, y por otro lado las fuentes secundarias de documentación y documentos, con las referencias adecuadas.

- **Fuentes primarias I: Entrevistas**

El siguiente cuadro nos ofrece la sistematización de las fuentes de primera mano.

Tabla 1: Entrevistas al equipo fundador de promotoras del *Banquito* (Candelaria)

Apellido y Nombres	Edad actual	Entrevista	Estado civil	Tarea en *Banquito*
Sofía	40 años	18/04/2008	Soltera	Promotora
Guillermo	22 años	17/04/2008	Soltero	Promotor
Silvana	29 años	09/02/2008	Soltera	Promotora
Carla	29 años	05/02/2008	Soltera	Promotora
Ana	26 años	22/01/2008	Soltera	Promotora

Tabla 2: Entrevistas a otros agentes significativos

Apellido y Nombre	Edad actual	Entrevista	Estado civil	Tareas en Candelaria
Olga	36 años	20/04/2008	Soltera	Coordinación Pastoral
Carmen	53 años	29/07/2008	Soltera (religiosa)	Participa de Comedor
Susana	70 años	21/01/2008	Casada y madre	Responsable Comedor 1
Julia	72 años	21/01/2008	Casada y madre	Responsable Comedor 2
Mónica	22 años	19/01/2008	Soltera	Voluntaria

- **Fuentes primarias II: Observaciones**

Tabla 3: Notas y desgrabación de observaciones.

Materiales	Realización
Notas sobre reunión Vida de Centro del Día de la Mujer	05/03/2008
Notas y grabación de una reunión de evaluación anual	12/12/2008

- **Fuentes secundarias I: Documentación**

Tabla 4: documentación del Desarrollo Social de la Nación.

Materiales	Dirección (actualizadas al 08/12/2011)
Ley de microcréditos (26.117)	http://www.redbancodelabuenafe.org.ar/Ley%20de%20Microcredito.pdf
Manual de Trabajo del Banco Popular de la Buena Fe	Facilitado en primera su versión digitalida (2005) (No en la web) http://www.redbancodelabuenafe.org.ar/Ley%20de%20Microcredito.pdf
Manual de rendiciones de cuenta local	http://www.redbancodelabuenafe.org.ar/Materiales/Manual%20de%20Rendición%20OE.pdf
Música para el Banquito	CD con mp3s
Recopilación de noticias periodísticas sobre el *Banquito* en el 2008	http://www.redbancodelabuenafe.org.ar/
Video *Banquito* 2008	http://www.redbancodelabuenafe.org.ar/video2008.swf

- **Fuentes secundarias II: Documentos**

Tabla 5: Producción del equipo de promotoras.

Materiales	Contenidos	Fechas de producción
Carpeta de Sistematización 2005-2006	Registros de los comienzos del *Banquito*: Folletos, fotos, ejes de sistematización, registros de observaciones (sobre todo de la Fiesta de la Memoria en Alderetes), evaluaciones y notas de acreditación.	Octubre de 2005 – Julio de 2006
Rendiciones de cuentas de Créditos y Re-Créditos	Planilla de Cálculo Excel (ver anexo)	2006-2008
Primer Informe del	Breve informe narrativo de actividades	17 de dic. de 2008

Banquito Candelaria	para autoridades de Parroquia, CADIF y Ministerio.	(3ª Operatoria)
Fotografías de convivencia del Banquito (Obispo Colombres)	Fotografías digitales.	24 marzo de 2006
Fotografías del Encuentro Nacional (Chapadmalal)	Fotografías digitales.	Octubre 2005

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 3. REVISIÓN DE LITERATURA I: SOBRE EL *VOLUNTARIADO*

En la *lectura extensa de bibliografía en todo el proceso de investigación* hemos encontrado muy diversas definiciones y conceptos sobre el voluntariado, lo que exigió diferenciar los supuestos y teorías de la acción social que cada obra presentaba en su desarrollo. En este capítulo realizaremos, en primer lugar, una *clasificación extensa de la literatura más relevante* agrupándola en temas afines, desarrollando algunas reseñas que nos parecieron muy pertinentes, ya sea por el método o los conceptos que elaboran, y que luego se utilizarán en los capítulos de *análisis de los datos*.

Nuestra *revisión de la literatura* consistió en buscar, consultar y recopilar información relevante sobre el problema de investigación realizando una *clasificación temática de la bibliografía*: a) sobre organizaciones de la sociedad (OSC) y voluntariado; b) sobre procesos individuales y grupales; c) sobre movilización social y procesos políticos estructurales; d) sobre el voluntariado analizado con categorías de clase, género, religión y generación; e) sobre el intercambio de dones y lo sagrado en la historia y ciencias sociales.

Para realizar dicha revisión se han consultado *fuentes de información* clasificadas como: a) *fuentes primarias* (datos de primera mano, libros, artículos y revistas especializadas de bibliotecas o de internet); b) *fuentes secundarias* (resúmenes y reseñas que compendian información de fuentes primarias); o c) *fuentes terciarias* (bases de datos o resúmenes que compendian a las fuentes primarias o secundarias). En los siguientes apartados se dará cuenta de los temas, fuentes y autores revisados para enumerar los *conceptos centrales*.

En nuestro próximo capítulo presentaremos una reseña de *los diversos enfoques teóricos al problematizar la acción social del voluntariado*. Diferenciamos un *segundo nivel de profundidad en la revisión de literatura o estado de la cuestión* porque queremos evaluar los diversos enfoques de teoría social que problematizaron la *acción del voluntariado*, para luego diferenciar *nuestras particulares opciones teóricas* al elaborar el *marco conceptual*.

3.1 Sobre el voluntariado en organizaciones de la sociedad civil (OSC)

Uno de los estudios pioneros sobre OSC es la compilación de artículos de Thompson (1995) y de Filmus (1997), donde se indaga sobre las organizaciones sin fines de lucro en Argentina y, de modo secundario, sobre el voluntariado. La primera compilación de Thompson (1995) procura dar cuenta de las causas del fenómeno de asociatividad civil a nivel global, reflexionando sobre la crisis del Estado de Bienestar en Estados Unidos y Europa, luego sobre la crisis del paradigma del Desarrollo en los países del Sudamérica así como el problema del Medio Ambiente, y, finalmente, sobre la Revolución de las Comunicaciones y una supuesta nueva Revolución Burguesa. En América Latina, además, las políticas de ajuste económico tendentes a equilibrar las cuentas fiscales, pagar la deuda externa y re-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

formar el Estado pusieron en segundo plano criterios de equidad y aumentaron las desigualdades sociales y la pobreza. Al mismo tiempo, la democratización política, la reducción del papel del Estado y la reconversión económica produjeron también una redefinición de las fronteras de lo público y lo privado. Por otro lado, hay otros estudios sobre OSC que tienen su relevancia. Filmus (1997) coordina estudios cuantitativos sobre las OSC y es un estudio que sirvió también de referencia a otros realizados para el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Otro autor, en un trabajo más reciente, hace una lectura política del fenómeno de las OSC y el voluntariado como promotoras de nuevas formas de ciudadanía (De Piero, 2005). Siguiendo planteos semejantes, hay publicaciones en torno a la gestión asociada entre OSC y el Estado que trabajan sobre el concepto de ciudadanía emancipada (Ruiz, 2007). Todos tratan de alguna forma sobre el voluntariado pero de modo indirecto, sin hacer de ello su objeto de estudio.

En la consulta a fuentes terciarias, se encuentran textos que dan cuenta de los *vínculos que el Tercer Sector construye con el mercado* (Williams, 2004; Te'eni & Young, 2003), el *gobierno* (Brooks, 2004; Emanuele & Simmons, 2004; Te'eni & Young, 2003; Young, 2000) y el *mercado laboral remunerado* (Brown 1999; Handy, Mook & Quarter, 2007; Apinunmahakul, Barhlam & Devlin, 2009). Se destacan, además, los artículos que abordan la *relación problemática que el voluntariado tiene con las instituciones de caridad*, tales como el texto de Jones (2006) en el que se diferencia al voluntariado del acto de realizar donaciones como dos formas distintas de compromiso social; o el artículo de Barman (2007) que problematiza la *elección de los donadores en las organizaciones sin fines de lucro*.

En este apartado ubicamos aquellos artículos de carácter eminentemente *teórico que se dedican a cuestionar las definiciones de voluntariado, tercer sector y organizaciones sin fines de lucro* –como los artículos de Taylor (2004) y de Van Til (2008)– o se enmarcan en debates teóricos más amplios, como es el caso de Andre-Clark & Frumkin (2000) que estudian los valores y estrategias de las organizaciones sin fines de lucro, considerando la competencia creciente de las grandes empresas, y otros como Zafirovski (2001) o bien Hill (2002). Entre estos se encuentran, asimismo, aquellos textos que problematizan al *voluntariado en relación con la cuestión de la democracia*, como es el caso del artículo de Eikenberry (2007); y aquellos que lo abordan como fenómeno histórico, tales como el texto de Ross & Van Till (2001) que hace una *retrospectiva del siglo XX en temas de caridad, voluntariado y el tercer sector* o el texto de Rich (1999) que evalúa las recurrencias en el *proceso histórico del voluntariado americano*.

A continuación haremos una reseña de una investigación sobre los *perfiles del voluntariado* (González Bombal & Roitter, 2002) y un artículo etnográfico sobre el *Banco Popular de la Buena Fe* como espacio de producción de valores (Doudtchitsky & Koberwein, 2006)

3.1.1 Perfiles de voluntariado para políticas de Desarrollo Social

A nivel local es interesante el trabajo de González Bombal & Roitter (2002), en *Prácticas y representaciones del voluntariado. Una investigación cualitativa sobre perfiles en Argentina*, donde se proponen "identificar perfiles típicos de trabajadores voluntarios de organizaciones sin fines de lucro en Argentina a partir de la realización de un estudio cualitativo que se complementa con estimaciones cuantitativas" (González Bombal & Mario Roitter, 2002: 5). Este es un informe elaborado para el CENOC, y sirve de referencia para políticas públicas, especialmente de desarrollo social.

Entienden por *voluntario* a "quien realiza tareas de modo relativamente sistemático en una organización social y no recibe por ello remuneración a cambio." (González Bombal & Mario Roitter, 2002: 5). Excluyen deliberadamente de la definición los favores frecuentes entre familiares o vecinos, porque entienden que se trata de *intercambio de dones* propio del sistema parental. Veremos que este encuadre teórico se contrapone al que asumimos en la presente investigación, ya que, desde el principio, utilizaremos una definición amplia de voluntariado y el concepto de intercambio de dones como un estructurador del espacio social de la *ayuda mutua* más allá de la familia. Se podrá ver que, de todos modos, la propuesta de González Bombal & Rottier no excluye las *contraprestaciones* (que en realidad son *contradones*), e, incluso, los asume como rasgo particular de su tipología de voluntariado *por necesidades básicas insatisfechas*.

El estudio de González Bombal & Rottier (2002) se realizó sobre la población con mayores porcentajes de voluntariado en Argentina, según una primera versión de informes de TNS Gallup Argentina en 1997, que son la Capital-Gran Buenos Aires y Tucumán. Es importante destacar que en la lista de organizaciones de pertenencia de los voluntarios encuestados figuran justamente los Comedores de Capilla Candelaria de Tucumán, que es la población objetivada en la presente investigación.

Los cuestionarios semi-estructurados se realizaron por cuotas en esta población definida, distribuyendo porcentajes entre organizaciones religiosas, escolares, hospitalarias, de base, vecinales y otras. El cuestionario se construyó en base a indicadores de otros estudios similares: datos básicos del entrevistado, datos de la organización y tarea voluntaria que realiza, y preguntas abiertas sobre motivaciones personales, percepciones de su trabajo, identidad y conciencia de derechos. Se entrevistaron un total de 134 voluntarios entre noviembre del 2001 y mayo del 2002 (González Bombal & Roitter 2002: 5-7).

Luego de ofrecer un amplio estado de la cuestión, analiza las entrevistas y las agrupa por indicadores: a) *voluntariedad* de la acción en cuanto a su no obligatoriedad o coerción; b) naturaleza de la *contraprestación* en cuanto a las retribuciones que recibe el voluntario, ya sean intangibles de prestigio o bienestar, o por valores menores a lo aportado; c) naturaleza del *beneficiario*, por cuanto el destinatario de su acción debe exceder su ámbito íntimo o familiar; d) la *autopercepción*, sobre la pregunta si se percibe a sí mismo o no como volun-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tario; e) *factores contextuales*, como la organización, el barrio, las instituciones del lugar, etc. (González Bombal & Roitter 2002: 42-66).

En la propuesta de tipología del capítulo 4 introduce una reflexión interesante sobre la *racionalidad estratégica o instrumental* de los voluntarios, confrontándola con la *racionalidad con arreglo a valores*. Concluye que a diferencia del *sentido común* que idealiza al voluntario como *quien da sin recibir nada*, el análisis de las experiencias concretas y las historias de vida "nos muestra que el voluntario es una figura más compleja, donde dar y recibir es una misma acción en la que a veces prima un aspecto y otras veces el otro." (González Bombal & Roitter 2002: 67). Siguiendo la diferenciación de estos términos de la racionalidad estratégica y por valores de los voluntarios, plantea el álgido tema del *interés* por la contraprestación:

> A pesar de que puede existir en el voluntario un cierto "interés" por la contraprestación, no hemos encontrado casos donde la lógica de la acción sea totalmente instrumental y absolutamente descarnada de valores. No es que se ingresa al voluntariado por una conciencia estratégica orientada exclusivamente a la obtención de un beneficio. La contraprestación llega a los voluntarios y satisface necesidades insatisfechas de los mismos o de sus hogares, pero siempre ha habido una experiencia previa y la demostración de un compromiso con la tarea. El beneficio se recibe porque hay una dedicación en el desempeño de rol de voluntario pero también porque hay necesidad de él. (González Bombal & Roitter 2002: 69).

Como vemos, consideran que lo fundamental en el voluntariado es el *compromiso con la tarea*, y la contraprestación puede venir por *añadidura*. Teniendo en cuenta entonces las motivaciones, la contraprestación, los beneficiarios y la autopercepción de su tarea, propone clasificar a los voluntarios de su estudio en cinco perfiles (González Bombal & Roitter 2002: 69-71). Haremos referencia también a las formas de voluntariado que encontramos en la comunidad parroquial, especialmente en Capilla Candelaria:

1. *Voluntarios por necesidades básicas insatisfechas:* se trata de quienes son voluntarios/as para tener una fuente de recursos (materiales e inmateriales) como parte de sus estrategias de supervivencia. Los beneficios pueden ser monetarios (*sueldito, beca,* etc.) o en bienes (pe. Comida). Podemos decir que en la comunidad de Candelaria es mayoritario este tipo de voluntariado, sobre todo en el Comedor fundado durante la crisis hiperinflacionaria de 1986 y que no dejó de funcionar hasta la fecha.

2. *Voluntarios por necesidades de desarrollo laboral:* se trata de quienes buscan aprendizaje o ingreso al mercado laboral. Es el grupo minoritario de jóvenes de clases medias, estudiantes universitarios y terciarios, que quieren adquirir experiencias en recursos humanos, medioambiente o desarrollo social. El voluntariado- promotor del *Banquito* se puede entender desde este tipo de voluntarios/as, ya que se trata de estudiantes de nivel terciario y universitario que comprenden su compromiso también como un aprendizaje, y hasta una de ellas realizó su tesis en Trabajo Social desde esta práctica.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

3. *Voluntariado por necesidades de socialidad:* comprende a las personas de tercera edad o jubilados que encuentran en estas prácticas un modo de recrear lazos sociales y el sentido del fin de sus vidas. Participan de ámbitos heterogéneos como centros de jubilados, sociedades de fomento, cooperadoras hospitalarias e instituciones religiosas. Desde acá podemos comprender las formas más comprometidas de voluntariado en la comunidad *Candelaria*, donde los jubilados son muy relevantes. Una referente de la comunidad, la Srta. Tita, de más de 70 años, desde que se jubiló lidera el Comedor de Sede Parroquial, y es reconocida como la voluntaria más autorizada moralmente por no recibir ningún tipo de retribución monetaria ni en bienes.

4. *Voluntariado por vocación de servicio a la comunidad:* consiste en la expresión de compromisos no religiosos y más laicales, en el sentido filantrópico, tales como los tradicionales Rotarios o el Club de Leones, o variantes más actuales como movimientos sociales de promoción de derechos, que pueden ligarse con identidades políticas y partidarias implícitas o explícitas. En la comunidad *Candelaria* encontramos benefactores históricos se entienden desde esta definición, que van desde el *Rotary Club* de Tucumán hasta una asociación de profesionales tucumanos residentes en EE.UU. (denominada Dr. Carlos Lami) quien donó la construcción de la antigua guardería y aulas de capacitación laboral.

5. *Voluntariado por mandato religioso:* se trata de clasificar acá las prácticas de creyentes católicos, evangélicos, luteranos, etc. Se puede diferenciar quienes desarrollan trabajo voluntario directamente ligado al culto o hacia los propios fieles, de aquellos que realizan obras de caridad con los necesitados. Es más frecuente en mujeres de mediana edad, con ingresos suficientes, y que marcan distancia con respecto a los beneficiarios. Es interesante observar cómo surge la *Comisión de madres Candelaria*: primero pretenden ser un grupo de *Legión de María*, pero como por estatutos no pueden hacer beneficios económicos, cambiaron para denominarse *Liga de Madres*, y por las exigencias morales de la institución central (que define por estatutos que una mujer separada en nueva unión no puede ser miembro activo), terminaron abandonando esa afiliación para depender sólo de la parroquia y su personería jurídica, tomando como finalidad inmediata el trabajo con el comedor y guardería, y ampliándose a fines más comunitarios, como la capacitación laboral.

Como podemos entender, el problema de la clasificación y tipología del voluntariado puede ser útil a los fines de construir datos cuantitativos relevantes a la hora de definir políticas sociales. Pero también entendemos que invisibiliza la génesis histórica de prácticas, comunidades e instituciones que no pueden clasificarse de forma exhaustiva y excluyente en tipos e indicadores cuantitativos.

3.1.2 El Banquito como espacio social de producción de valores

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El artículo etnográfico de Doudtchitsky & Koberwein (2006) tiene como objetivo indagar sobre las formas de producción de valores y representaciones por entre los actores que participan de una política social de microcréditos, el Banco Popular de la Buena Fe. Para lograrlo, presentan someramente el programa social con sus actores involucrados y los espacios sociales donde se ponen en juego, a nivel local y nacional, para luego dar cuenta de la lógica de los *valores* que se ponen a prueba constantemente.

En principio, describen el funcionamiento del *Banquito* desde los actores y sus encuentros, presentando a los *promotores* y las *prestatarias* en los *cursos de capacitación* de dos meses para elaborar el *proyecto de emprendimiento* y lograr el *préstamo* y, por otro lado, las reuniones de *vida de centro* para devolver el préstamo y compartir problemas cotidianos y locales. Allí es donde se construye el *grupo solidario* que recibirá el préstamo, bajo la *garantía personal* de la *palabra empeñada*, por lo cual la *confianza mutua* es el valor deseable y constantemente puesto a prueba. Los autores se refieren a cómo los actores del *Banquito* llaman a los *valores* como *pautas culturales* y toman el concepto de Pitt Rivers de "*valores* como referidos a las reglas por las cuales la interacción social debe tener lugar (…) en términos de la «opinión [nosotros podríamos decir también la `valoración´] que se tiene del otro y que los otros tienen de uno»" (Doudtchitsky & Koberwein, 2006: 139). La construcción y aprobación de los proyectos es un proceso colectivo, que en última instancia, está en manos de los promotores e implica la "puesta en juego de representaciones y *valores* como la *confianza*, la *honestidad*, el *compromiso*, la *solidaridad* y la *acción comunitaria* que, lejos de presentar un carácter unívoco, son objeto de negociación y disputa entre actores posicionados socialmente de forma diferencial" (Doudtchitsky & Koberwein, 2006: 141). Los promotores, mediante dinámicas grupales que se especifican en el *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007) o que ellos mismos elaboran, empujan a las prestatarias a hablar de sí mismas, a exponerse ante los demás y a juzgar a los otros. "Este proceso de (re)conocimiento personal es ponderado en función de la construcción de la garantía de la palabra y del vínculo solidario, aspectos íntimamente asociados a los valores del programa" (Doudtchitsky & Koberwein, 2006: 142). Daniel, un promotor, diferencia a los buenos de los malos prestatarios:

> Tenés dos tipos o tres: uno, los que les va mal y no pagan. Dos, los que desaparecen en el medio, y tres, los que les va bien y dejan de pagar y se van porque hicieron negocio. Dos y tres son los peligrosos porque hacen que se caiga el grupo y ponen en riesgo el éxito del Banquito (entrevista citada en Doudtchitsky & Koberwein, 2006: 142).

El promotor, apelando a los *valores del Banquito*, define qué y quién es un buen prestatario y cómo deben relacionarse, actuando así como *guardián* de dichos valores. Este es el primer trazo de *jerarquía*, que por otro lado, es negado por el valor de *igualitarismo*, ya que el *Banquito es de todos y se construye entre todos*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En otro nivel, los autores describen los Encuentros Nacionales que convocan a representantes de los *Banquitos* de todas las provincias para evaluar su marcha y exponer sus experiencias. Acá se encuentran durante tres días actores como técnicos, promotores, prestatarios, referentes provinciales y funcionarios públicos, en trabajo de comisiones. Los autores analizan el III y IV encuentro realizados en el Complejo Turístico de Chapadmalal, en noviembre del 2005 y 2006 respectivamente, y el II Encuentro de Sistematización de las Prácticas del Banco Popular de la Buena Fe, en el Hotel Bauen de Buenos Aires. Analizan, además, las ritualizaciones de los valores ya mencionados, dando cuenta de cómo la vida cotidiana del *Centro*, los documentos internos del programa, las canciones entonadas, las producciones de afiches y fotos, así como las juegos y dramatizaciones, generan momentos lúdicos y festivos que expresan la idea de que *el Banquito es de todos*. Los juegos como rituales ponen en escena los valores de la *solidaridad* y la *confianza mutua* en la *palabra empeñada*, fundamentales para *tirar todos para el mismo lado*. Los autores toman el concepto de *rituales como performance* de Tiambiah (1979), quien afirma que la eficacia de las *performance* deriva de la utilización de diversos medios de comunicación a través de los cuales los participantes experimentan el evento e infieren de él los valores que lo ponen en funcionamiento. En los encuentros nacionales de Chapadmalal, los investigadores dan cuenta de la insistencia en otros valores asociados a la *solidaridad*, la pertenencia a una *comunidad de referencia* y la *causa nacional y popular*. Los actos de apertura, las dinámicas de presentación por provincias y los temas de reflexión sobre la historia y situación económica de Argentina (*contada como un cuento* y *dramatizada con los monstruos de la economía*) apuntan a estos valores mencionados. La forma de ritualizar y exagerar los conceptos económicos mediante caricaturas o figuras desmesuradas son, al decir de Turner, "… una forma primordial de abstracción. El rasgo exagerado en exceso se convierte en objeto de reflexión. Habitualmente lo que así se representa no es un símbolo unívoco, sino multívoco" (1999: 115). Es interesante dar cuenta de cómo este espacio social de solidaridad necesitó ser cuidado de los conflictos por sus organizadores, como cuando promotoras de un *Banquito* reclamaban la demora en el pago de sus becas por *cuestiones burocráticas*. En palabras de los autores:

> Raquel, una de las promotoras, se quejaba de que los técnicos pensaban que ellas hacían *todo por amor, que somos extraterrestres, nos exigen mucho y no nos pagan nada.* En consecuencia, las promotoras afirmaban que *no iban a trabajar gratis para nadie, menos para el Estado* y presionaron para que se solucione el tema inmediatamente. (…) Hacer público este conflicto, hubiera explicitado este "desfasaje" en los significados asociados al valor de la solidaridad entre los distintos actores del programa. (Doudtchitsky & Koberwein, 2006: 146; el subrayado es de los autores).

En conclusión, los investigadores observan que esta política social pondera los *aspectos pragmáticos* de su implementación así como de los *valores promovidos*. Son *los promotores* quienes producen las condiciones de posibilidad locales para que en las *jornadas de capaci-*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tación las *prestatarias* demuestren que son *solidarias*, *confiables*, *comprometidas* con el *grupo* y su *causa*, *honestas*, y que *pedirían ayuda* si la necesitan. La *Vida de Centro* reproduce, durante la devolución del crédito, estos valores en la cotidianeidad, ya que siempre está la incertidumbre de que alguien *desaparezca* y el *grupo se caiga*. La idea de que *el Banquito es de todos* es el valor fundamental y se ritualiza efectivamente en los encuentros nacionales, mediante dramatizaciones, cantos y juegos, de tal forma que se vuelve incuestionable y necesita ser cuidada de los conflictos subyacentes, como cuando algunas promotoras reclamaban por el retraso de las becas.

Se hace evidente la relevancia de la objetivación de las formas de producción y reproducción de valores del proyecto desde las condiciones sociales de posibilidad que construyen los actores locales y nacionales, en términos de la idea de que *el Banquito es de todos*.

3.2 Sobre procesos individuales y grupales: psicología y educación

Encontramos como fuentes primarias los estudios de *psicología social en organizaciones civiles*. Entre ellos, el trabajo de Fernández Mouján (2004) y el de Lanzetti (2006) se presentan como recursos reflexivos y prácticos para personas voluntarias en su dinámica grupal. El primero de ellos no problematiza directamente la cuestión del voluntariado, sino que se detiene en una forma de inteligencia que, según el autor, ha estado supuesta en su accionar solidario: la *inteligencia solidaria*. El segundo texto forma parte de una colección de divulgación llamada *Liderazgo Social* destinada al ámbito de las organizaciones sin fines de lucro y trabaja sobre la identidad del *ser voluntario*. El autor, psicólogo especializado en psicología del trabajo y de las organizaciones, a la hora de definir el voluntariado, coloca el acento en la actitud solidaria más que en la acción misma. Lo voluntario estaría dado no por la falta de remuneración de la acción, sino por el carácter no-obligatorio de la actividad.

En una línea similar, ya en torno a la educación, se encuentra el trabajo de la autora Bernal Martínez de Soria (2002) que se titula *El voluntariado: educación para la participación social*. No intenta estudiar el estado del voluntariado tal como lo encuentra ni ofrece un diagnóstico de la situación española, sino que define herramientas para la constitución de un voluntariado al que procura construir idealmente. Este se asienta en una definición del voluntariado como una actitud ética y una promoción de los valores de “la libertad, la igualdad, la solidaridad, la tolerancia, el respeto por la naturaleza, y la responsabilidad común” (Bernal Martínez, 2002: 16). En Argentina, encontramos la bibliografía producida por el Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario (CLAYSS), como es el caso de Giorgetti (2007) denominado *Educar en la ciudadanía*. Debe decirse que la noción de aprendizaje-servicio, utilizada por varios autores –en nuestro país por María Nieves Tapia, principalmente–, cobra importancia en la confección de programas escolares a lo largo de toda América Latina y, especialmente, en la asunción de esta pedagogía por parte del Ministerio de Edu-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cación argentino a partir del año 2000 hasta la actualidad. Al hablar de aprendizaje-servicio o voluntariado educativo, los autores se refieren a un "servicio solidario protagonizado por los estudiantes, destinado a atender necesidades reales y efectivamente sentidas de una comunidad y planificado institucionalmente en forma integrada con el currículum, en función del aprendizaje de los estudiantes." (Giorgetti, 2007: 86). El voluntariado es comprendido, por tanto, dentro de un marco institucional educativo, continuado en el tiempo, tensionado por una intencionalidad solidaria y pedagógica.

Como fuentes terciarias se encuentra un conjunto de textos que, podemos decir, se ocupa de *los voluntarios en tanto individuos que se asocian con fines específicos*. Estos artículos estudian de modo general *las motivaciones de las personas voluntarias* (Faver, 2006; García-Mainar & Marcuello, 2007; Curtis, Grabb & Hwang, 2005; Laverie & McDonald, 2007; Bonjean, Johnson & Markham, 1999; Tang, 2006; Brown & Uslaner, 2005; Brooks & Van Slyke, 2005), el *desempeño individual de los voluntarios* (Farmer & Fedor, 2001; Grafanaki & Guirguis-Younger, 2008; Bargal & Haski-Leventhal, 2008) y los *factores psicológicos* que entran en juego en las personas que pertenecen a organizaciones de voluntariado (Lodi-Smith & Roberts, 2007; Cady et al., 2006). De estos artículos se destaca el texto de Lodi-Smith & Roberts (2007) que utiliza técnicas meta-analíticas en un trabajo de campo para vincular *inversiones sociales (trabajo, familia, religión y voluntariado) y rasgos de la personalidad (afabilidad, escrupulosidad y estabilidad emocional)*, y el estudio de Bargal y Haski-Leventhal (2008) que estudia las fases en el proceso de voluntariado.

En esta misma línea se pueden clasificar los artículos que analizan *la relación entre capital social y compromiso social* (Anheier, 2009; Brown & Ferris, 2007; Burnett, 2006; Fahmy, 2006; Gittell, Ortega Bustamante & Steffy, 2000; Isham, Kimberly & Kolodinsky, 2006; Schneider, 2007; Selle & Wollebaek, 2002). Algunos de ellos –como es el caso del estudio de Brown & Ferris (2007)– abordan la influencia del capital social en las actividades filantrópicas. Otros, por el contrario, como los artículos de Wollebaek & Selle (2002) y Burnett (2006), estudian la relación inversa, es decir, la influencia del voluntariado en la construcción de capital social.

En los siguientes apartados reseñaremos dos obras diferentes en su método, pero similares en su planteos sobre la *consagración del voluntario/a*. Tenemos un estudio cualitativo sobre un interesante modelo de etapas y transiciones del voluntariado (METV) en una organización civil (Bargal & Haski-Leventhal, 2008) y un ensayo de género testimonial que es utilizado en la formación de voluntarios (Falola, 2005).

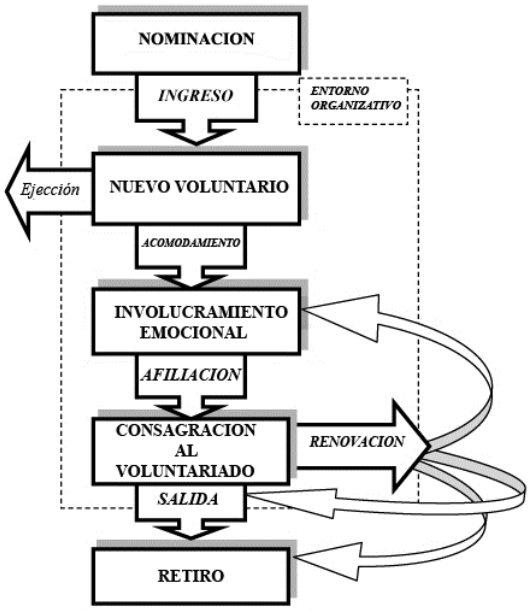
3.2.1 Un modelo de etapas y transiciones del voluntariado (METV)

Trazando las trayectorias de voluntarios en un espacio social, es posible pensar etapas del proceso de incorporación, formación, acompañamiento y salida del voluntariado. Esta

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

fue la hipótesis con la cual Bargal & Haski-Leventhal (2008) elaboran sobre una fundación en Israel, de 1500 voluntarios, que trabaja con menores en riesgo social.

Este estudio de caso de enfoque etnográfico (con entrevistas y observación participante) tiene la particularidad de elaborar un modelo de etapas y transiciones de un proceso que, según dicen los autores, puede ser observado en otras organizaciones y latitudes. El METV consiste en lo siguiente:



1) *Etapa de nominación:* comienza cuando el voluntario inicia los contactos con la organización, y se caracteriza por una alta ambigüedad con respecto a su rol, tareas y beneficiarios. Suelen idealizar con fantasías heroicas de ayuda, y cuando hay capacitación para insertarse en el proyecto, no siempre explicita los motivos diversos de llegada (altruismo, amistad, romance, valores, etc.), que nunca se encuentran puros, sino en una particular mixtura.

2) *Transición de entrada a la organización:* el nominado se hace voluntario como tal cuando es de alguna manera seleccionado y capacitado para serlo. Puede realizarse por entrevistas, referencias, tiempos de prueba, donde la selección se da casi al mismo tiempo que la capacitación. Se entabla un contrato no solo formal (acta acuerdo de voluntariado o algo semejante), cuando lo hay, sino también un contrato psicológico, ese conjunto de expectativas y creencias mutuas entre el voluntario y la organización, basado en las primeras impresiones y experiencias. En algunas organizaciones se realizan rituales de ingreso, pero siempre supone un proceso grupal de integración entre el nuevo voluntario y los anteriores.

3) *Etapa del nuevo voluntario:* es el tiempo en el que los novatos comienzan a conocer por dentro la organización y sus tareas, que dura entre uno y seis meses. Los beneficiarios generalmente no confían todavía en *los nuevos*, y ellos se sienten impactados con *la realidad de los beneficiarios*, pero todavía no se han involucrado en sus vidas. Por este motivo, tienden a focalizar su acción en la *cantidad* más que en la *calidad* de la ayuda. La mayoría manifiesta frustración por no tener la suficiente habilidad o recursos para ayudar a los beneficiarios.

4) *La transición de acomodamiento o eyección:* el paso de un voluntario nuevo e inexperto a uno hábil, efectivo y emocionalmente involucrado en la vida de los beneficiarios deviene generalmente por un hecho significativo, de experimentar el dar ayuda real a los beneficiarios. Se trata de un contacto entre el voluntario y beneficiario, casi siempre por una conversación, tras la cual hay un *antes y un después*, ya involucra sus historias de vida. Hay

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

voluntarios que no se adaptan a la tarea, no se integra en el equipo de trabajo, ni se involucran con los beneficiarios, y esto provoca su salida o eyección, no sin daño para el proyecto. Los coordinadores deben trabajar sobre los replanteos del equipo, los sentimientos de fracaso de ese retiro, la desconfianza que se genera y los contactos que continúan con el que salió.

5) *Etapa de involucramiento emocional.* Es el momento en el que el voluntario se siente con la experiencia de hacer hábilmente su tarea, con un compromiso exitoso, pero también es cuando comienza a mezclar su vida personal con la de los beneficiarios o equipo, con la consecuente angustia y necesidad de contención. Están altamente motivados e involucrados con los beneficiarios, llegan a usar la palabra *amar* y denominar a los beneficiarios como *míos*. Los vínculos se hacen tan estrechos, que comienzan a experimentar los *límites* en la relación, y a veces, a traspasarlos: exceso de tiempo dedicado al proyecto, abrazos y caricias, citas fuera del horario, conversaciones sobre drogas o intimidades. El equipo de voluntarios es el que puede marcar los límites, dando soporte, valoración e información a sus voluntarios más involucrados. Las emociones van desde picos de excitación a estados depresivos, pero cuando se superan estos excesos, se llega a un *idealismo sobrio* por el cual entienden su capacidad y límites de recursos, de ellos mismos y la organización, y este reconocimiento no deja de ser doloroso. Por el grado de compromiso y satisfacción con la tarea de la organización, prácticamente ninguno deja en esta etapa el voluntariado.

6) *La transición de afiliación.* Con la experiencia y el desarrollo de habilidades, los voluntarios pueden hacerse mayores (*senior*), capaces de tener mayor disposición, ayudar a otros voluntarios y formar parte del círculo central. Son reconocidos como *veteranos* por los voluntarios *nuevos*, con el tiempo ganan poder e influencia política en la organización, y pasan a la frontera de voluntario consagrado.

7) *La consagración al voluntariado.* Luego de meses o años de voluntariado, la actividad se hace parte significativa de la vida. Ellos saben que esperar de su tarea y la organización, pero pueden comenzar a sentirse cansados. Su experiencia pude dar cuenta de la historia de los beneficiarios más antiguos, así como los objetivos de la organización a mediano y largo plazo. La percepción de su ayuda puede ser realista, pero también cínica. Suelen estar convencidos que asisten mejor a los beneficiarios *estando* más que *haciendo*, siendo así *ejemplo* de los otros voluntarios *nuevos*. El agotamiento explica parcialmente estos cambios, es el resultado del stress en el trabajo, el cual conduce al desamparo, a la desesperanza, al vacío y al cinismo, situación conocida como *burnout* (quemarse). Los voluntarios expresan cansancio, dificultad para involucrarse por períodos largos, y experimentan una preocupación distante e indiferente por los beneficiarios, y aunque logra empatía con ellos, no deja de responsabilizarlos por las dificultades que sufren. Ya no expresan amor ilimitado, sino la voluntad de ayudar sólo si los beneficiarios se ayudan a sí mismos. Con la experiencia, todo se hacía predecible, rutinario y aburrido. Es sintomático la falta de motivación para

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

conocer a los nuevos beneficiarios. Sin embargo, hablan de una variedad de beneficios: satisfacción, reconocimiento interno y externo a la organización, nuevas capacidades y conocimientos, nuevos amigos y sentimientos de realización personal. Pero también pueden hablar de sus costos: mayor fatiga por no estar tan involucrados como antes, cada vez menos tiempo libre y mayor ambigüedad en la previsión de los resultados y hasta frustración por el destino de algunos de sus beneficiarios.

8) *Posible transición: auto-renovación.* Se trata de la posibilidad de asumir nuevos roles, lo que provoca una renovación de su motivación. Ese nuevo rol puede ser asignado por un coordinador o supervisor, o por reflexión de sus tareas, o por circunstancias familiares que cambian (matrimonio, hijos, mudanzas, etc.). Para algunos, este cambio no es más que una preparación para la salida.

9) *La transición de la salida.* Se trata del voluntario consagrado que experimenta el agotamiento, aburrimiento, fatiga (*burnout*) y el más alto grado de indiferencia. El motivo por cual no desisten del proyecto es, generalmente, la relación con los beneficiarios con quienes entabló vínculos, a quienes no quiere dejar de ayudar.

Sin llegar a ser un modelo que estructuró nuestra investigación, en el *trabajo de campo* nos ha ayudado a observar el proceso en lo que supone como etapas y transiciones.

3.2.2 Testimonio del voluntario como estilo de vida

Un ejemplo más amplio de lo dicho hasta ahora puede ser el de la retórica testimonial de Anne (Falola, 2005), autora de *Ser voluntario… un estilo de vida*. Religiosa católica y africana residente en Argentina, relata en primera persona su experiencia como voluntaria en una organización confesional de la ciudad de Córdoba (Fundación *Manos abiertas*), donde fue *descubriendo* que ser *voluntario* es *un modo de ser*. El género testimonial, haciendo referencia a experiencias, oraciones y reflexiones en tono muy personal, le permite construir una trama que involucra al lector, una retórica con la que emociona y define, buscando por su efecto un *compromiso de vida*.

Desde un comienzo ofrece definiciones que va modificando en la marcha. Por ejemplo, primero define que “Voluntario es la persona que, por elección propia, dedica parte de su tiempo, en forma continuada, a la acción solidaria y altruista, sin recibir remuneración por ello.” (Falola, 2005: 19), y luego elabora otra definición más completa: “Voluntariado es el modo y el proceso de trabajo, mediante el cual, la gente de buena voluntad, inteligente y de criterio, se asocia en virtud de la solidaridad social o de principios sociales, religiosos o filosóficos, con el fin de realizar una tarea de bien común, en una función determinada.” (Falola, 2005: 20).

Estas primeras diferenciaciones le permiten a la autora enunciar y construir discursivamente tanto al individuo (voluntario), como el sentido del proceso de organización del con-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

junto de esos individuos (voluntariado), en torno a tres etapas, en donde imbrica relatos y temáticas formativas de *escenarios internos y externos*: *iniciación*, *crecimiento* y *madurez*.

Los temas de la *iniciación* corresponden a los *deseos* y *motivaciones* que *impulsan el corazón al compromiso* de *darse sin medida* para responder, como Dios, al *grito de los pobres*. Se describe el *escenario interno* de quien se va involucrando en una ayuda social en encastre con una narrativa comunitaria y un relato maestro que posiblemente recién comienza a conocer.

En la sección del *crecimiento* hay una construcción más cognitiva del lector (*Hay que saber hacer bien el bien*), apuntando al deber *ser*, *saber* y *hacer* del voluntario. Si se quiere, el *escenario externo* cobra mayor relevancia como articulador de la organización.

Con la etapa de *madurez* enuncia la *esencia* del voluntario, en su ideal de *opción de vida* realizable en *organizaciones*, desde un *Espíritu que anima* prácticas cristianas (*entregar todo*…, *esperanza del sembrador*, *confianza en la Providencia*, *gratuidad…*, *amor que hace brotar la alegría*), haciendo referencia al relato maestro, la finalidad de la trama como un sentido humanista y global. Recurriendo a una discursividad muy característica del lenguaje eclesial, la autora enuncia al destinatario como *pobre*, al voluntario en su *espíritu* y a las organizaciones en su *efectividad*, ejerciendo el poder simbólico de construir la *esencia del voluntario* desde su emotividad y compromiso existencial, pero como abstraído de las históricas coyunturas económico-sociales de dominación de clase, género o generación. Es muy fuerte el modo en que encastra sus relatos personales con la narrativa comunitaria de *Manos abiertas* y el relato maestro del cristianismo, sin recurrir insistentemente al magisterio eclesiástico, sino más bien a la elaboración de una retórica cristiana testimonial legible y convincente también para no creyentes.

3.3 Sobre la movilización social y los procesos políticos estructurales

Sobre el papel del voluntariado en la hegemonía del sistema capitalista tardío y su adscripción (o no) con los movimientos sociales hay una extensa bibliografía. En nuestro estudio contaremos con el análisis de Piqueras Infante (2002). El autor critica duramente al voluntariado como emergente de lo que denomina *onegeísmo de los ´90* (Piqueras Infante, 2002), sin encontrar contactos reales entre los motivos de los *voluntarios* y los *militantes*. El voluntariado sería la *privatización de la militancia*, ya que ésta era no sólo pública, sino sobre todo, anti-sistémica, demandante de derechos, revolucionaria.

> La forma de intervención o de actuación social de este tipo de organizaciones, en general, no persigue transformaciones estructurales sino medidas paliativas (y a veces sólo maquilladoras) del orden social imperante, pero sin llegar siquiera al reformismo, dado que sus intervenciones son puntuales y desgarradas de cualquier proyecto integrador sociopolítico. Contribuyen con ello, conscientemente o no, a promover la generación o afianzamiento de clientelas y dependencias, al contribuir a la discapacitación, sumisión o disolución de los

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> movimientos populares y formas de intervención sociopolítica autóctonas. El *Onegeísmo* como fenómeno sociopolítico es también paralelo a la auto explotación de las poblaciones (a través del refuerzo y divulgación de formas de "autoayuda", "voluntariado" y "economía social", tan promovidas desde los distintos ámbitos de poder), contribuyendo en suma a la sustitución de las políticas sociales y derechos duramente conseguidos, por asistencialismos de uno u otro tipo, y coadyuvando en general a la aceptación de la inevitabilidad del orden dado. Todo lo cual no quiere decir que no contenga en su propio seno la posibilidad de reorganizar a sectores sociales que se ven inmersos en ese mundo, como campos de reaprendizaje participativo y organizativo que pueden ser… (Piqueras Infante, 2002: 12).

Los voluntarios generalmente hablan de *hacer lo que podamos*, registro propio de la posmodernidad que sólo atina a iniciativas fragmentarias, pragmáticas y funcionales al sistema, ya que los trabajadores han perdido la conciencia de clase, de ser un *sujeto histórico*. No parece ser homologable el compromiso del voluntario con la militancia política de otras décadas, ya que ellos y las OSC tienen menos conciencia histórica y una causa que se auto-restringe al *orden de lo posible*, a la función asistencial, educativa, paliativa o de *maquillaje*, ante el retroceso del Estado de Bienestar. Sin embargo no deja de considerar la *posibilidad de reorganizar a sectores sociales* en *campos de reaprendizaje participativo*, cuestión muy interesante a la hora de pensar en las prácticas solidarias y lo que se denomina *cultura del voluntariado* (García Roca, 1994; 2001).

Podemos agrupar entre éstas las fuentes terciarias de artículos que estudian las causas del voluntariado, no ya a partir de las motivaciones individuales, sino de *las coyunturas sociales que permiten la emergencia de las diversas manifestaciones de la sociedad civil* (Haddad, 2004; Horton Smith & Shen 2002; Hustinx & Lammertyn, 2004; Twombly, 2003). Un artículo representativo de este conjunto es el estudio de datos estadísticos realizado por Twombly (2003) que estudia los *factores que influyen en la entrada y salida de organizaciones sin fines de lucro en áreas metropolitanas*. También aquí podemos ubicar una serie de artículos como el caso de Jambor, Kemmmelmeier & Letner (2006) y Blackstone (2009) que estudian el *dilema entre individualismo cultural norteamericano y la participación creciente en organizaciones sociales.*

Reseñaremos obras de Joaquín García Roca, quien realiza estudios cualitativos sobre la cultura política del voluntariado, y propone una clasificación en estas claves.

3.3.1 Cultura política del voluntariado

Joaquín García Roca, sociólogo español, pretende clasificar al voluntariado desde una perspectiva política en sus ensayos *Solidaridad y voluntariado* (1994), y *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado* (2001). En la primera obra realiza un análisis de las praxis de las organizaciones de voluntariado y establece indicadores de lo que el autor llama la *cultura del voluntariado*, para poder dialogar con los sectores estatales, privados y civiles. Primero realiza una revisión bastante completa de las diversas acciones voluntarias. Luego

elabora los elementos básicos de lo que llama la *cultura del voluntariado*, identificando: a) la *lógica del voluntariado*, en cuanto a sus sentimientos y razones, gratuidad y deber, su forma de pensar lo concreto y lo universal, su moral y su profesionalidad; b) el *escenario del don*, en términos de intercambios de dones, mercado y Estado, a niveles locales, particulares y globales; c) su *cultura de la gratuidad* en cuanto a tiempos, concepto de emancipación, d) y ciertas figuras sociales del voluntariado, como *guía* en la rehabilitación, *vigía* en la prevención; *mediador* en la integración y *acompañante* en la asistencia. En la tercera parte pone en diálogo al voluntariado con las políticas sociales, que involucran la administración pública, el empresariado y los sectores sindicales.

En la segunda obra, *En tránsito hacia los últimos,* sostiene que, en la construcción social del voluntariado, entran en juego tradiciones y posiciones políticas que provienen de diversos lugares: las *conquistas de ciudadanía*, la *cultura de la solidaridad*, las *motivaciones personales*, el *ecumenismo social*, y el *significado político del voluntariado*. Reflexiona desde sus experiencias en España y Centroamérica, y construye una tipología de *culturas del voluntariado,* como sistemas ideológicos de creencias y valoraciones articulados por las políticas sociales del Estado, los fines de las OSC, los mismos voluntarios y otros agentes ciudadanos. Esboza los siguientes perfiles complejos:

a) El *voluntariado en el universo conservador*: sus acciones están centradas en el concepto de *comunidad,* fundamentadas en el sentimiento de *pertenencia* (por motivos de religión, etnia, lengua, etc.). Concibe y propone la *solidaridad como vinculación social*, por lo cual su meta es *restaurar los lazos desarticulados por la modernidad* (insistiendo en las tradiciones). Sus propuestas entran en *conflicto* con los profesionales de lo social, ya que sostienen una *gestión política* conservadora, de *ciudadanía subsidiada*.

b) El *voluntariado en el universo neoliberal*: sus prácticas acentúan la *libertad individual*, ya que refuerzan el concepto de *autonomía*. Propone la *solidaridad como altruismo*, la *asociación de voluntarios como empresas de servicios sin fines de lucro* e incentiva la *profesionalización* de lo social, desde la naturalización de los *conflictos sociales*.

c) El *voluntariado en el universo socialdemócrata*: su compromiso apuesta al sentimiento de *cooperación*, desde el concepto de *solidaridad como cohesión social*, siguiendo un modelo de *ciudadanía republicana* y la representación de la *sociedad como organización de organizaciones*. Sostiene una retórica *progresista*, y propugna la confrontación entre el *militante* como emancipador y el *voluntario* como instrumental a la administración estatal y el sistema capitalista.

d) El *voluntariado en la nueva izquierda*: su acción se apoya en el sentimiento de *autorealización*, propone la *solidaridad como pacto social*, y propugna la *centralidad del derecho al empleo* y el *ocaso del voluntariado*. Sostiene la *gestión política del pluralismo del bienestar*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Podemos decir que en sus obras problematiza políticamente al voluntariado desde la observación comparativa de sus prácticas en América Latina y España. Indaga sobre las estructuras económicas, los perfiles culturales y los posicionamientos políticos con las que los voluntarios entienden al Estado, la ciudadanía y sus formas asociativas, así como la pluralidad de entender la ayuda social.

3.4 Sobre el voluntariado analizado con categorías de clase, género, religión y generación

Como fuentes terciarias, encontramos textos que procuran hacer *el cruce de las categorías de clase social* (Messias, De Jong & McLoughlin, 2005), *raza* (Denton, Mesh, Rooney & Steinberg, 2006; O' Neill, 2001; Salipante & Weisinger, 2005) y *género* (Jones, 2006; Mesch et al. 2005; Ramírez & Valles, 1999) *con el fenómeno del voluntariado*. Entre ellos se destaca el artículo de Mesch et al. (2006) que estudia la intersección de varias categorías (raza, género y estado civil) como factores que condicionan los comportamientos filantrópicos. Otro artículo importante de este conjunto es el de Weisinger & Salipante (2005) que aborda, a partir de la noción de capital social, la composición racial de una organización de voluntariado. En esta misma línea se pueden agrupar también una serie de artículos que asumen *una actitud general de sospecha frente al fenómeno del voluntariado*. Estos cuestionan los vínculos entre *voluntariado y reproducción de privilegios de clase*, como el texto de Silver (2007); la relación entre *voluntariado y capitalismo*, como en el caso de los artículos de Goonewardena & Rankin (2004) y de Hattori (2006); o miran con desconfianza la relación entre *las personas voluntarias con la población que es destinataria* de la acción, como Ronel (2006).

Entre estos podemos agrupar, como fuentes primarias, una serie de obras que destacan *el sentido trascendente del voluntariado*. Dos de ellas, la obra editada por la institución católica Caritas, *Una espiritualidad para la acción solidaria* (2002) y el mismo texto ya descrito de Falola (2005), *Ser voluntario,* se presentan como reflexiones a partir de la experiencia apostólica de sus autoras y construyen normativamente el concepto de voluntariado. Un tercer texto es *Aportes argentinos a la ética y la responsabilidad social empresaria*, trabajo editado por Morello (2004) que procura colocar el problema del voluntariado en el marco de la Responsabilidad Social Empresarial (RSE). Un cuarto texto es el de Capalbo & Maniei (2007), *La expresión social de la conciencia planetaria*, que intenta definir la "naturaleza profunda" de las organizaciones de la sociedad civil, dentro de las cuales se inscribe el voluntariado. Esta naturaleza se caracterizaría por una conciencia planetaria, esto es, la aceptación de la unidad del género humano cuya base es la conciencia ecológica, la comprensión de esa unidad en la diversidad, la asunción de la complejidad, la transdisciplinariedad, el abordaje sistémico y holístico y el desarrollo participativo y de base local, teniendo en cuenta estrate-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

gias de transformación del pensamiento, de las percepciones del mundo y del lenguaje, la promoción de valores espirituales y la búsqueda de una participación universal.

También destacamos un conjunto de textos que problematizan *la relación entre voluntariado y religión*. Entre estos artículos, podemos diferenciar dos tipos. Por un lado, aquellos artículos que se cuestionan acerca de la *incidencia de los valores religiosos y de la participación en organizaciones de voluntariado en la construcción de capital social y viceversa*, como es el caso del texto de Yeung (2004) acerca del vínculo entre religiosidad, voluntariado y capital social en los resultados de un censo en Finlandia; o el artículo de Wagner (2008) que estudia el rol de las religiones organizadas en el proceso de democratización en los Estados Unidos, a partir de las nociones de capital social y político; entre otros textos que se encuentran en la misma línea (Schneider, 1999; Strømsnes, 2008). Por otro lado, aquellos artículos que pretenden estudiar *el vínculo existente entre valores religiosos y la participación en este tipo de organizaciones*, como el texto de Eckel & Grossman (2004) que compara los montos y las formas de donación en personas religiosas y no-religiosas; o el texto de Caputo (2008) que vincula el capital religioso con la transmisión intergeneracional de valores como correlaciones del compromiso cívico, entre otros (Horton Smith & Shen, 2002; Cullen et al. 2009a; 2009b).

Por último, merece una mención el conjunto de textos cuya preocupación principal es el estudio de la *transmisión intergeneracional del voluntariado*, tales como los artículos de Crossley (2003), de Békkers (2007) y de Caputo (2008).

En este apartado reseñaremos un ensayo de análisis del discurso del voluntariado (Béjar, 2001), los elementos discursivos que fundamentan el voluntariado, tomando una obra de García de Lamberti (2006), y por último, una etnografía sobre voluntarias en un grupo de Cáritas (Zapata, 2005). En todas estas obras veremos cómo las categorías de análisis del poder permiten cuestionar los *supuestos ideológicos del discurso* (Van Dijk, 2003).

3.4.1 Lenguaje primario y lenguaje secundario en el voluntariado

En su obra *El mal samaritano,* Béjar (2001) realiza un ensayo sobre el auge del voluntariado en España. La pretensión de la autora es realizar una *sociología de la motivación* de los voluntarios, pero, desde su propio lenguaje, como “conjunto de significados que cada sociedad utiliza para interpretarse a sí misma” (Béjar 2001: 18), buscando dar cuenta de los ejes normativos que sostienen los voluntarios en esta *nueva filantropía* de comienzo de milenio.

La autora hace una diferenciación que atravesará la obra entre un *lenguaje primario,* propio del individualismo hegemónico en el sentido común, y un *lenguaje secundario,* tácito y en retroceso, propio del comunitarismo cristiano y del civismo filantrópico o progresista. Esta *nueva filantropía*, lejos de fundarse en el lenguaje secundario de la moral (religiosa o

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

laica) del *deber ser* como un imperativo categórico, hoy se apoya más bien en el *lenguaje primario* de fuentes *utilitaristas* y *expresivas*. La *tradición utilitarista*, de raíces asentadas en el liberalismo económico, viene a postular que el comportamiento del voluntario sólo es aparentemente altruista, ya que en el fondo, todo responde a una lógica del interés. Por otro lado, llama *tradición expresionista* a una versión democratizada y degradada del romanticismo filosófico en forma de una *psicología popular*. Según esta tradición, cada persona tiene un "núcleo compuesto de sentimientos e intuiciones que debe desplegar para desarrollar plenamente su interior" (Béjar 2001: 20). Afirma que la mayor parte de la bibliografía dirigida al voluntariado, en tono de autoayuda, sigue estas dos tradiciones, en términos de los valores de *autosuficiencia* y *relativismo* propios del utilitarismo, así como de *autorrealización* del eje expresivo.

En primer lugar, problematiza el *lenguaje primario del nuevo voluntariado juvenil* como la *tensión egoísmo/altruismo*. Elabora tres modelos motivacionales: a) El modelo de *autopreservación*, que trata del voluntariado que se auto-limita afectivamente hacia quien ayuda, como una forma racionalizada de *educación en la autonomía* de sí mismo y del otro; b) El modelo de *crecer por dentro*, donde las motivaciones de este voluntariado se generan de un discurso también cercano al terapéutico, pero en términos del ejercicio de un *yo con fortaleza interna* que se realiza y crece por las acciones altruistas, de quienes creen curar sus propios males con la ayuda a otros; c) el modelo de *intercambio de dones*, donde tomando expresamente la teoría del intercambio de dones de Marcel Mauss, la autora elabora las valoraciones modernas del lenguaje de un tipo de voluntariado más recíproco. Es importante destacar que este último modelo de *intercambio de dones* supera, para la autora, al individualismo de los modelos *terapéuticos* y de *crecimiento*, y puede anclarse en el *lenguaje secundario*, aunque aún le falta la conciencia de interdependencia social que postula el discurso ético de las religiones o los partidos políticos fuertes.

En segunda instancia, tratará sobre el *lenguaje secundario de tradición cristiana*, para el cual lo fundamental es el mandamiento de la caridad como deber de amor a Dios y al prójimo como a uno mismo, por más extraño o extranjero que sea ese otro. "En el discurso cristiano el modelo de autoridad moral es crucial. La figura ejemplar es Jesucristo quien, se dice, fue el primer solidario." (Béjar 2001: 78). Del lenguaje secundario destaca cuatro rasgos de la *personalidad del voluntario cristiano*: a) una curiosidad como disposición al descubrimiento de una ayuda organizada; b) un "espíritu de entrega hecho de voluntarismo y de vitalidad inquebrantable que se relaciona con el desprendimiento que, en el Nuevo Testamento, va más allá de la mera generosidad" (Béjar 2001: 83), y esa entrega sacrificada es gozosa, se compara con la maternidad, lo que supone la exigencia de un fuerte vínculo afectivo; c) debe tener humildad, que se denota en el modo de hablar de su servicio y de las necesidades de los beneficiarios; d) se caracteriza por la conciencia de tener un *carisma*, como don especial de Dios que *llevas desde dentro*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Y en tercer lugar, la autora trata sobre el *lenguaje secundario laico o cívico*, para el cual la relevancia del discurso del voluntariado está en su carácter de mediador entre el individualismo liberal y la participación política en declive. Los voluntarios de este discurso son generalmente profesionales jubilados con militancia en movimientos o partidos, que participando de ONGs, realizan una apuesta al asociacionismo como *política de la virtud* en orden al bien común, confrontándose con la *política del interés* liberal. En este discurso, no es un mandato divino el que motiva la acción de los voluntarios, sino el discurso cívico sobre la realidad social que incita a la ayuda a extraños, con la creencia de que, justamente por evitar toda referencia religiosa como gesto extraordinario, se convertirá en una costumbre de ciudadanos partícipes de sociedades democráticas avanzadas. Apuestan a la educación cívica para la solidaridad como mandato moral, sin referencia a motivos religiosos, sino como militancia por una democracia republicana donde el Estado no puede (ni debe) monopolizar la ayuda que le compete a la sociedad civil.

Puede decirse que, sin llegar a ser una etnografía, es un buen ensayo fundado en datos cualitativos construidos con herramientas y conceptos de la antropología interpretativista y análisis del discurso, que la autora se encarga de explicitar metodológicamente. Su conclusión es que el voluntariado, a través de las prácticas que lo constituyen, plantea preguntas sobre la condición humana que encuentra diferentes formas de articulación discursiva. En términos del *lenguaje primario*, el altruismo tiene un sentido sólo terapéutico o emotivo. Éste se confronta con el *lenguaje secundario cristiano*, que postula el altruismo como compasión (y el supuesto de interdependencia), como mandato religioso de caridad. Por último, el *lenguaje secundario laico* recupera el altruismo y la compasión como mediaciones políticas para la participación ciudadana en orden al fortalecimiento de la democracia.

3.4.2 El Magisterio Eclesiástico que fundamenta el voluntariado

Siguiendo estas formas y conceptos para analizar el discurso podemos identificar textos de nivel secundario cristiano que construyen discursivamente al destinatario con la autoridad de las enunciaciones de la doctrina social de la Iglesia (DSI). Este género religioso sobre el voluntariado se apoya en un argumento de autoridad: el magisterio eclesiástico. Por ejemplo, García de Lamberti (2006), trabajadora social, en su obra *La promoción social. ¿Alternativa real o utopía inaccesible?*, parte de la sospecha de fijación en el rol de destinatario por parte de los efectores de las instituciones asistenciales eclesiales. Insiste en la importancia del conocimiento profesional para una efectiva promoción social, sobre todo en los trayectos de formación que les permiten a las personas voluntarias ingresar el conocimiento técnico en su intervención en espacios sociales e instituciones. Y en el comienzo de su obra hace una referencia a la DSI, que es un corpus de textos elaborados en diferentes momentos históricos y sobre problemas sociales diversos, de distinto orden de jerarquización según sus

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

autores y temáticas (constituciones pastorales de concilios universales, encíclicas papales, documentos de conferencias de obispos, decretos y cartas de obispos particulares). Aunque la autora no lo plantea, nuestra pregunta puede ser: ¿cuál es el lugar que la DSI construye discursivamente para los *voluntario*s? Al tratar sobre *Los sujetos de la pastoral social*, enuncia: "*En la Iglesia particular, el primer responsable del compromiso pastoral de evangelización de lo social es el Obispo, ayudado por los sacerdotes, religiosos y religiosas, y los fieles laicos"* (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005: 339. Las cursivas son de la autora). La acción de los *fieles laicos*, como voluntarios de proyectos sociales en organizaciones de filiación eclesial, es una acción subordinada a la autoridad de la jerarquía eclesiástica, *primer responsable.* Y no sólo es una subordinación funcional o de las prácticas, sino también, y sobre todo, doctrinal e ideológica, de sentido (cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005: 345).

El agente pastoral, con su acción, no sólo es *expresión de sí mismo* como sujeto, sino *expresión de un cuerpo social*, doctrinal, institucional, la Iglesia católica. ¿Cuáles son los *argumentos* fundamentales de esta *doctrina* y *representación*? Los principios de la DSI son cuatro: la *dignidad de la persona humana*, el *bien común*, la *subsidiaridad* y *solidaridad* (cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005: 113). La *verdad íntegra* sobre *el hombre* y el *mundo social*, así como *el amor a Dios y al prójimo,* es lo que se juega en los voluntarios y proyectos sociales con afiliación católica, y aunque difícilmente alcancen a enunciarlo así los mismos *fieles laicos,* es lo que entienden y sostienen las autoridades eclesiásticas en sus intervenciones y capacitaciones a los voluntarios, es decir, en el ejercicio de su poder simbólico de docencia. Para las autoridades eclesiásticas su magisterio es *claro y distinto*, apasionadamente auto-evidente desde la *razón y la fe*, y ahí radica su poder para construir discursivamente espacios sociales jerarquizados en orden a solucionar problemas sociales. Siguiendo esta poderosa discursividad de auto-evidencia del magisterio eclesiástico, se intenta la *incorporación de conocimiento y trabajo profesional* en organizaciones eclesiales, asumiendo la DSI en una literalidad incuestionada.

Como veremos sobre todo en el trabajo de campo, nada es tan *claro y distinto* para los *fieles laicos* y las organizaciones eclesiales en su agencia de ayuda social. La trabajadora social María Gabriela Molina da cuenta de las complejas *tensiones* de las que denomina *organizaciones socio-pastorales*, que define como las "organizaciones que desarrollan dentro de la Iglesia actividades de acción social con cierta trayectoria" (Molina, 2003: 166). Estas *tensiones* son: 1) Política institucional – acción técnica – prácticas caritativas; 2) Proyectos propios – proyectos estatales; 3) Tendencia o posibilidad de conversión en ONG – misión y lógica organizacional; 4) Promoción humana – asistencia social; 5) Autonomía (sostenida en la competitividad y resolución individual) – solidaridad (desarrollo humano y social integral); 6) Diferencias políticas y técnicas en el interior de las organizaciones y las realizaciones en cada diócesis (*verticalidad – horizontalidad*); 7) Significación de *lo social* para los

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

distintos actores sociales (cf. Molina 2003: 171-183). En este tipo de autores encontramos la recepción de la DSI como horizonte de sentido, pero no en su literalidad autorizada, sino en discusión con la experiencia conflictiva de agentes y organizaciones sociales en sus negociaciones cotidianas.

3.4.3 Etnografía del voluntariado católico de un grupo de Caritas

¿Cómo observar etnográficamente las prácticas del voluntariado, sobre todo cuando tiene motivos religiosos? Mención especial merece la etnografía de Laura Zapata, *La mano que acaricia la pobreza* (2005). Su investigación antropológica se desarrolla en un grupo de *Caritas* de una parroquia de la Diócesis de Mar del Plata, donde participó de la vida cotidiana de la institución como voluntaria seis meses, entre febrero y julio de 2001. Accedió con autorización del párroco y acompañó en sus reuniones y tareas rutinarias a 30 voluntarias que componen el grupo. En esas reuniones con la directora de *Caritas* tuvo la oportunidad de conocer al vicepresidente de *Caritas Diocesana*, a las asistentes sociales de programas estatales y a funcionarios especializados en políticas sociales de la Provincia de Buenos Aires.

Su objetivo es problematizar el concepto de *caridad* y los *gratuitos bienes estatales*, los sentidos que suponen en su discurso y acción los *voluntarios católicos*, así como las *beneficiarias* y las *asistentes sociales*. Son estos actores quienes configuran el campo de la *ayuda social* como un particular espacio de *intercambios económicos* de *bienes gratuitos* (de donaciones de fieles o recursos de planes estatales), aunque es también espacio de *lucha política* por monopolizar su distribución, tanto por parte de la Iglesia Católica como por el mismo Estado y los aspirantes a sus cargos públicos, los políticos.

El primer problema de estos planteos tiene que ver con esta particular *economía y política de la caridad*, donde los voluntarios católicos se comprenden como desinteresados distribuidores de bienes gratuitos entre los necesitados (su autoridad moral radica en la virtud de la caridad), mientras que los profesionales, asistentes estatales y agentes políticos son entendidos como interesados competidores en la distribución o apropiación de estos bienes gratuitos, ya sea por interés de remuneración laboral, indebido lucro personal o clientelismo. Esa pretendida oposición desinterés/interés es la que provoca tensiones entre la asistencia social y la caridad, aunque no impide que trabajen juntos (como por ejemplo, en los proyectos de gestión compartida entre el Municipio de Mar del Plata y *Caritas Diocesana*).

En segundo lugar, trata algo que la autora define y revela elocuentemente sólo al final: la *caridad* es cosa de mujeres. La pobreza, la caridad, la gratuidad, son *objetos genéricamente marcados* (Zapata 2005: 120). Mujeres son las voluntarias, las beneficiarias y las asistentes sociales que las capacitan, y la acción social que realizan es cosa de mujeres. Decir que *aquí (en Caritas) somos feministas* no es sólo un desplazamiento semántico inapropiado. Es

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la forma como mujeres de sectores medios *salen* de sus casas hacia la competencia por la ayuda social que las políticas gubernamentales decide, campo donde predominan los varones. Siguiendo los conceptos anteriores, se hace evidente cómo este eje de análisis profundiza las oposiciones, en la forma de desinterés-femenino / interés-masculino.

Luego de la introducción, en que relata el ingreso al campo, la autora trata la jerarquización efectiva pero negada, presentando las contradicciones del campo y sus actores principales. Pero también trata de la emergencia de esas enigmáticas *cosas* que transforman a la gente dócil en interesadas y agresivas, los bienes gratuitos. Es una forma de abordar aspectos de economía y política que ordenan a los agentes de *Caritas* y su trato con las cosas que atraviesan su institución. En segundo lugar, aborda la forma en que se construye esa reciente conjunción entre *voluntario* y *caridad* en la parroquia, con las biografías más relevantes de las *señoras* que devienen *voluntarias*. En tercer lugar, analiza los sentidos prácticos involucrados en la categoría *beneficiario* y las exigencias excluyentes que suponen, por cuanto el aspirante debe *hacerse de una familia* para cumplir los requisitos de la dádiva católica y estatal, bajo la ficción y aflicción de nominar y demostrar parentescos. En último término, analiza el ceremonial de la *visita*, ritual por medio del cual se selecciona e inicia a las *mujeres que merecen* como *beneficiarias de sus dones*, mediante el *formulario de admisión,* que opera como un *fetiche* del ritual.

La autora de esta etnografía de la caridad problematiza aquello que vuelve ambigua la generosidad: la *oposición desinterés/interés*, contando con *la negada jerarquización*, la *cuestión de género* y la pretendida *monopolización estatal de los bienes gratuitos*, pretensión de *poder por la cual compite con la Iglesia*. Entonces, la caridad, lo mismo que la asistencia social, supone un conjunto de relaciones jerárquicas que no pueden ser ocultadas ni negadas. Con su investigación la autora logra efectivamente explicitar los dispositivos implícitos que construyen al *beneficiario de la ayuda*, no sólo como alguien *distinto* y *diverso*, sino, ante todo, como un *otro desigual*, cuya *necesidad* sólo puede ser nominada con verdad por la *voluntaria de Caritas* en el ritual de *la visita* y mediante el *formulario estatal* como fetiche. Ésta es una *autoridad moral* que la posiciona simbólicamente no sólo por encima de beneficiarios, sino también de agentes estatales, políticos y clericales. Pero esta *desigualdad virtuosa*, cuya fuerza radica en la *biografía testimonial*, la *familia… bien* y el *honor del desinterés*, se hace *mentira social* cuando encubre o niega los beneficios secundarios y la posesión de los simbólicos dispositivos que la voluntaria sí tiene interés en monopolizar, y que son el *poder moral sobre cosas gratuitas y el poder de construir la verdad de la necesidad del beneficiario como desigual*. Si bien es una reivindicación inter-género (contra el mundo masculino), se convierte en intra-género (de mujeres contra mujeres), en la medida en que la jerarquización distingue y subordina a unas respecto de otras.

Destaco uno de los problemas que deja pendiente, y es el *papel de las ONGs en la lucha por imponer un significado hegemónico a la categoría de solidaridad*, que se auto imputan

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

honoríficamente. Los estudios sociológicos sobre ONGs suelen suponer y naturalizar esta pretensión de *absoluta gratuidad*, atendiendo más bien a su adhesión (o no) a valores democráticos y virtudes ciudadanas. Con esto se desentienden de la ambigüedad que entraña la oposición interés/desinterés ligados al don, una lógica que rige y conflictúa actualmente la acción de cualquier voluntario en una ONG. Acá hay un punto de partida para estudios sociológicos que aborden el campo de la ayuda social desde las categorías del *intercambio de dones que instituye una lógica diferente a la capitalista, pero que no escapa del interés común al mundo social*. Por ejemplo, la cuestionada relación entre la tarea voluntaria, el trabajo idóneo remunerado y la actividad profesional con honorarios, problema no sólo en ámbitos religiosos, sino también en ONGs no confesionales. El voluntario que no puede recibir una remuneración económica, desde el criterio de la gratuidad, ¿no termina atendiendo solapadamente a otras formas de beneficios simbólicos que le otorgan prestigio y capital social? O por el contrario, ¿no sería destructiva para el intercambio de dones la legislación sobre un *derecho a una remuneración por toda actividad*, impidiendo la posibilidad de los intercambios gratuitos?

3.5 Conceptos centrales de la bibliografía revisada sobre *voluntariado*

Sin ser exhaustivos vamos a señalar los *conceptos centrales* de la bibliografía revisada (Gosende, 2006: 106), de modo que podamos plantear en el próximo capítulo los *problemas teóricos* contando con las *palabras clave.* Algunos de estos *conceptos centrales* estarán también integrados al *marco teórico* y presentes en el *análisis de los datos* del *trabajo de campo*.

Cuadro 2: Conceptos centrales de la revisión de la literatura

Clasificación propuesta	**Conceptos centrales o palabras clave**
-Sobre el voluntariado en organizaciones de la sociedad civil (OSC)	-*Tipología del voluntariado* (González Bombal & Roitter, 2002) -*Producción de valores* (Doudtchitsky & Koberwein, 2006)
-Sobre procesos individuales y grupales: psicología y educación	-*Modelo de etapas y transiciones del voluntariado* (Bargal & Haski-Leventhal, 2008) -*Consagración al voluntariado* (Falola, 2005)
-Sobre la movilización social y los procesos políticos estructurales	-*Militancia vs. voluntariado* (Piqueras Infante, 2002) -*Cultura política del voluntariado* (García Roca 1994; 2001)
-Sobre el voluntariado analizado con categorías de clase, género, religión y generación	-*Lenguaje primario y secundario del voluntariado* (Béjar, 2001) -*Profesionalización* de la ayuda social en la iglesia (García de Lamberti, 2006) -*Dominación, poder y violencia simbólica* de la beneficencia como cuestión de clase, género, religión y generación (Zapata, 2005)

Capítulo 4.REVISIÓN DE LITERATURA II:

TEORÍA SOCIAL SOBRE EL *VOLUNTARIADO*

En este *segundo nivel de revisión de literatura* profundizamos sobre *los enfoques teóricos que problematizaron en teoría social la acción del voluntariado social.* A diferencia del desarrollo anterior, donde revisábamos la literatura sobre el voluntariado y las organizaciones de la sociedad civil, en este capítulo se plantean las discusiones teóricas sobre los *fundamentos de la acción social* contando con *los autores* y las *disciplinas* de su competencia. Autores clásicos o contemporáneos, provenientes de la biología, sociología, antropología, historia o filosofía social, han discutido sobre el *sentido de la acción voluntaria en las sociedades*, llamándolo *altruismo*, *solidaridad*, *intercambio de dones* o simplemente *amor*. Estos *conceptos y teorías* son los que están presentes como supuestos en los estudios de la bibliografía del capítulo anterior, y ahora queremos dar cuenta de ellos y evaluar cuál puede ser el mejor enfoque para nuestro *marco teórico.*

Para organizar esta *segunda revisión de literatura* comencemos por considerar que se revisarán las teorías de la acción social para comprender el *voluntariado*, lo que exige pensar fundamentalmente en los polos en que se plantea toda teoría del conocimiento: el arco entre posiciones *objetivistas* y *subjetivistas* de concebir al *agente* y su acción en el *espacio social*.

Como ya dijimos anteriormente, la sociología reflexiva se plantea los condicionamientos éticos y políticos del científico a la hora de clasificar las acciones y sus fundamentos teóricos. Por ejemplo, el problema de las *clases sociales* es el nudo que entrelaza la teoría del conocimiento y la teoría política en posiciones que de ninguna manera son neutras, ya que no es posible al sociólogo sustraerse de la propia posición en la que teoriza y, sin embargo, es el problema más importante para ser pensado.

> Esta oposición [*objetivismo-subjetivismo*], reducida aquí a su expresión más simple, entre el cientificismo determinista y el subjetivismo o espontaneísmo, se percibe con toda claridad en la cuestión de las clases sociales. No es casualidad que tome el ejemplo de las clases sociales. Es a la vez algo que los sociólogos necesitan para pensar la realidad y algo que «existe» en la realidad, es decir, a la vez en la distribución objetiva de las propiedades y en la cabeza de las personas que forman parte de la realidad social. Es el problema más complicado que podamos pensar, ya que se trata de pensar aquello con lo que pensamos… (Bourdieu, 2008: 88).

Tenemos que poder llevar el principio de *objetivar al sujeto objetivante* (Bourdieu, 2002) a la misma objetivación que realiza el científico históricamente condicionado. Esto no sólo es una postura cognitiva, sino ética y política. En definitiva, al momento de pretender objetivar al *voluntariado* sobre otras formas de clasificación de prácticas sociales, se pone en juego la posición social y la subjetividad del sociólogo mismo que objetiva. Tenemos que tener en cuenta estos condicionamientos de *posición* en la objetivación de conceptos o teorías aparentemente neutros. Al final de este recorrido plantearemos un *esquema orientativo* sobre este arco de tendencias subjetivistas/objetivistas, realizaremos la *enumeración de los problemas teóricos* planteados y por último definiremos el *recorte particular que asumimos en nuestro trabajo de investigación*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

4.1 El *altruismo* en Sociobiología

Por extraño que parezca, es posible encontrar un intenso y extenso debate acerca del *altruismo*[14] en las ciencias biológicas, acalorado por sus connotaciones éticas y políticas (Dugatkin, 2007). Darwin (2009), en su obra *El origen de las especies*, desarrolla la evolución por medio de la selección natural de los más aptos de adaptarse al medio ambiente y se enfrenta con el problema de explicar, entre las abejas, la existencia de castas enteras que no se reproducen y sin embargo protegen de amenazas externas a las reproductoras incluso a riesgo de su propia vida. El *altruismo* de las abejas obreras parece contradecir la lógica de su teoría de la evolución. Pero el mismo Darwin argumenta una primera resolución, que puede resumirse así:

> La selección natural podría favorecer la evolución de castas estériles si los individuos de dichas castas colaboran con sus parientes consanguíneos (cosa que hacen), pues, al hacerlo, contribuyen a garantizar la supervivencia de los individuos que pueden reproducirse y que tienen una constitución hereditaria muy similar a la de los individuos estériles. (Dugatkin, 2007: 25).

Como es de comprender, las relaciones entre evolución, altruismo y consanguinidad pronto provocaron cuestionamientos éticos, religiosos y políticos, lo que obturó largamente la discusión.

Huxley, discípulo predilecto de Darwin y su mayor divulgador, llevó sus ideas hasta un extremo lógico al argumentar que el altruismo es poco frecuente y, cuando se da, siempre está vinculado con el parentesco consanguíneo. Expresa sus ideas en un ensayo que combina política y biología, *The struggle for existence: A programme*: “La vida es una permanente lucha libre, y fuera de las limitadas y transitorias relaciones familiares, el estado normal de la existencia es la guerra hobbesiana de todos contra todos” (Huxley, 1888 citado en Dugatkin, 2007: 34). Afirma entonces que la naturaleza no es moral ni inmoral, sino amoral, un campo de batalla de gladiadores donde predominan los individuos más fuertes, salvo en la lógica familiar. Por otro lado, Piotr Kropotkin, príncipe ruso y anarquista, indignado por el artículo de Huxley, replanteará el problema en su obra *La ayuda mutua,* del año 1902*.* Partícipe de la llamada *escuela rusa de biología evolucionista*, considera que en la obra de Darwin puede releerse la *lucha* no sólo como el “predominio del más apto para la apropiación de recursos limitados” (siguiendo el principio de Malthus), sino como la *lucha de la vida por sobrevivir* en un ambiente hostil en donde los individuos en realidad cooperan entre sí para la superación de la especie, independientemente de su parentesco (inspirados en la categoría de clase de Marx). “En todas las escenas de la vida animal que contemplé, vi la acción de la ayuda y la cooperación mutuas llevadas a tal punto que me

[14] Sugerentemente, la editorial Katz que publica la obra de Dugatkin (2007), *Qué es el altruismo*, y ofrece la definición clásica y enmendada de “altruismo” según la Real Academia Española (RAE) en su contratapa: “1. m. Diligencia en procurar el bien ajeno aun a costa del propio. 2. m. *Ecol.* Fenómeno por el que algunos genes o individuos de la misma especie benefician a otros a costa de sí mismos.”. Sobre este novedoso concepto de la ecología, asumido en la enmienda de la 23ª edición, trata este estudio socio-biológico del altruismo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

hicieron pensar que eran atributo de enorme importancia para el mantenimiento de la vida…" (Kropotkin, 1902 citado en Dugatkin, 2007: 58).

El debate será largo y complejo, ya que girará en torno a las consecuencias éticas y políticas de la teoría de la evolución, el altruismo y el parentesco, entre Huxley y Kropotkin.

Con los aportes de la genética y de los inicios de la sociobiología, Hamilton (1964) elabora un modelo matemático y logra enunciar una regla del altruismo en términos biológicos. Imaginemos un par de genes, el gen *G*, que determina el altruismo, y el gen *g*, que no lo hace. Según el modelo habitual de selección natural a escala individual, no podría evolucionar *G* por estar en situación de desventaja selectiva con respecto a *g*. Sin embargo, si se incorporan al modelo estándar los efectos del parentesco, el altruismo podría evolucionar. Hamilton utilizó el *coeficiente de relación genética* (*R*) de Wright, como medida de la relación genética, es decir, una medida de la consanguinidad que va de 0 a 1 (como coeficiente de correlación entre el genotipo del receptor y el genotipo del altruista). Luego, incluyó en el modelo la cuestión de costos y beneficios, llamando *B* a *la ventaja que representa un acto altruista para el beneficiado* y *C* al *costo del altruismo*, con lo cual podemos decir que: *la selección natural favorece el G siempre que R x B > C.* En la introducción de su segundo trabajo Hamilton hace una reseña de su modelo matemático:

> Con la esperanza de brindar un resumen útil nos arriesgamos a presentar la siguiente formulación poco rigurosa del principio fundamental que surge del modelo. *El comportamiento social de una especie evoluciona de modo tal que, en cada situación que solicita un comportamiento, parecerá que el individuo compara el éxito reproductivo de sus vecinos con el suyo propio según el valor de los coeficientes de relación genética (r) que correspondan a esa situación.* (Hamilton, 1964: 19; el subrayado es mío).

La obra de Hamilton no tuvo difusión en su momento de publicación, hasta que fue retomada en obras más divulgadas, como la de Dawkins (1976) y Wilson (1980). El primero, *El gen egoísta*, propugna que el biólogo debe *pensar en términos de genes* el evolucionismo, es decir, en cuanto a reconocer que la selección natural favorece cualquier gen que consigue transmitir más copias de sí mismo a la próxima generación. Siguiendo este *enfoque desde el gen* puede decirse que se beneficia al individuo portador y a nadie más, pero a este *egoísmo* es posible combinarlo con el sistema de parentesco, como una vía reproductiva del gen mucho más compleja. La regla de Hamilton es entonces una elaboración del *gen egoísta*, en cuanto un gen puede reproducir más copias de sí mismo a la próxima generación, colaborando con los parientes consanguíneos, aún con costo para sí mismo. Por otro lado, Wilson (1980), en su obra *Sociobiología,* expone de manera sistemática las pruebas acerca de que el comportamiento animal era producto de la selección natural, tanto en los animales como en los seres humanos. Este es ya un principio asumido por etólogos y biólogos evolucionistas, pero la virtud de esta obra está en su carácter de divulgación científica. La regla de Hamilton, que explica el altruismo en términos de reproducción genética y sistema de parentesco, siguió siendo divulgada de diferentes formas y aplicada a diversos modelos de comportamientos. Un ejemplo es el modelo teórico del altruismo y la cooperación de Axelrod, especialista en ciencias políticas, que plantea las conductas posibles entre individuos no emparentados en el que utiliza la teoría de juegos y la simulación por computadora.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

4.2 La *producción* en el materialismo histórico

El enfoque de materialismo histórico aplicado a las costumbres y al derecho pone en cuestión el dominio de la clase capitalista. El aporte que tomamos es el de plantear las relaciones entre la sociedad y el Estado como una construcción histórica cuestionable desde sus relaciones elementales de poder, manifestando las dependencias y las formas de alienación, pero también las posibilidades de emancipación desde la lucha de clases. Bourdieu amplía este pensamiento al considerar no sólo el capital como mercancía con valor de cambio o dinero, sino las formas sociales y culturales que adoptan sus transformaciones simbólicas. Desarrollaremos con detalle este enfoque en el marco teórico.

Debemos afirmar con Marx (2002) que hay condiciones históricas para que surja el capitalismo moderno. Este no consiste en la mera acumulación de riqueza por el robo o en las transacciones comerciales ventajosas (*capitalismo aventurero*), sino en la posibilidad de realizar una circulación comercial entre *el capitalista*, como propietario de los medios de producción y quien se apropiará del plusvalor incrementando el capital, y *el proletario* que vende su fuerza de producción para sobrevivir. Marx nos ofrece ideas para pensar estas identidades y sus relaciones con el mundo, sobre todo en sus escritos de juventud (Marx, 2004).

Con el concepto filosófico de *alienación* considera que el hombre, como el animal, vive de la naturaleza, pero por el trabajo hace de la naturaleza un medio de vida, enajenándose y, por tanto, constituyéndose a sí mismo como humano (Marx, 2004: 104-121). Este es un *primer sentido positivo de enajenación como humanización.* Pero el capitalismo funciona con la apropiación por parte del capitalista del producto del trabajo del trabajador, es decir, enajenando al trabajador no sólo de su producción objetiva, sino de la posibilidad de la producción de sí mismo, embruteciéndolo. Es el *sentido negativo de alienación como deshumanización.* Y el medio para realizarlo es el dinero: “El dinero es el sumo bien, también lo es su dueño; el dinero me priva del esfuerzo de ser deshonesto, entonces presumiré de honesto…” (Marx, 2004: 181). El *fetichismo del dinero* es el que opera la *enajenación del capitalista* que cree que “El que puede comprar la valentía, es valiente, aunque sea cobarde” (Marx, 2004: 184). La alienación del hombre, como enajenación del proletario y fetichismo del capitalista, es lo que invierte y confunde todas las cosas. De modo que la transgresión radical es del orden humano, del hombre que se deshumaniza alienándose. Volviendo al análisis de las condiciones históricas del capitalismo, podemos decir que estas se darán en nuestra sociedad recién con la inmigración y el lento proceso de industrialización, que posibilitarán la estructuración de un proletariado y una clase capitalista, proceso de modernización periférica que en nuestro caso de la comunidad Candelaria, se verá truncada por el cierre de los Ingenios azucareros.

Definimos *mercancía* como un objeto exterior que por sus propiedades satisface necesidades humanas, ya sean reales o imaginarias (Marx, 2002: 43). Pero la mercancía no se presenta sólo como una sustancia (tal como lo entendía la filosofía), sino que por su *valor*, tiene un carácter bifacético: como valor de uso y valor de cambio. El *valor de uso* es lo que constituye la utilidad de la mercancía como bien, propiedad que no existe al margen de ella misma ya que es su pro-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

pio cuerpo, es el contenido material de la riqueza. Pero la mercancía a su vez es portadora de *valor de cambio*, que es la relación cuantitativa por la cual una clase de valores de uso se intercambian por otra. Además, la mercancía se presenta como producto diferencial de *trabajo* por ser generada por la *división social del trabajo*. El *trabajo útil* se manifiesta en el *valor de uso*, ya sea para su productor o para su cliente, y de ese modo sólo cuenta *cualitativamente* (como trabajo de obrero simple o especializado), mientras que en su forma de *valor de cambio* sólo cuenta *cuantitativamente*, en su duración (como jornada, mensualidad, etc.), para mantener los *valores proporcionales de cambio*. Es posible el intercambio de mercancías teniendo sólo en cuenta su valor y el trabajo y haciendo abstracción del dinero como medio del intercambio. *La estructura de la sociedad, o mejor, el carácter de la mercancía determinan al sujeto como consumidor, productor o intermediario de mercancías.* Pero ¿cómo opera la mercancía este dominio sobre la subjetividad de los individuos? ¿De forma consciente o inconsciente? A esto responde Marx con su concepto de *fetichismo de la mercancía*. La analogía *fetichismo religioso / fetichismo de la mercancía* quiere resaltar el carácter inconsciente que tiene para los propios sujetos de la acción el hecho de la transformación del trabajo en valor de cambio. Acá encontramos el *carácter no racional del orden capitalista*, inconsciencia mítica y fatal, naturalizada, de la que el autor pretende despertarnos con su análisis del proceso de intercambio. Llegamos al nudo que cohesiona y sostiene el orden capitalista: el *propietario privado* como agente social que produce el intercambio de mercancías. Para que el intercambio sea realmente un proceso social general, es preciso contar con una mercancía que opere de mediación universal en las transacciones. Esta mercancía de equivalencia social general es el *dinero* (Marx, 2002: 106). Ahora entonces, la mercancía se desdobla en mercancía y dinero, extendiéndose la transformación del trabajo a mercancía y la mercancía en dinero.

Lo que hace la diferencia entre la mera circulación de mercancías (mercancía-dinero-mercancía, M-D-M, *vender para comprar*) y el capitalismo moderno (dinero-mercancía-dinero, D-M-D, *comprar para vender*) es el proceso de *autovaloración del dinero en capital*. El propietario de la mercancía que había llegado a ser propietario del dinero, es ahora *capitalista*, como capital personificado con conciencia y voluntad, que realiza el incesante movimiento de circulación de dinero que se auto-incrementa en capital. Para sostener este proceso, el capitalista necesita consumir una mercancía que realice la autovaloración del capital, una mercancía que siendo valor de uso, ha de tener a su vez la característica de ser fuente de valor: esta *mercancía es la fuerza de trabajo* (Marx, 2004: 203).

Pero para que el capitalista encuentre en el mercado la fuerza de trabajo como mercancía, es preciso que se den también dos condiciones históricas: primero, que el *comprador y el vendedor sean personas jurídicamente libres e iguales*, es decir, que el capitalista, sin esclavos, debe negociar con el trabajador libre de enajenar su fuerza de trabajo a su favor o de otro, por un tiempo limitado; y en segundo término, que el trabajador, en vez de poder vender otras mercancías para satisfacer sus necesidades, *deba vender su propia fuerza de trabajo como mercancía* para poder sobrevivir (Marx, 2004: 203-205). Las condiciones históricas del capitalismo suponen la superación de la esclavitud hasta alcanzar la igualdad jurídica por el Estado.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

De modo que el orden capitalista necesita un Estado garante de derechos igualitarios para dejar libre el mercado laboral, en el que el capitalista compra la fuerza de trabajo y se apropia del plusvalor. El Estado sostiene una igualdad jurídica que legitima una desigualdad de clases, facilitando en realidad la apropiación de capitales y la oferta del trabajo como mercancía. De ahí que la única forma de superar esta situación de dominación sea la *revolución como dictadura de proletariado* que subvierte la desigualdad de clases apropiándose del Estado (cf. Giddens, 1994).

Particularmente, el *Banquito*, sin llegar a ser revolucionario, es un proyecto de economía social de microcréditos que incita a los emprendedores a producir mercancía con su propia fuerza de trabajo y no simplemente revender productos. De alguna forma, instaura en los intercambios de voluntarias-promotoras y emprendedoras diferenciaciones antes no percibidas, pensadas o discutidas. El proyecto va introduciendo a los agentes en un pensamiento económico que tal vez antes les resultaba inconsciente: con un sencillo análisis de los ingresos y gastos domésticos, la definición del propio presupuesto hogareño deseado, la planificación de los costos y ventas del emprendimiento, así como el análisis mutuo de su sustentabilidad y las primeras ganancias generan en las emprendedoras la autonomía de prever y manejar su propia economía. Comienza a tener sentido para ellas hablar de intercambios para el consumo (intercambios de valores de uso), el cálculo de dinero (bienes de cambio), así como una cierta *desfetichización* de la mercancía que producen, ya que tras el esfuerzo de una producción hay que *ponerle un precio* (equivalencia en valores de cambio). Podríamos decir que la propuesta de superación de la alienación está en volver a las emprendedoras dueñas de su fuerza de trabajo y medios de producción para elaborar productos que en su comercialización las incluya en el sistema capitalista de intercambio de dinero-mercancía-dinero.

4.3 La *solidaridad* orgánica y mecánica en el positivismo sociológico

Para nuestro estudio es importante definir el uso de la palabra *solidaridad* tal como lo entienden las ciencias sociales. Lejos de la connotación ética, en sociología es un término que describe diversas formas de organización de lazos sociales que en segunda instancia puede tener consecuencias morales. Las sociedades tradicionales, según Durkheim, se rigen por una *solidaridad mecánica*: cohesión sobre lazos familiares y clánicos que configuran una comunidad con fuerte identidad reactiva ante accidentes o catástrofes. Son sociedades que se distinguen porque la transgresión está fuertemente sancionada y reprobada por la conciencia colectiva, como es propio del derecho penal (Durkheim, 1994: 89-91). En las sociedades modernas se observa una *solidaridad orgánica* que no sólo sanciona una falta, sino que manda una obligación con el otro, con normas más propias del derecho civil, en cuanto regulan al ámbito laboral, comercial, vial, tributario, etc.

La ruptura de la conciencia colectiva en las sociedades capitalistas e industrializadas se realiza por la *división social del trabajo* que opera una diferenciación efectiva de funciones (*profesionales*) como una *condición de su existencia* (Durkheim, 1994: 83-84), de modo tal que crece el individualismo a expensas de la intensidad de creencias y sentimientos en común, hasta lograr

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

como meta histórica la autorrealización individual (Giddens, 1994: 147). Esto se realiza cuando la división de trabajo no es forzada, sino espontánea, distribuyendo las capacidades sin monopolizarlas (Giddens, 1994: 148-149). Además, las instituciones educativas y la corporación de profesionales sustituyen a la familia como ámbitos de solidaridad formadora de la moral (Durkheim, 1994: 30-31). Cuando esto no es posible por la misma situación de transición crítica de la sociedad tradicional a la capitalista, el *individualismo* genera laxitud de lazos y queda un *vacío de moralidad y derecho* que no cohesiona la vida social. Se suscita la *anomia* como patología social, como *vacío de solidaridad*. Uno de los síntomas sociales de esta patología es el *suicidio*. Durkheim (2003), en su obra *El suicidio*, no sólo aplicará el método sociológico que postula con sus reglas, sino que encontrará la comprobación empírica de estas afirmaciones sobre *el vacío de sentido como falta de algún tipo de solidaridad*. Allí explicará las nuevas formas de suicidio egoísta y anómico como síntomas de este vacío moral (*anomia*), propio de las sociedades industriales capitalistas. Por otro lado, Durkheim (1982), en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, postulará que todas las sociedades necesitan que sus miembros adhieran a creencias y sentimientos comunes que fundan la unidad social (cf. Giddens, 1994). En las sociedades primitivas esta conciencia colectiva estaba configurada por creencias religiosas en símbolos de fuerzas anónimas, presentes en todos los miembros pero sin confundirse con ellos, de tal modo que son anteriores y posteriores a la existencia misma de los individuos. Este es el carácter sagrado de los símbolos e instituciones, trascienden al individuo. No puede ser el individualismo la fuente de la moralidad que necesita la sociedad (si de verdad no quiere suicidarse), porque *la mera diferenciación individual no genera solidaridad.* El único equivalente en las sociedades modernas, capaz de generar una fuerza que supere a los individuos de forma anónima y difusa, es la misma *sociedad*, en cuanto formas de asociación de quienes comparten trabajo profesional y, en nuestro caso, podría ser extensivo al voluntariado.

4.4 Los *valores* en las sociologías interpretativas

¿Es posible un individualismo en el que esté totalmente ausente la referencia-a-otro? Para Weber (1992) esta conducta no sería un acto humano. La sociología ha de tomar como objeto de estudio la *acción social* como orientada por las acciones de otros, y estas acciones pueden ser pasadas, presentes o aguardadas como futuras. Entenderá por *relación social* “un comportamiento de varios individuos instaurado, de acuerdo al sentido que encierra, recíprocamente y orientado por esa reciprocidad.” (Weber, 1992: 21). Podemos decir que, metodológicamente, *la acción social y la relación social* pueden ser tipificadas según su mayor o menor cercanía a la *racionalidad y reciprocidad*. Es por eso que Weber postula un *individualismo y racionalismo metodológico*, no por considerar que pueda aislarse efectivamente la acción del individuo (negando la reciprocidad) y ésta sólo sea racional (negando la irracionalidad), sino porque es la forma de hacer ciencia social como conocimiento comunicable y universalizable.

La *acción social* puede ser tipificada según su mayor o menor cercanía a la racionalidad en: 1) *racional con respecto a fines:* acción orientada por un fin, medios y consecuencias, ponderan-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

do racionalmente medios con los fines, fines con las consecuencias y las diversas consecuencias entre sí; 2) *racional con respecto a valores:* acción de quien sin ponderar las consecuencias, pero sí la relación entre medios y fines, actúa según sus convicciones del deber respecto a un valor ético, estético, religioso o de otra índole; 3) *afectiva:* actúa así quien lo hace satisfaciendo un impulso actual y se asemeja a la anterior en cuanto que el sentido de la acción no radica en el resultado, sino en la acción misma; 4) *tradicional:* ya en el límite de las acciones con sentido, son las acciones orientadas por la costumbre (Weber, 1992: 21-23).

La *acción y relación social* se orientan desde la representación de un *orden legítimo* y esta posibilidad se llama *validez del orden.* La legitimidad del orden se garantiza de un modo puramente *íntimo* (afectivo, racional con respecto a valores o religioso) o por expectativas de consecuencias *externas* (realización de intereses). Un orden se denominará *convención* cuando a una acción le corresponde una reprobación general, y será *derecho* cuando esté asegurada la posibilidad de coerción (física o psíquica) por un cuadro de individuos capaces de exigir el respeto a ese orden y castigar la infracción (Weber, 1992: 27).

Al *orden socialmente establecido* le corresponde entonces una *validez legítima* otorgada por los individuos que puede ser: a) en virtud de la tradición; b) en razón de una creencia afectiva; c) en virtud de una creencia racional con respecto a valores; d) en virtud de lo establecido positivamente, que puede ser en razón de un acuerdo entre los interesados o en razón de su sanción por una autoridad legítima. Será *comunidad* una relación social en la que los participantes se inspiran en un *sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de integrar un todo*. Llamamos *asociación* a una relación social inspirada en compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o en una unión de intereses con motivación equivalente. Dicha *asociación* puede sustentarse en un acuerdo o pacto racional que puede ser *con respecto a valores* (creencia en la propia vinculación) o racional *con respecto a fines* como expectativa de lealtad (cf. Weber, 1921: 33-35).

Con estos conceptos podemos comprender que los valores no son *cosas* o *ideas* que tienen existencia objetiva más allá del sujeto que las valora. Para Weber, la acción social es relación recíproca y racional de agentes, ya sea orientada a fines (como el lucro) u orientada a valores (creencias subjetivas de la validez de un orden ético, estético o religioso). Estos agentes y sus relaciones se entienden como partícipes de una comunidad, una asociación o una institución donde las formas de autoridad legítima pueden orientarse a fines, valores, tradiciones o carisma, y nunca se entienden como individuos aislados.

4.4.1 Sobre los actores y los equipos de trabajo

Siguiendo el interaccionismo simbólico, que se reconoce deudor de la sociología comprensiva de Weber, podemos considerar el aporte del modelo teatral de Goffman (2006) en su obra *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.

Goffman (2006) entiende a los individuos como *actores* que desempeñan un *papel* ante un *auditorio*, con el fin de que tomen en serio las *representaciones de la situación* que promueven

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ante ellos. El *actor* necesita que su *auditorio* crea que los atributos que aparenta poseer o la tarea que se propone, tendrán las consecuencias que de forma implícita pretende, y a su vez, el *individuo que actúa* ha de confiar en la impresión de realidad que engendra en su *auditorio*. En conjunto, *actores* y *auditorio* contribuyen a una *definición total de la situación*, que no es más que un acuerdo sobre cuáles son las demandas (y las promesas) temporariamente aceptadas de *la actual situación de interacción*.

El individuo que representa un papel espera ser tomado en serio en la impresión que promueve. Y por otro lado, podemos preguntarnos acerca de la convicción que el mismo individuo tiene sobre la impresión que intenta generar en los otros. El actor puede creer en su propia actuación y convencer al público de esta, lo llamamos entonces *sincero*. Puede que el actor no crea en su propia rutina, pero si sea convincente, guiando a su público como un medio para sus fines. A este caso lo llamaremos *cínico*. Estos extremos no son dos cabos de un continuo, sino ciclos vitales (incredulidad a creencia, o creencia a incredulidad) que concluyen en posiciones con sus propias seguridades y defensas en las que tiende el individuo a permanecer. Los puntos de transición entre un extremo y otro son formas de *autoengaño* que promueven un juicio del público sobre su representación y sobre sí mismo (Goffman, 2006: 29-33). El problema sociológico fundamental que aborda Goffman no es la diferenciación entre el cínico y el sincero, sino que ambos, al representar un papel ante un auditorio, causan una *impresión* siempre sujeta a disrupción y por ello mismo, vulnerable y frágil. En realidad, para la sociología la pregunta pertinente es: "¿De qué modo puede desacreditarse una impresión dada?" (Goffman, 2006: 77). Tanto para el farsante como para el honesto, el cuidado sobre la impresión es idéntico en la medida en que no debe desacreditar su propia actuación y tiene que responder a las disrupciones de modo que pueda sostener dicha impresión.

¿Cómo aplicar este enfoque al *equipo de trabajo*? El *equipo de actuación* no es una prolongación de la lógica de las actuaciones individuales, sino que es un "… conjunto de individuos que cooperan para representar una rutina determinada" (Goffman, 2006: 90). Es más, será el *equipo*, y no el individuo aislado, la unidad de referencia fundamental, ya que forma un hecho social con derecho propio, entre el actuante y la interacción total de la organización. Porque es el equipo en su actuación cooperativa el que fomenta y sostiene una definición de la situación ante un auditorio, el que provoca una *impresión* y con ello, define la actuación del auditorio.

Las *escenas* diferentes en los *lugares diferenciados* en los que transcurre la representación de los individuos (*regiones*), se van definiendo y re-definiendo por los mismos miembros del equipo o por otros actores del auditorio, lo que genera tensiones en la marcha. El autor define la *región* como "todo lugar limitado, hasta cierto punto, por barreras antepuestas a la percepción." (Goffman, 2006: 117).

Este modelo teatral es muy sugerente para describir las interacciones efectivas de los equipos de voluntariado-promotor en el proyecto del *Banquito* de la comunidad de Candelaria. Sin embargo, no permite enfocar las prácticas de los actores, dejando fuera metodológicamente la cuestión de la coherencia entre motivos del sujeto y su acción efectiva. Por otro lado, no permite objetivar con las cuestiones estructurales, con categorías como clase social o género, que permi-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tirían indagar críticamente sobre las articulaciones efectivas del poder en las interacciones grupales. El modelo de Goffman, si bien nos ayudará a una descripción de la interacción de los actores en los equipos de trabajo y con las emprendedoras, es insuficiente para un análisis crítico de temas como los conflictos de clase, género y generación en términos de ejercicios de poder.

4.5 El *intercambio de dones* en el desarrollo de la antropología

El problema del *intercambio de dones* surge y se discute en los difusos comienzos de la antropología y sociología, con un artículo de Mauss (2009), *Ensayo sobre el don*. Su interés está sobre todo en los intercambios de dones en sociedades extrañas, primitivas o arcaicas, pero en las que reconoce ciertas formas y estructuras que aún existen en nuestras sociedades contemporáneas.

Mauss, heredero intelectual de Durkheim y siguiendo una línea de naturalismo antropológico, es quien inaugura la discusión planteando como tema de estudio las relaciones contractuales que se hacen bajo la forma de dones y regalos, aparentemente generosos, pero obligatoriamente dados y retribuidos. En las sociedades primitivas, en las que aparentemente todo está indiferenciado, hay un cierto orden que se rige por hechos *totales*, donde se expresa la dinámica y lógica de todas las instituciones de esa sociedad. Pero las diferencias que hacen a la inteligibilidad de la vida social, pasan por otros criterios de diferenciación que no son los de la modernidad que separa *esferas*: religión, economía, familia, política, etc. Mauss tomará al don o regalo como un *hecho total*, en su dualidad intrínseca:

> …el carácter voluntario, por así decir, aparentemente libre y gratuito, y aun así obligatorio e interesado, de esos préstamos. Ellos asumieron casi siempre la forma de regalo, de presente ofrecido generosamente, lo mismo cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, hay solamente ficción, formalismo y mentira social, y cuando hay, en el fondo, obligación e interés económico. (Mauss, 2009: 71).

Problematiza así al don en términos contractuales, sobre el supuesto de una triple obligación de dar, recibir y retribuir, buscando una respuesta en la cosa misma que se intercambia: "*¿Cuál es la regla de derecho y de interés que, en las sociedades de tipo atrasado o arcaico, hace que un presente recibido sea obligatoriamente retribuido? ¿Qué fuerza existe en la cosa dada que hace que el donatario la retribuya?"* (Mauss 2009: 188; el subrayado es del autor). Con esto pretende lograr dos objetivos. Por un lado, uno que denomina *arqueológico*, con el que quiere dar cuenta de las reglas de los primitivos intercambios antes de institucionalizarse el mercado en las sociedades (semíticas, helénicas, helenísticas y romanas), es decir, la moral y la economía que rige esas arcaicas transacciones de dones antes del mercado, los mercaderes y la moneda. Por el otro, tiene un objetivo que denomina *contemporáneo*, ya que quiere comprender de qué manera aún subyacen en nuestras sociedades actuales esa moral y economía de dones, ya que cree haber encontrado aquí una de "… esas rocas humanas sobre las cuales se construyeron nuestras sociedades humanas…" (Mauss, 2009: 189), dando así nuevas respuestas a la crisis de nuestro derecho y nuestra economía occidental.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En su obra, Mauss observa que hay una *triple obligación de dar, recibir y retribuir,* que constituye las relaciones sociales más arcaicas. Cuando el autor se plantea las condiciones de posibilidad generales de una *economía y moral del don*, considera tres: a) la primera es una condición necesaria, y es que *las relaciones personales desempeñen un papel importante, incluso dominante*, en la producción de las relaciones económicas y políticas que la constituyen como sociedad; b) pero no es suficiente, *se requiere que individuos y grupos tengan el mayor interés en reproducirse y reproducir las relaciones sociales que los implican, en mostrarse desinteresados*; c) y ese interés en donar, en mostrarse desinteresado, reside fundamentalmente en que en dichas sociedades *lo que obliga a donar es el hecho de que donar obliga*.

Estos son los tres elementos de la base sociológica del don. Sin embargo, Mauss no termina de explicar por qué se dona ni se devuelve, o como él mismo había preguntado: *¿Qué fuerza existe en la cosa dada que hace que el donatario la retribuya?*. La resolución la encuentra en la cosa misma, o mejor, en la creencia sobre un *espíritu de la cosa* (*hau*) que *obliga a las cosas donadas a retornar a la persona que en un principio las ha poseído y donado.* Lo llama *mecanismo espiritual* y lo ejemplifica con información del sabio Tamati Ranaipiri, que le explica que en la cultura maorí las cosas no son inanimadas, sino que el donante al donar se extiende en el alma de la cosa y de alguna forma se apodera así del beneficiario, y es su espíritu, el *hau* de la cosa, el que quiere volver al lugar de su nacimiento o produce en el clan que lo recibió un equivalente que lo reemplace. Para Lévi-Strauss, Mauss se queda sólo con una descripción fenomenológica de las creencias de los nativos y no extrae las consecuencias de la estructura subyacente del don/contradon.

Por último, es importante dar cuenta de la relación entre don y *potlach*. En las economías primitivas, dirá Mauss, los intercambios no son impersonales, sino todo lo contrario, se realizan entre fiestas, rituales y ofrecimientos voluntarios que, en realidad, tienen un carácter obligatorio, a riesgo de generar violencia y guerra si se niegan esas obligaciones. Toda la vida social gira en torno a esos intercambios de dones o prestaciones, Mauss lo llama *sistema de prestaciones totales*. Ahora bien, en algunas culturas las relaciones entre jefes de tribus se tornan conflictivas, de tal forma que las prestaciones se hacen cada vez más cuantiosas, hasta que llega a la destrucción suntuaria de las prestaciones como una muestra de poder que supera al oponente y puede alcanzar hasta la muerte de los contrincantes. Mauss reserva el término *potlatch* a estos casos particulares de violencia entre clanes. Abstrae de ellos, sin embargo, el carácter agonístico de las donaciones, llamando con más amplitud *prestaciones totales de tipo agonístico* lo que observa en otras culturas.

4.5.1 Lectura estructuralista del intercambio de dones

Lévi-Strauss (2003) escribirá, para una edición de obras de Marcel Mauss, una introducción que destacará el problema del don y su propia síntesis al respecto. Discutirá con Mauss la resolución del problema del don por medio del *hau*. Critica a este último la elaboración de una pretendida explicación científica con una *teoría indígena*. Esa creencia religiosa y mágica del *espíri-*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tu de la cosa (*hau*) que obliga a lo donado a volver al donante, es una creencia consciente para el maorí, pero que debería ser sometida a crítica por parte del científico, indicando que hay otra realidad subyacente y que son las *estructuras mentales inconscientes* las que se expresan en esas instituciones y en su lenguaje consciente.

Lévi-Strauss cuestiona el excesivo empirismo de Mauss, que lo llevó a ser víctima de las creencias indígenas de su informante. Y, por otra parte, pretende explicar lo que es el *hau* o *mana*, s*ignificantes en sí mismos, vacíos de significado,* y, por tanto, *susceptibles de recibir cualquier significado* o, dicho de otra forma, *significantes flotantes*, *símbolos en estado puro* (Lévi-Strauss, 2003: 42-44). Es preciso interpretar el lenguaje y los conceptos religiosos no como un conocimiento cierto, ni siquiera como un conocimiento falso, sino como un falso conocimiento. Es decir, no son significantes ciertos o falsos del significado del mundo, pero sí dicen mucho de los hombres que lo piensan, ya que con ellos explican y clasifican el mundo que los rodea. Lo que preocupa a Lévi-Strauss es explicar esas estructuras inconscientes del lenguaje religioso y las clasificaciones y acciones que realizan con ello en el mundo. De esta forma, Lévi-Strauss considera que estudiando estos arcaicos intercambios de dones llegamos al *origen simbólico de la sociedad*, postulando lo que el estructuralismo de su época postulaba y que sobre todo Lacan afirmará: hay un predominio de lo simbólico sobre lo imaginario y lo real. No avanzaremos en la discusión por esta línea, rayana con postulados filosóficos *a-priori*, pues excede el interés de este trabajo. Sólo cabe resaltar que para el estructuralismo de Lévi-Strauss la importancia de los intercambios de dones está en la estructura inconsciente de las obligaciones míticas que lo ponen en movimiento (dar, recibir, retribuir) y no tanto en las cosas con alma (*hau*). El lenguaje religioso sobre esas cosas que *piden volver a su dueño* (magia) no son más que expresión simbólica, son significantes sin significado, es decir, símbolos de imaginarios sin referencia real.

La característica fundamental del *intercambio de dones* para Lévi-Strauss es que se realiza por el *interés de establecer relaciones* entre los agentes (Godelier, 1998: 34ss). Le había criticado a Mauss su escisión analítica del intercambio de dones en actos particulares y aislados (obligación de dar, recibir, retribuir), olvidando que es un *sistema de prestaciones totales*, con lo cual no terminaba de sacar todas las consecuencias de su descripción. Lévi-Strauss relacionará esta *unitaria obligación de dar, recibir y retribuir*, con el *sistema de parentesco*, encontrando entonces que la cultura nace justamente cuando es posible romper con la lógica de consanguinidad endogámica (filial y fraternal) para entablar la exogamia de la alianza matrimonial entre grupos o tribus, que se realiza en el intercambio de dones, en este caso, mujeres. Pero las mujeres, bienes de intercambio, son también productoras ocultas de significados en la *casa del posible enemigo*, y, con ello, operan las transformaciones culturales que contienen la violencia y la guerra, aunque sin eliminarla nunca como posibilidad. Es decir, la ruptura del estado de naturaleza biológica de la familia comienza con el intercambio de dones –mujeres- entre clanes, realizando así alianzas matrimoniales, y transformando simbólicamente la posible violencia en producciones culturales. Se encuentran acá esbozados ya los elementos para definir, con Bourdieu, los capitales simbólicos de reconocimiento mutuo por el honor o prestigio, que posibilita comprender el dominio sim-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

bólico como tal (recíproco, pero nunca de iguales, porque nunca es lo mismo lo que se intercambia y lo que produce el intercambio).

4.5.2 Lectura de las razones prácticas para el intercambio de dones

Bourdieu (2007), en su obra *El sentido práctico*, cuestiona a Mauss y Lévi-Strauss la falencia de dejar sin resolver la diferencia entre el intercambio de dones y un simple trueque. El autor plantea como decisiva la *temporalidad* entre el *don y el contradon*, que es lo que lo diferencia del *trueque* o la *compra-venta*. Además es necesario que don y contra-don sean *diferentes*, para evitar relacionarlos como correspondientes en su valor (de uso o de cambio), con lo cual también deja de ser *trueque* (intercambio de lo que tiene igual valor). Entre los *Cabiles* (tribu argelina que Bourdieu se dedicó a investigar como etnógrafo), si alguien retribuye al instante el don recibido, equivale a devolver rechazando el regalo y mancilla el honor del dador. Hace falta tiempo entre el regalo y la retribución y se corre el riesgo de que nunca llegue el contra-obsequio. Ese tiempo es el que provoca la atención mutua que permite constituir la alianza, ya que en ese tiempo se construye la gratuidad sobre el don negando el interés en la retribución, se ostenta la generosidad del dador y la necesidad del que recibe, y cada uno acumula prestigio como hombre de *honor* que *honra* sus deudas. Se establecen entonces unos reconocimientos mutuos que constituyen la base de la economía de bienes simbólicos. Sólo contando con el t*iempo intermedio*, este *crédito* (oculto como tal a los agentes) se vuelve *credibilidad*, en el sentido más amplio del término: transformación de créditos de bienes por la credibilidad de honor (Bourdieu 2007: 190).

En otra obra, *Razones prácticas* (Bourdieu, 1997), el autor retoma el problema del intercambio de dones, pero en términos de la posibilidad del *desinterés.* Ya quedó dicho que *desinterés*, en lengua española, supone la *negación del propio beneficio* en favor de otros, en cuanto *conveniencia o beneficio moral de atender objetos o personas.* Sociológicamente, diría Bourdieu, tenemos que negar el *desinterés* como *arbitrario, sin fundamento*, como la negación de una *inclinación del ánimo,* como *acto inmotivado* o *gratuito* en cuanto fortuito, porque en la vida social nada ocurre sin algún fin o razón, sean conscientes o no de ello los agentes. No existe un *acto del que no se puede dar razón* y del cual la ciencia social nada podría decir. Sería un acto que escaparía de una serie de comportamientos explicables, como algo de lo que no se puede dar razón desde ningún principio de acción, porque es discontinuo y único. Recuperando para la ciencia social el “principio de razón suficiente” (Bourdieu 1997: 140), puede postularse que los agentes no hacen cualquier cosa arbitraria, no actúan sin alguna razón o por un motivo sublime y ajeno a la razón, aunque con ello no se pueda decir tampoco que son conscientes de todo lo que hacen o que han elegido calculadamente el éxito (o fracaso) que han logrado.

No puede negarse el fenómeno del *desinterés* como *gracia* en el sentido de *regalo*, que es *don o favor sin merecimiento particular, concesión gratuita* (RAE), ya que es lo que originalmente observó Mauss como *intercambio de dones*. Pero quienes dan y reciben niegan la verdad de la continuidad entre los intercambios, ya que al aceptarla, aniquilarían el intercambio de obsequios como gracia. Sin tener en cuenta la temporalidad, la sociología no podría distinguir entonces

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

entre un *intercambio de dones* y un *acto de crédito económico* y pone al agente en la posición de un acto de cálculo cínico. Sin embargo, los que dan creen efectivamente en que son desinteresados y generosos, porque desvinculan el don del contra-don como actos únicos y aislados (Bourdieu 1997: 161-163).

En síntesis, Bourdieu dirá que la *diferencia* de valor y lo *diferido* del tiempo entre el don y el contra-don impiden a los agentes relacionarlos, volviéndolos actos aparentemente aislados, únicos, sin devolución recíproca, gratuitos. Sin negar completamente la teoría de Lévi-Strauss, le critica su forma de olvidar que es el *tiempo intermedio* (y con él, el riesgo de dar sin recibir) lo que caracteriza al *intercambio de dones*, volviéndolo en realidad una *inversión en crédito*, en el sentido de incremento de *capital simbólico* de *credibilidad*, *honor, prestigio*. Más adelante se desarrollará de qué forma estos *capitales simbólicos* y sus *reglas de transformación* constituyen una *economía de bienes simbólicos*.

4.5.3 Lectura asociativa del intercambio de dones

En otra línea, Alain Caillé trabaja sobre el carácter subyacente de la *economía del don* en nuestras sociedades contemporáneas, de tal manera que pretende hacer del *intercambio de dones* un tercer paradigma de las ciencias sociales. Afirma que a los dos paradigmas de la acción social más reconocidos en ciencias se les escapa el sentido del don. Para el *individualismo metodológico*, el don se rige sólo por *interés* económico oculto, mientras que para lo que él denomina el *holismo* (ya sea culturalista, funcionalista o estructuralista), el don es sólo una *obligación* que sostiene al sistema y diluye al individuo. Este tercer paradigma no niega uno u otro, el interés o la obligación, sólo que no los pretende como dados, esenciales, sino como históricamente construidos por la interrelación generalizada entre personas, donde el don es el operador simbólico y político de vínculos sociales (Caillé 2000). ¿Qué es este nuevo *paradigma del don* para Caillé? Se hace necesario exponer definiciones, de modo que pueda hacerse una idea general de su pensamiento.

> *El don: Definición sociológica*: toda prestación de servicios o de bienes efectuada sin garantía de retribución, con la intención de crear, mantener o restituir el vínculo social. En la relación de don el vínculo tiene más importancia que el bien. *Definición general*: toda prestación de servicio o bien, efectuada sin obligación, garantía o certeza de retribución. El paradigma del don insiste sobre la importancia, positiva y normativa, sociológica, económica, ética, política y filosófica de este tipo de prestación. (Caillé, 2000: 142-143).

El don, por tanto, importa más por lo que simboliza (en tanto crea, mantiene o restituye un vínculo social) que por la cosa misma, es decir, predomina su valor de vínculo por encima del valor de uso o valor de cambio, siempre y cuando se den las condiciones de no obligatoriedad (espontaneidad libre), y sin garantías de retribución (a riesgo de no recibir retribución).

Hay, entonces, una teoría de la acción social en un cuadro de al menos dos polaridades: obligación/libertad e interés-por-sí/interés-por-otros. Considera que estos polos, así planteados, dejan muy endebles la agencia y la estructura social como para explicar la acción social de forma

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

generalizada. No deja de ser interesante (o exagerado) lo que propone como una tercera dimensión de las ciencias sociales.

> *El don es lo político:* En el cuadro de las microsociedades el *don agonístico* representa el operador de la alianza con los enemigos de ayer. Que corren el riesgo, de hecho, de transformarse en los enemigos de mañana, de ahí la ambivalencia profunda del don, que despertó la atención de M. Mauss. Continuación, en cierto modo, de la guerra por los medios de la paz, representa por lo tanto el acto político por excelencia, aquel que instituye la frontera entre los amigos y los enemigos, el interior y el exterior. (Caillé, 2000: 146-147).

La dimensión política del don está en su misma capacidad de establecer vínculos entre un adentro y un afuera, entre un nosotros y los otros, no sólo evitando la violencia que destruiría a las partes internas, sino resolviendo los conflictos que, de otro modo, destruirían la convivencia a nivel inter y macrosocial.

En conclusión, lo que a Caillé le interesa es resaltar la función de alianza no coercitiva que instaura el intercambio de dones, de tal forma que la asociación generada por ella se hace también una forma de hacer política. Su análisis más discutible (y endeble) consiste en la construcción de un *tercer paradigma* sobre conceptualizaciones esquemáticas de teorías y autores de un supuesto *primer* y *segundo paradigma*, el individualista y el holista. Considera que de esa forma recupera la idea-fuerza de la filosofía social clásica y la sociología tradicional, es decir, la idea de que en el origen de la vida social hay un pacto o contrato de asociación. Pero más allá de estos reduccionismos simplificadores, tiene algunas consideraciones interesantes sobre el cruce entre lo primario y secundario con los ejes de lo privado y lo público, de tal forma que en lo *secundario privado* (empresa, el mercado) se diferencia de lo *secundario público* (el Estado y la administración pública), y por otro lado, lo *primario privado* (familia y ámbito doméstico) se distingue de lo *primario público* (asociaciones o grupos de conocimiento y ayuda mutua). Su concepto de *adsociación*, como movimiento rumbo a la *sociación* o *socialización* generalizada, no se circunscribe exclusivamente sólo en lo primario público, sino que también se realiza en los demás ámbitos, por ejemplo en la empresa por su interés material, en el Estado por su fuerza coercitiva, y en la familia por la tradición.

4.6 De las *agencias* como *estrategias* o como *tácticas* en antropología

El análisis de las prácticas del voluntariado como una economía de bienes simbólicos, que desarrollaremos en próximo capítulo y constituirá el marco teórico, es muy crítico de las formas de dominación y poder simbólico, pero puede dejar la impresión que a los agentes sólo les queda ser reproductores de la desigualdad social. Pueden quedar sin observar la recepción y resistencia de los agentes como formas innovadoras de emancipación con respecto a la mera reproducción social. Michel De Certeau (2010), nos ayuda a observar estos aspectos emancipatorios de las prácticas.

De Certeau reconoce a Foucault ser uno de los que mejor indaga sobre la dicotomía entre *prácticas* y *discursos* o *ideología*. Nos dice que Foucault, en su proyecto de *arqueología del po-*

der investiga el poder cotidiano e invisible de los *procedimientos* de *vigilancia* penitenciaria, escolar y médica que desde principios del siglo XIX organizan la vida social en torno a la ideología Ilustrada. La condición de posibilidad de esta *microfísica del poder* es la cuantificación del espacio, de tal forma que los cuerpos universalizados sean iguales ante la ley del Estado (modelo del panóptico), que vigila los desvíos y castiga lo a-normal o transgresor (Foucault, 2006). "Así Foucault distingue dos sistemas heterogéneos. Describe las ventajas que una tecnología política del cuerpo ha ganado sobre la elaboración de un *corpus* doctrinal" (De Certeau, 2010: 54). Pero también muestra la victoria de esos *dispositivos* por sobre el *discurso*. Lo importante de su análisis es que descubre la acción que ha organizado el espacio del discurso, el "movimiento, minúsculo y reproducido en todas partes, de cuadricular un lugar visible para exponer a sus ocupantes a una observación y a una ´información´" (De Certeau, 2010: 55). La consumación de este procedimiento repetido, amplificado y perfeccionado es la misma ciencia social como discurso. Es *una acción no discursiva*, propia de la cientificidad contemporánea.

Pero De Certeau cuestiona a Foucault hacer una *historia regresiva* que señala la impresionante coherencia entre las prácticas y el procedimiento panóptico como la tecnología del poder por antonomasia, mientras que deja de lado (y detrás) la infinidad de procedimientos singulares, ocultos, que podrían estar en el sustrato de este mismo dispositivo cultural. Su gran aporte fue mostrar la heterogeneidad y relaciones equívocas entre los *procedimientos* y las *ideologías* donde es posible objetivar históricamente los procedimientos tecnológicos y sus *efectos de poder*, *su lógica* y su capacidad *de desviar* en las instituciones del orden y conocimiento. Pero su límite, nos dice De Certeau, está en *el resto* de procedimientos no privilegiados por la historia y que no parecen tener actividad entre las tecnologías instituidas. Son las prácticas particulares que no tienen *un lugar propio* donde pueda funcionar la maquinaria panóptica.

Siguiendo su evaluación de autores, considera que Bourdieu elabora una verdadera *teoría de la práctica* en el paso de la etnología a la sociología, poniendo en cuestión sus propios presupuestos como científico social. Es lo que podemos observar de los tempranos estudios de Bourdieu sobre las tribus de Cabilia (Argelia) y Bearn (Francia, su pueblo natal), hasta alcanzar una reflexión que intenta conjugar la legalidad universalista de la sociología (con el modelo estadístico) con las particularidades únicas que resalta la etnología en su narrativa (más cercana a la narrativa historiográfica). Denomina "estrategias"[15] a las prácticas de la vida cotidiana, y las entiende como *una jugada* en el *juego social*, como por ejemplo, las estrategias matrimoniales. Esto no es sólo una metáfora de la relación entre la agencia y el espacio social, sino que permite

[15] "Estrategia", según la RAE: "*Mat.* En un proceso regulable, conjunto de las reglas que aseguran una decisión óptima en cada momento.". Anteriormente, viene diciendo: "Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscripto como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de una ciudad, los objetivos y los objetivos de la investigación, etcétera) (…) Acción cartesiana, si se quiere: circunscribir lo propio en un mundo hechizado por los poderes invisibles del Otro. Acción de la modernidad científica, política o militar." (De Certeau 1990: 42).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

comprender la complejidad del tejido social, ya que una *jugada* supone los *principios implícitos* y las *reglas explícitas* que hacen al *juego*, y la posibilidad de calcular el mejor provecho y compensación entre alternativas. Las *estrategias* de los agentes pueden trasladarse de un juego a otro con una *lógica* de transferencias, siguiendo las reglas de: a) *polivalencia,* cuando la misma cosa tiene usos y propiedades diferentes según el espacio del que forma parte; b) *sustituibilidad* por la cual una cosa se puede remplazar por otra en ese espacio; c) *eufemización* en la medida en que hay que ocultar el hecho de que las acciones contravienen las dicotomías y antinomias representadas por el sistema de símbolos; d) y *analogía*, que fundamenta estos procedimientos que son transgresiones del orden simbólico, pero transgresiones disfrazadas, metáforas sugerentes que subvierten el juego, pero respetando sus reglas. "Desde este punto de vista, reconocer la autoridad de las reglas, resulta todo lo contrario de aplicarlas. Quiasmo fundamental que se repetiría hoy, pues debemos aplicar leyes de las que ya no reconocemos su autoridad" (De Certeau 2010: 63). Bourdieu denomina *economía de bienes simbólicos* a esta organización de prácticas en un espacio social donde el juego de intercambios no es sólo de capitales tangibles, sino intangibles, pero transferibles entre juegos diversos (del social al político, del político al religioso, del económico al cultural, etc.). La finalidad y producción de estas *estrategias* son los *capitales simbólicos*, en cuanto reificación de reconocimientos, credibilidad y autoridad de los agentes en el *campo social*. Por ejemplo, entre los Cabiles, quienes han logrado por estrategias matrimoniales (alianzas entre familias) y trayectorias de acumulación de reconocimientos sociales (por el intercambio de dones que instaura y fortalece amistades, alianzas y pactos), pueden llegar a una alta credibilidad de su palabra en la vida social, un capital simbólico que puede transferir e invertir en capital económico llegado el caso de necesitarlo. Es lo que sucede, por ejemplo, con el crédito monetario, que se realiza por la confianza en el que recibe el crédito va a devolverlo por su honor (Bourdieu, 2007). De Certeau denomina de otra forma esta teoría de las prácticas:

> En fin, estas prácticas están dominadas todas por lo que llamaría yo una *economía del lugar propio*. Ésta recibe, en el análisis de Bourdieu, dos formas igualmente fundamentales pero no articuladas: por un lado, la maximización del capital (los bienes materiales y simbólicos) que el *patrimonio* constituye esencialmente, por otro, el desarrollo del *cuerpo*, individual y colectivo, generador de duración (por su fecundidad) y de espacio (por sus movimientos). La proliferación de ardides, de sus éxitos o de sus fracasos, remite a la economía que trabaja para reproducir y hacer fructificar estas dos formas distintas, y sin embargo complementarias, de la "casa": los bienes y el cuerpo, la tierra y la descendencia. Una política de este "lugar" aparece como subyacente en todas estas estrategias. (De Certeau, 2010: 63-64).

Su interpretación enlaza el doble vínculo de las prácticas con un *lugar propio* (patrimonio) y un *lugar común* (cuerpo social como familia o grupo). Lo propio de nuestra sociedad tecnocrática es la desvinculación de esto que está enlazado, dicotomizando en antagonismos los lugares. Cuestiona, por otro lado, el término *estrategia* que usa Bourdieu, ya que no son propiamente estrategias de un estratega que *sabe lo que hace* para ganar un juego, sino de sujetos que son diestros pero inconscientes del sentido de su práctica. "En suma, «es porque los sujetos no sa-

ben, en realidad, lo que hacen, que lo que hacen tiene más sentido de lo que ellos pueden imaginar». «Docta ignorancia» pues, habilidad que no se conoce." (De Certeau, 2010: 64).

Se cuestiona De Certeau cómo es que Bourdieu regresa a la etnología más tradicional en nombre de la sociología, ya que estas *estrategias* regidas por un *lugar*, sabias pero ignorantes, se sostienen por dos supuestos indisociables: son prácticas *coherentes* e *inconscientes*. Ya sean los Cabiles o los Bearneses, *hacen sabiamente* sus prácticas como estrategias, pero *no saben lo que hacen*. "La inconsciencia del grupo estudiado era el precio que debía pagarse por su coherencia. Una sociedad sólo podía constituir un sistema si no lo sabía. De ahí el corolario: hace falta un etnólogo para saber lo que ésta era sin saberlo." (De Certeau, 2010: 65). Ha reducido las prácticas a *estrategias* que realiza un sujeto desde un *habitus* (estructura estructurada) que sólo se constituye como tal en la génesis del sistema como *campo* (estructuras estructurantes) donde tiene sentido y eficacia su puesta en acto.

De Certeau señala que ésta es una forma de racionalizar la complejidad laberíntica de las prácticas como oponiéndole una *razón dogmática*, necesaria para posibilitar el conocimiento científico. De hecho, recordemos que la *racionalidad de toda práctica* es un postulado que hace posible la ciencia social. Dirá que la *razón práctica* no es más que una *docta ignorancia*, y termina por eludir lo que no se deja analizar de las prácticas: las "tácticas"[16] de los agentes en el espacio social, que atraviesan los diversos juegos que lo componen, resistiendo a cualquier generalización universalizante, a cualquier *racionalización* (cf. De Certeau, 2010: 68).

Las prácticas en una institución no se definen sólo como coacción de un *dispositivo social* diseñado para producir la desigualdad de dominio en la producción de la subjetividad y la vida misma. Hay prácticas ubicadas en esa dicotomía entre el sujeto y la institución, de tal forma que los agentes tienen *estrategias* para transformar capitales de una racionalidad institucional a otra diferente, desde un *lugar* (patrimonial) y un *cuerpo* (propio o grupal), como soluciones incorporadas (*habitus*) a problemas diversos en el juego social (*campo* de luchas). Pero hay unas prácticas que no pueden soslayarse, y que son las *tácticas* que los agentes ponen en marcha en las instituciones y su racionalidad simbólica, de tal forma que pueden autónomamente transgredir clasificaciones y normalidades desde actividades del todo *diferentes*. Para De Certeau, las prácticas de la vida cotidiana no sólo producen y reproducen desigualdad por las instituciones modernas y sus dispositivos de dominación de la subjetividad (Foucault, 2006), sino que también

[16] "Táctica" según la RAE: "4. f. Método o sistema para ejecutar o conseguir algo. // 5. f. Habilidad o tacto para aplicar este sistema. //6. f. *Mil.* Arte de disponer, mover y emplear la fuerza bélica para el combate.". Dice De Certeau, confrontándolo con "estrategias", lo siguiente: "… llamo táctica a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de mantenerse en sí misma, a distancia, en una posición retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento "en el interior del campo de visión del enemigo" (…). No cuenta con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible, y capaz de hacerse objetivo. Obra poco a poco. Aprovecha las ocasiones y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. No guarda lo que gana. Éste no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad con respecto a los azares del tiempo para tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante (…) caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta estar allí donde no se le espera. Es astuta." (De Certeau 2010: 43).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

permiten diversos intercambios y acumulación de capitales en los campos donde pueden invertirse y convertirse, desde un lugar y un cuerpo (Bourdieu, 1997; 2007). Pero entre esas mismas prácticas hay algunas *diferentes*, singulares y transgresoras, únicas y no generalizables, que resisten a la imposición totalizante de cualquier racionalidad universal.

> Las estrategias son pues acciones que, gracias al principio de un lugar de poder (la propiedad de un lugar propio), elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas. Las estrategias combinan estos tres tipos de lugares, y tienden a dominar a unos con otros. Privilegian pues las relaciones de lugares. (…) Las tácticas son procedimientos que valen por la pertinencia que dan al tiempo: en las circunstancias que el instante preciso de una intervención transforma en situación favorable, en la rapidez de movimientos que cambian la organización del espacio, en las relaciones entre momentos sucesivos de una "jugarreta", en los cruzamientos posibles de duraciones y de ritmos heterogéneos, etcétera. A este respecto, la diferencia entre unos y otros remite a dos opciones históricas en materia de acción y de seguridad (opciones que responden más a presiones que a posibilidades): las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que *el establecimiento de un lugar* ofrece al deterioro del tiempo; las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil *utilización del tiempo*, en las ocasiones que presenta y también en las sacudidas que introduce en los cimientos de un poder. (De Certeau, 2010: 45).

Cabe preguntarnos si las prácticas del voluntariado pueden entenderse como *estrategias* (Bourdieu, 1997; 2007) o como *tácticas* (De Certeau, 2010). Considero que son dos enfoques posibles de un mismo fenómeno social, ya que al analizar *las prácticas del voluntariado como estrategias* estamos revelando las formas de reproducción de las desigualdades y la producción de la dominación simbólica, un *lugar* y un *cuerpo* (de poder/teórico/físico) regido por un *interés* definido en una *economía de bienes simbólicos*. Por otro lado, si analizamos *las prácticas del voluntariado como tácticas*, estamos indagando sobre los procesos de resignificación/resistencia que los agentes hacen de este *lugar y cuerpo de dominación simbólica*, las formas innovadoras, únicas y no universalizables por las cuales los agentes se transforman propiamente en sujetos autónomos y emancipados. Lo que es importante destacar en nuestro proceso de investigación es que no podríamos comprender algunas de las *tácticas de las voluntarias* sin haber definido previamente las *estrategias del juego de la solidaridad*.

4.7 Sobre los *dones* y lo *sagrado* en la ensayos de ciencias sociales

De alguna forma el enfoque anterior abre las preguntas sobre las relaciones entre gratuidad y religión. Maurice Godelier (1998), es un autor que retoma estas preguntas ya planteadas por Mauss.

Luego de explicar el fundamento del intercambio de dones por el *hau*, Mauss habla de una *cuarta obligación que es la de hacer dones a los dioses y a los hombres que los representan*. Entre los *dones para los dioses* se entienden las ofrendas, los sacrificios cultuales y la limosna, aunque cada una tiene intercambios particulares. Las *ofrendas* se constituyen por las cosas que se ofrecen a los espíritus de los antepasados, a la naturaleza o a los dioses. Los *sacrificios* son como las ofrendas, pero tienen el carácter de *prestaciones totales agonísticas* semejantes al

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

potlach, ya que suponen ofrecer destruyendo lo que se ofrece, y así es como de alguna manera se obliga a los dioses o espíritus a conceder el favor solicitado, es decir, a *devolver el don agonístico*. La *limosna* es cercana al sacrificio, pero en cuanto es la parte que los dioses abandonan gustosamente a los hombres, como contra-don. Mauss hace referencia a estas prácticas como parte de una institución particular, el *sacrificio-contrato*, que es la máxima expresión del intercambio de dones, ya que en éste participan los dioses que donan y devuelven para donar una gran cantidad a cambio de otra pequeña.

Sobre esta relación entre dones y sacrificios hay todavía una observación olvidada de Mauss, y es que en toda cultura donde se presenta el intercambio de dones, siempre hay dos categorías de objetos: *las cosas que pueden y deben donarse o intercambiarse (alienables)*, y *las cosas que no hay que donar ni intercambiar (inalienables, cosas sagradas)*. Hay dos conceptos centrales que Annette Weiner retoma de la obra de Mauss (Godelier 1998: 54-60): a) no todas las cosas intervienen en el juego de intercambio de dones, hay cosas que se guardan y no se deben donar, ya que *las cosas que se conservan afirman una serie de identidades y su continuidad en el tiempo*, más aún, *afirman las diferencias de identidades entre individuos y grupos, es decir, de las jerarquías entre ellos*; b) gran parte de los bienes preciosos y sagrados guardados por un clan como símbolos de un rango o título son *bienes femeninos, es decir, producidos por mujeres y sobre los que éstas disponen de derechos particulares*, planteando una vez más el discutido papel estratégico de las mujeres en la alianzas entre clanes, y más aún, la universalidad y significado del tabú del incesto.

Godelier retoma estas consideraciones sobre las dos esferas de lo social, lo alienable e inalienable, como esferas que no se yuxtaponen sino que tienen cierta autonomía. La fórmula de lo social no es entonces *Keeping-while-Giving,* guardar mientras se dona, como afirma Weiner, sino: "*Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*. Guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar. Adoptar este doble punto de vista permite, a nuestro entender, captar la verdadera medida del ser social del hombre y de las precondiciones de toda sociedad." (Godelier 1998: 58). Esto plantea dos fuentes en la socialidad humana, por un lado el intercambio, el contrato, y por el otro, lo no contractual, la transmisión. En la vida social hay cosas que evitan el contrato, que no son negociables, que están más allá de la reciprocidad como justicia. Con esto se está diciendo que hay algo que precede, lógica y cronológicamente al intercambio, ya sea por parentesco o política, y eso que pre-existe es lo que se guarda como *sagrado*.

¿Qué es *lo sagrado* para Godelier? Lo sagrado es una cierta relación con los orígenes por la cual, en lugar de los hombres reales, se instalan dobles de sí mismos, dobles imaginarios, y desaparecen así como autores de sí mismos y de su ser social. Este desdoblamiento va acompañado de una *ocultación* de lo real y una *inversión* de las relaciones de causa y efecto. De este modo, la sociedad no puede existir sin hacer desaparecer de la conciencia la presencia activa del hombre en el origen de sí mismo: "Todo ocurre como si la sociedad no pudiera subsistir *sin arrojar al inconsciente colectivo e individual, a un espacio más allá de la conciencia, la acción del hombre en el origen de sí mismo*" (Godelier 1998: 246; el subrayado es del autor). Si al decir de Durkheim *la sociedad es la fuente de lo sagrado*, también *lo sagrado oculta* a la conciencia co-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

lectiva o individual algo del *contenido* de lo social, lo vuelve *opaco* ante sus ojos, y por tanto, vuelve posible lo social. Si lo social se oculta a sí mismo por *lo sagrado*, es por razones sociales, es decir, para producirse y reproducirse como *tal sociedad*. Tomando como ejemplo los objetos sagrados de los baruya (Godelier 1998: 249ss), indaga sobre lo sagrado y su función social. El objeto sagrado, como *símbolo pleno*, expresa y oculta a la sociedad su propia producción y reproducción de relaciones sociales, podríamos decir, de jerarquía y dominación, pero también su posibilidad de continuidad. Este concepto sobre lo sagrado, como el *significante más pleno,* lo coloca al autor en las antípodas del estructuralismo de Lévi-Strauss y Lacan, que suponían el predominio de lo simbólico como *vacío de significado*. Sin embargo, más allá de esta discusión sobre lo simbólico, lo que se debe destacar es que *los objetos sagrados deben guardarse y no donarse*, sustraerse del intercambio de dones y bienes, porque *la posesión de estos objetos sagrados otorga a los hombres ciertos poderes que los distinguen del resto de la sociedad*. Poseer esos objetos sagrados significa tener una parte del poder que simbolizan, el poder de controlar las fuerzas de la naturaleza o el destino.

En conclusión, Godelier afirma que ninguna sociedad humana existiría sin la co-existencia de dos dominios: el *dominio de los intercambios* (de dones hasta el *potlatch*, el sacrificio, la compra-venta o el mercado) y el *dominio de lo inalienable*, lo que los grupos guardan y conservan para sí, que son cosas, relatos, formas de pensamiento, todo lo que transmitirá a quienes comparten su fe o heredará a sus futuras generaciones. Eso sagrado que se guarda es un *símbolo pleno* (en el doble sentido, unidad de lo dividido y pacto o contrato) que hace referencia a otro tiempo, a sus orígenes, en los que recibieron los poderes de los dioses (ocultando así el protagonismo humano en la producción de su propio ser social), pero que también produce y reproduce las relaciones, jerarquías e identidades de los grupos e individuos que integran esa sociedad.

4.7.1 El amor puro y ágape en la historia de las ciencias sociales

¿Qué relaciones hay entre el *amor* del voluntario y el *amor* de Dios como *Caritas* o *Ágape*?

En primer lugar, desde la historia social y cultural Jacques Le Brun (2002), en su obra *El amor puro. De Platón a Lacan*, hace una muy interesante problematización de las relaciones entre el amor humano y amor divino en el pensamiento occidental. Su hipótesis fundamental es que el problema religioso del *amor puro* ha sido rechazado del pensamiento teológico por una censura eclesiástica y ha pasado a ser motivo de reflexión de filósofos, de creación literaria en la novelística romántica y de reelaboración en el psicoanálisis contemporáneo.

El concepto del *amor puro* fue condenado por Inocencio XII (en el año 1699), que censura la obra de unos comentarios elaborados por Fenelón (en el año 1697), buscando poner fin a los intensos debates entre teólogos y filósofos, cuestión que había alcanzado ya la opinión pública de Francia, Roma, luego de toda Europa, sobre una tesis que luego desarrollarán los pietistas protestantes. El *amor puro* postula que la pureza del amor está en el estado y acto de desinterés con respecto al temor de un castigo o la esperanza de una recompensa eterna de Dios. Llevada al límite, consiste en una famosa ilustración de los místicos: “si por una suposición imposible

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Dios no recompensara, e incluso condenara a penas como las del infierno al hombre que lo amaba perfectamente y hacía su voluntad, ese hombre amaría a Dios igual que si lo recompensara y le ofreciera todos los goces del paraíso." (Le Brun, 2002: 8). Fenelón no crea el problema del *amor puro*, sino que lo recoge de los *Comentarios a las sentencias de los santos* y, tal vez, de su propia concepción del amor como desinteresado. Podemos decir que plantea por primera vez la cuestión del desinterés como acción activa o pasiva, y el estado al que lleva (contemplación), como una cuestión teológica y moral. Una vez condenada su planteo y posición, será resuelta en otros términos por el pietismo que la contrarreforma, especialmente por parte de los jesuitas, se encargará de perseguir.

El problema resurge, claramente, por fuera de la teología católica. Es retomado en las obras de Kant, coherente con su herencia pietista, y con otros filósofos como Schopenhauer y Heidegger. La literatura del romanticismo ha reelaborado de diferentes formas el desinterés del amor puro, y lo retoma de forma diferente Paul Claudel, a quien comenta Lacan.

En segundo lugar tenemos un estudio de teoría social sobre el amor como *ágape*. Luc Boltanski tiene tres ensayos sobre lo que denomina sociología de la acción, recopilados en su obra *El amor y la justicia como competencias* (1990). Es en su segundo ensayo, *«Ágape», una introducción a los estados de paz* (Boltanski, 2000: 130-233) desarrolla el tema del amor en términos de superación del intercambio de dones como forma universalizada de la justicia. Lo interesante es la novedad de tomar como objeto de reflexión la tradición literaria y filosófica sobre el amor, pero especialmente la teología cristiana, como cantera conceptual para las ciencias sociales.

El problema ético y político que aborda el autor es el de superar la violencia y alcanzar la paz, para lo cual la justicia encuentra límites insalvables y sólo queda como alternativa el amor, concepto a veces desdeñado por las ciencias sociales. Su pretensión es construir este problema social como problema sociológico. En palabras del autor:

> La justicia parte de la comparación entre dos hombres que se enfrentan en una prueba total, y reabsorbe su violencia sustituyendo la comparación de dos a dos por la referencia a una equivalencia universal, esté o no objetivada en la ley. El amor toma un camino más corto. Se aleja de la comparación e ignora las equivalencias. Esa es la razón por la cual el amor ha sido siempre presentado no sólo como alternativa a la violencia, sino también como alternativa a la justicia. Pero también es esa la razón por la cual la clase de estados engendrados por el amor ha sido frecuentemente puesta en duda […] arrojada ya sea en el ideal y la utopía, ya sea, lo que es prácticamente lo mismo, en un futuro escatológico. (Boltanski 2000: 136).

Para lograr esta apropiación del concepto de amor del ámbito de las humanidades a las ciencias sociales, el autor no quiere obrar desde el discurso o sentido de los agentes ni la cultura actual, sino desde una relectura de esas mismas tradiciones literarias y filosóficas, tal como lo haría un antropólogo que toma como objeto de estudio los documentos de su propia sociedad como si fuera exótica. Es por eso que toma de la tradición teológica el concepto de *ágape* como relación de amor de Dios con los hombres, y de los hombres entre sí, tomando este último sentido como relevante para la sociología. También asume la tradición filosófica de Aristóteles para tratar del amor *philia* (reciprocidad) y a Platón para abordar el amor *eros* (principio generaliza-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dor). Define a la *philia* como *amistad de dos* hasta la *virtud de moral política* como socialidad, es decir, para que se dé este amor es preciso que ambos sean *dignos de ser amados*, se lo merezcan e interactúen en un espacio y tiempo concretos de reconocimiento mutuo. Este amor *philia* es más cercano al concepto de justicia distributiva, *dar a cada uno lo que corresponde*. Y en este sentido, la interacción regulada por la reciprocidad como fundamento de la socialidad está también cerca del concepto de Mauss de *intercambio de dones*.

Por otro lado, el *eros* platónico puede ser *eros terrestre* como deseo de adueñarse del objeto amado cediendo al placer, o bien se trata del *eros celeste* como renuncia de las sensaciones inmediatas para contemplar el mundo de las ideas como universales, como principios superiores comunes propios de la ley. Por extraño que parezca, esta es la lógica con la cual Freud y Durkheim entienden la socialidad, como superación del deseo egoísta para producir cultura o altruismo.

El *ágape* se diferencia de estas dos formas del amor, ya que supone una cancelación de las equivalencias propias de la *philia*, porque no recurre a un *patrón de valor*, no calcula la reciprocidad, en ese sentido es gratuito. Y a diferencia del *eros*, el *ágape* tiene como objeto al *hombre que vemos* (Kierkegaard), y no lo que deseamos de lo que es, de lo que debería ser ni la universalización de su esencia como *humanidad*. Llegamos así a poder plantear las condiciones de posibilidad del *ágape*:

> La teoría del ágape plantea un problema central, que es el de su estatuto. ¿Se trata de una construcción que permite describir acciones realizadas por las personas en la realidad, de un ideal parcialmente realizable, de una utopía o de un engaño? Ese problema no nace solamente de la crítica de las ciencias sociales. La teología misma se lo planteó en sus esfuerzos por formular una ética encaminada a su aplicación al mundo ordinario. (Boltanski, 2000: 187).

El nudo de su argumentación se encuentra en su esbozo de una sociología del *ágape*. El amor *ágape*, como estado posible de agentes en un espacio social, tensa la idea misma del amor hasta la utopía de un *mundo en estado de ágape*. Toma los siguientes rasgos de la teología, de una obra de Kierkegaard dedicada al amor y de una lectura de tradiciones franciscanas: 1) En un mundo bajo la ley del *ágape*, cada uno es, alternativamente y de manera circular, protector de aquel con quien se encuentra, lo cual supone un uso vagabundo del espacio; 2) Este mundo está al abrigo de la angustia porque cada uno, al renunciar al juicio, sustrae a los otros de la prueba que también se le evita a él mismo y, por otro lado, al no prever respuesta, se ahorra la espera ansiosa de reciprocidad; 3) Cada uno da a aquel con quien se cruza, pero el que recibe el don tampoco exige nada, porque desecha el deseo; 4) Al salir cada uno al encuentro de las necesidades de los otros apoyándose en sus propias necesidades, los dones mutuos deben conducir con rapidez a una igualación de los haberes, incluso si en el punto de partida había una fuerte desigualdad en el reparto de bienes; 5) Esta igualación debe alcanzar para la satisfacción de las necesidades vitales sin que el despojamiento sea resultado de cálculo ni por ascética, ya que nadie conserva más de lo que necesita de inmediato y cada uno ignora su porvenir; 6) Por ello la producción se limita a cubrir lo necesario para la vida inmediata; 7) Preferencia por el pre-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sente y rechazo del juicio, por lo cual la identidad personal sólo es posible por el reconocimiento de gratitud y no por la recompensa de un esfuerzo como lo haría en la justicia, ya que caería en el cálculo y la memoria del cálculo.

¿Qué sucede en los espacios sociales en los que algunos viven el *ágape* junto con otros regidos por la justicia? Es brillante el análisis de los pasajes del amor a la justicia y de la justicia al amor, sobre todo en último planteo de un *juego de coordinación tácita*: uno, regido por el amor, entrega dones sin esperar contra-don, mientras que el otro, regido por la justicia, va cuestionándose ante esta arbitrariedad que niega la reciprocidad estricta del don y contra-don, hasta que este último puede llegar a renunciar a devolver pero no a recibir, pasando *del objeto al don*, y volcándose así hacia la lógica del *ágape* (Boltanski, 2000: 223-225).

El *ágape* como estado para alcanzar la paz supone aspectos propios del intercambio de dones, como el *desinterés por el cálculo*, la negación de intercambiar lo similar como *trueque* y el tiempo diferido para negarlo como *préstamo*. Pero niega también otros aspectos del intercambio de dones que pueden entenderse como propios de la justicia, tales como la *obligatoriedad* de dar, recibir y retribuir regidos por el deseo (*eros*) y la reciprocidad (*philia*), así como el ajuste de cuentas pasadas y la previsión de faltas y faltantes futuros, ya que el presente es el único tiempo del *ágape* (el *instante* de Kierkegaard).

El *estado de ágape del mundo* es una idea límite, utópica, de tradición teológica cristiana, que no ha sido discutida ni apropiada por las ciencias sociales. Estos replanteos de la sociología de la acción permiten comprender el sentido de ciertas formas de entrega-de-sí de voluntarios, pero particularmente del discurso de instituciones religiosas que sostiene el *amor de dar la vida por el otro* como un absoluto de Dios, sin tener que rechazar de antemano estos motivos como propios de *conciencias psicóticas* (Freud), *grupos alienados* (Marx) o *instituciones cínicas o transmundanas* (Nietzsche). En términos bourdianos, el *juego serio del ágape* funciona en la medida en que todos los agentes que participan crean en él (*illusio*) y se entreguen a su lógica de intercambios sin cálculo, memoria o previsión, dando todo de sí y sus bienes para que a ninguno le falte, sin proponérselo de modo voluntarista como norma universal totalizante.

4.8 Sistematización de posibles enfoques teóricos, conceptos y problematizaciones

Retomando lo planteado al principio del capítulo sobre el *objetivismo/subjetivismo*, un poco esquemáticamente y corriendo el riesgo de simplificar injustamente a algún autor, proponemos un esquema comprensivo de los enfoques teóricos. De este modo queremos problematizar integralmente la agencia del voluntario como una forma de disposición práctica en espacios sociales.

Podemos decir que las posiciones *objetivistas* conciben el mundo social como regulado por legalidades objetivas independientes de los actores, y que puede reconstruirse racionalmente por un observador imparcial de ese mundo observado. Deudor del positivismo social de Marx y Durkheim, esta postura trata de objetivar las acciones de los agentes reguladas por reglas inconscientes y trascendentes, pero reales. En esta posición podemos entender el evolucionismo social de la sociobiología, el materialismo histórico del marxismo, el estructuralismo de Lévi-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Strauss y el economicismo de una lectura sesgada del mercado de *bienes simbólicos* que plantea Bourdieu. No será esta nuestra posición, aunque ya al hablar de *campo social* estemos suponiendo una estructura de la socialidad.

Por otro lado, el *subjetivismo* es la antítesis de la posición *objetivista*. El mundo social podría entenderse como el producto de infinidad de acciones individuales, libres y espontáneas, que aparecen y existen en tanto los agentes la realizan. Esto lo hacen desde sus esquemas mentales y los interminables intercambios con que los actores construyen las representaciones sociales de lo que llamamos *realidad*. Siguiendo una lectura sesgada del interpretativismo de Weber, algunas de estas posturas se apoyan en la fenomenología, el interaccionismo simbólico de Goffman o el individualismo metodológico de la teoría de la acción racional (TAR). Esbozamos esquemáticamente estas posiciones teóricas en el siguiente cuadro de doble entrada.

Cuadro 3: Disciplinas y enfoques teóricos

Voluntariado como problema teórico	**Teorías y conceptos**	**Tendencias teóricas** **Más objetivistas ↔ Más subjetivistas**		**Aportes para nuestro marco teórico**
Sociobiología	Evolucionismo social (Altruismo)		Altruismo solo con el consanguíneo (Huxley)	
		Altruismo con la especie en ambiente hostil (Kropotkin)		
Sociología	Cohesión social (Solidaridad)	Positivismo sociológico		Solidaridad mecánica / solidaridad orgánica (Durkheim)
	Materialismo histórico (Producción)	Economía como infraestructura de superestructuras sociales (Marx)		*Producción* e intercambio de *bienes de uso* (consumo) y *bienes de cambio* (dinero) (Marx)
	Autoridad y legitimidad (Valores)		Sociología comprensiva	*Acción social orientada a valores* y *comunidad* (Weber).
	Teoría de la Acción Racional (TAR)		Economicismo (*Homo economicus*)	
	Interaccionismo simbólico (Liderazgo)		Individualismo metodológico	*Presentación y escenarios del equipo* (Goffman).
Antropología social y cultural	Intercambio de dones	Naturalismo (Mauss)		*Intercambio de dones* (dar, recibir, retribuir)
	Lógica entre sistema de parentesco e intercambio de dones	Estructuralismo (Mauss leído por Lévi-Strauss)		
	Diferencia y deferencia temporal entre don y contradon	Disposición práctica en un espacio social (Mauss leído por Bourdieu)		*Economía de bienes simbólicos* (Bourdieu)
	El don inalienable	Materialismo		*Lo sagrado inalie-*

	como sagrado	histórico (Mauss leído por Godelier)		*nable* que se sustrae a todo intercambio
	Paradigma del don		Mauss leído por Caillé	El *don crea y recrea vínculos* sociales
	Estudios culturales	Estrategias de reproducción / Tácticas de emancipación (De Certeau)		Hay *prácticas poéticas* que no responden a un *campo* de luchas
Historia de las ideas y creencias	Judeocristianismo occidental (amor-ágape-caridad)	*Amor puro* providencialista (divino)	*Amor puro* voluntarista (conciencia)	Ideal del *amor puro* (Le Brun, Bourdieu)
		Ágape (Boltanski)		Estado de *ágape* (Boltanski)

Al final de este recorrido, como queda dicho en la última columna, recuperamos los conceptos que nos permitirán elaborar la génesis histórica de las condiciones estructurales objetivas y las disposiciones subjetivas de los agentes en espacios sociales diferenciados. No se trata de negar los condicionamientos estructurales (objetivas) ni las categorías mentales de la conciencia (subjetiva), sino integrarlas en las complejas formas en las que históricamente se estructura el *habitus* de los agentes que corresponden a campos sociales, que a su vez, son estructuradas por esos mismos agentes (Bourdieu, 1998; 1999).

En estos últimos dos capítulos de *revisión de literatura* podemos comprender que se han abordado muchos conceptos y diversos problemas teóricos. Enumeramos brevemente los siguientes:

1. El problema de la definición del voluntariado.
2. Las tipologías y perfiles de voluntarios.
3. Los procesos de socialización: ayuda mutua, educación o profesionalización del voluntariado.
4. Enfoque sobre la acción social: performance de actores vs. prácticas de agentes.
5. Enfoque sobre las estructuras sociales: individualismo vs. asociatividad.
6. Enfoques lingüísticos: análisis del discurso, análisis narrativo y producción lingüística.
7. Enfoque de los estudios culturales: estrategias de reproducción vs. tácticas de emancipación.
8. Crítica del poder: autoridad, dominación y violencia simbólica.

Este amplio recorrido nos permite evaluar el enfoque más adecuado para nuestro estudio. Acotamos nuestra investigación sobre los *problemas teóricos del proceso de profesionalización del voluntariado, indagando sobre la producción lingüística y práctica de dominaciones de clase, género, generación y religión como una forma de crítica del poder simbólico.* Deliberadamente eludimos profundizar en el problema de la definición, las tipologías, los procesos de socialización, el enfoque del individualismo metodológico, el enfoque de los estudios culturales y los enfoques lingüísticos de análisis del discurso y análisis narrativo. No significa que descartamos completamente para nuestro estudio estos problemas y enfoques. Es más, plantearemos algunas cuestiones teóricas y utilizaremos algunos conceptos en nuestro análisis de los datos. Sólo

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que queremos resaltar un recorte que permite dar una coherencia teórica particular a nuestro estudio de caso. Para resaltar las dimensiones de este recorte, presentamos este *mapa conceptual jerarquizado*:

1. El proceso de profesionalización del voluntariado

2. Desde su producción lingüística y práctica de dominaciones

2.1. De clase, género, generación y religión

2.2. como una forma de crítica del poder simbólico.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 5.MARCO TEÓRICO

En nuestro caso, entendemos como *marco teórico* al *ordenamiento coherente y sistemático* de las *definiciones o redefiniciones de conceptos* (teóricos u operacionales), así como los posibles cambios en *la formulación del problema y los supuestos de investigación*, contando siempre con el desarrollo del *trabajo de campo* (Gosende, 2006: 103-105).

Hasta ahora hemos revisado las teorías y conceptos más relevantes para comprender al voluntariado en una comunidad religiosa, y los cambios que surgen cuando algunas de ellas se transforman en *voluntarias-promotoras* en el *Banquito*. Siguiendo fundamentalmente a Bourdieu y su práctica sociológica, tal como lo planteamos en el *diseño metodológico*, proponemos un *modelo teórico referencial* especialmente adecuado para nuestro *trabajo de campo* y *análisis de datos*. Su conceptos de *disposiciones prácticas*, *espacio social* y *economía de bienes simbólicos* son especialmente útiles para comprender la *agencia de los voluntarios* en un espacio homólogo al campo religioso.

Siguiendo a Bourdieu, comenzaremos por dar cuenta, en un *esquema de ejes cartesianos*, de los intercambios, relaciones y posiciones de los voluntarios que devienen promotores de un proyecto de gestión asociada con el Estado en un espacio social como la comunidad de Candelaria. Contando con este primer esbozo tomamos como enfoque teórico los *principios y conceptos de la economía de bienes simbólicos* (cf. Bourdieu, 1997). Luego desarrollaremos las *definiciones de los capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos*, junto con sus formas generales de producción, conversión y estrategias de transformación. Por último desarrollaremos los supuestos que guiaron el trabajo de campo, en donde pudimos probar como operativos los conceptos ya definidos.

En todo momento buscaremos elaborar un marco teórico coherente y sistemático, pero con conceptos no exhaustivos ni definitivos, sino abierto y en desarrollo, según lo pide el *análisis del trabajo de campo*. En lo posible, daré cuenta del momento en que elaboré los conceptos y sus usos en el análisis de datos.

5.1 Posiciones de los voluntarios en el espacio social de Candelaria

Este es uno de los primeros esquemas de interpretación de las relaciones entre los agentes en el espacio social que elaboramos durante el taller de diseño del proyecto de tesis. Es un bosquejo que permitió, durante el trabajo de campo, graficar las diferencias (jerárquicas) que se instauran entre voluntarias, promotoras, beneficiarias y los otros actores que participan. Para plantear el esquema se contó con un conocimiento previo del campo por la condición de *investigador nativo*, sin la pretensión de definir un *campo social*, ya que exigía precisiones que en ese momento no eran posibles.

El esquema está formado por dos ejes cartesianos, uno vertical y otro horizontal, en donde se relacionan el reconocimiento de autoridad (*capital simbólico*) y la capacidad de intercambios de bienes o dones (*capital económico o de ofrendas*). Podemos ubicar a los agentes e institucio-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

nes en ese espacio imaginario, donde el de mayor autoridad y capacidad de intercambios es el Estado en el vértice superior derecho por tener el monopolio de la violencia legítima y regulador legítimo de los *capitales económicos y culturales*, en términos de políticas públicas, es decir, la mayor acumulación de *capital simbólico*. Podemos también ubicar a las *emprendedoras-prestatarias* en el vértice inferior izquierdo suponiendo la menor o casi nula capacidad de intercambio de *capitales económicos y culturales*, como destinatarias de una política de desarrollo social, concibiéndolas como beneficiarias que tienen también cuotas diferenciadas de *capital social* en el vecindario, y que si bien consumen *capital simbólico*, no son productoras reconocidas en el campo político o religioso, entre un extremo y otro, entre el Estado y los beneficiarios de un proyecto social que suponemos como *pobre*[17].

En el eje vertical represento estimativamente el *reconocimiento* (como *autoridad*, en cuanto incremento de *capital simbólico*), y en el eje horizontal los *intercambios de bienes* (de uso y de cambio) más los *intercambios de dones* (*donaciones*, que acá suponen el respeto de la voluntad del donante y en el campo religioso constituyen las *ofrendas*), en grados y proporciones difíciles de cuantificar, pero que sí se pueden, como dijimos, diferenciar por relaciones ordinales ("*más que…*" o "*menos que…*"). El lugar de los *destinatarios* se encuentra subordinado al de los *voluntarios*, que son *autoridades autorizadas* por su pertenencia eclesial mediante la cual una autoridad religiosa le delega responsabilidades, o por su *capital cultural* que le da la autoridad del saber, todo lo cual invierte en su producción de *capital simbólico*, al beneficiar o promover a los destinatarios y mostrarse como *desinteresado*, o mejor, *solidario*. Por ejemplo, la coordinadora voluntaria de Pastoral Social (Olga, como autoridad autorizada que coordina el proyecto como autoridad autorizante de las prácticas de otras voluntarias) y el *Párroco*, quien posee el mayor reconocimiento eclesial de autoridad para intercambios (de bienes y de ofrendas), interactúan en esta mixtura de *espacio solidario*, *campo religioso* y *campo de poder*, estatal y civil, donde se realiza el proyecto del *Banquito Candelaria*.

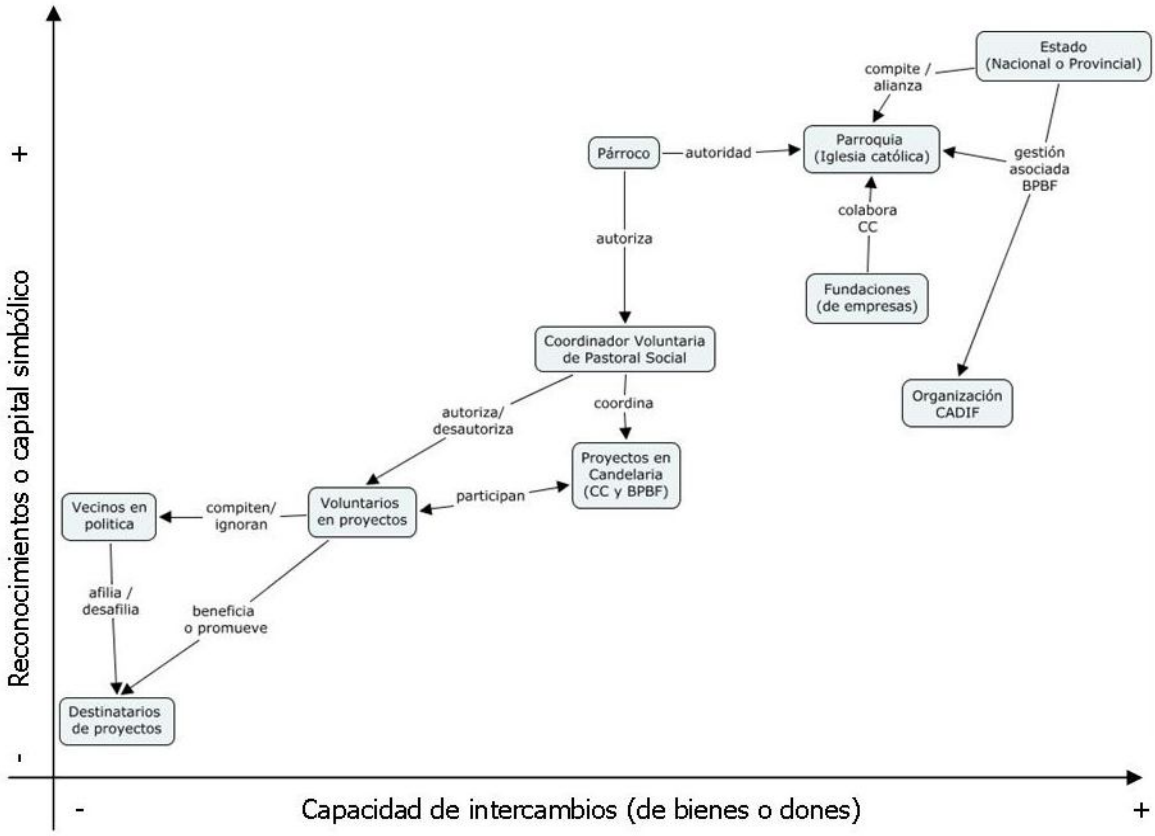
Los *voluntarios en proyectos* (en nuestro caso, las promotoras del *Banquito Candelaria*) tienen, por trayectoria, un *capital social* de contactos vecinales, políticos o de organizaciones, poseen generalmente un *capital cultural* mayor que las destinatarias del proyecto. A eso se le suma el *capital simbólico* del reconocimiento de la autoridad religiosa que lo autoriza (el párroco que confía en su acción y le delega responsabilidades). Los *destinatarios de proyectos* son beneficiados o promovidos en su autonomía (según el tipo de proyecto) por *los voluntarios*, pero también los vecinos comprometidos en actividades políticas tienen interés en beneficiarlos para afiliarlos políticamente, con lo cual pueden darse formas de competencia, que van desde la indiferencia hasta las expulsiones de espacios comunes (como un club o centro vecinal). Observemos que *entre los mismos voluntarios hay jerarquías,* por razones organizativas pero también de for-

[17] Alicia Gutierrez (2004) se ha encargado de problematizar y desmentir muchos de estos supuestos, propios de las políticas sociales estatales o las prácticas civiles o religiosas de asistencia, que considera al *pobre* sólo como sujeto de carencias, de faltas, y no considera sus recursos y capacidad de producción (de capitales sociales, culturales y simbólicos). Pero para nuestro caso, la ubicación subordinada en el esquema sirve para una primera aproximación.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

mas diferenciadas de capitales acumulados en sus trayectorias en el *espacio de la solidaridad*. No es lo mismo comenzar a colaborar en el comedor, que ser promotora del *Banquito*, coordinadora del equipo de promotoras, o coordinadora de la pastoral social.

Gráfico 2: Los voluntarios en el espacio social de la solidaridad (Candelaria)



La cadena de autoridad religiosa-solidaria en esta comunidad parroquial comienza con el *párroco*, como autoridad formalmente designada y reconocida en el campo religioso. Pero los períodos de los párrocos (trienal) u otros motivos ajenos a su productividad de sentido religioso (por ejemplo, que no se interese por lo social sino por lo litúrgico o misionero), puede dejarlo en *desventaja de capitalización simbólica* cuando se trata de ostentar trayectorias de reconocimientos en el *espacio de solidaridad* más amplio que el religioso, ya que se trata de reconocimientos de trayectorias *solidarias* por parte de organizaciones e instituciones civiles y estatales con las cuales algunos voluntarios ya llevan mucho tiempo y capitales sociales y culturales invertidos. La autoridad religiosa designada no se discute en el campo religioso, pero no es equivalente a autoridad moral en el espacio de la solidaridad, donde cuenta el interés y competencias solidarias reconocidas en una trayectoria. Es lo que sucede con las *fundaciones y OSC*, que si bien reconocen y necesitan de la autorización del párroco para iniciar o realizar un proyecto en convenio, en realidad reconocen a los *voluntarios más jerarquizados* como los interlocutores y agentes de intercambio válidos en el territorio del proyecto, ya que esos voluntarios tienen estabilidad y capitales conquistados en una trayectoria *solidaria*. Los *agentes del Estado (nacional o provincial)* son más formales y distantes del territorio (necesitan todos los avales de autoridades, pero no

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

diferencian las particularidades de la población objetivo), por lo que una política social que puede ser pensada en términos de desarrollo comunitario y promoción de derechos, como el *Banquito*, termina siendo muy diferente si la lleva no sólo una institución religiosa o una OSC. Asimismo, las diferencias son notorias según los agentes sean voluntarios, profesionales de lo social o vecinos comprometidos en actividades políticas.

Este fue un *esquema-borrador de la investigación*, un acercamiento previo al *diseño metodológico* y el *trabajo de campo*. Revisándolo, consideramos que aún sirve como una primera aproximación a nuestro *marco teórico referencial*. Con este esquema podemos plantear las relaciones fundamentales en el *espacio del voluntariado,* entre el *campo religioso* y el *campo de poder*, las jerarquizaciones de los agentes e instituciones, así como los intercambios e inversiones de sus capitales diferenciales. Ahora desarrollemos con mayor precisión los conceptos presentados.

5.2 Las prácticas del voluntariado como economía de bienes simbólicos

Para analizar las prácticas del voluntariado en este espacio social desarrollaremos las condiciones de una *economía de bienes simbólicos* y definiremos conceptos teóricos y operativos para el trabajo de campo y análisis de los datos. Con este enfoque teórico indagaremos sobre las homologías entre espacios sociales muy diferentes, pero semejantes en relación al *desinterés* de algunas prácticas[18].

En primer lugar, analizaremos *la agencia de los voluntarios como una economía de prácticas.* Vamos a entender las razones del voluntariado sin el economicismo capitalista que reduce todo al utilitarismo con la teoría de la acción racional (TAR) o el individualismo metodológico, ni tampoco con el idealismo de suponer al agente un sujeto espontáneo, siempre *libre y consciente*. Queremos comprender al voluntariado en una comunidad desde la racionalidad de la economía de sus prácticas.

> … hay una *economía de las prácticas*, es decir, una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su “origen” en las “decisiones” de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes (Bourdieu, 1980: 85).

Elaborar una economía de las prácticas de un espacio social no consiste en encontrar razones trascendentes o inconscientes en los sujetos, sino considerar que esas razones son inma-

[18] Seguimos de esta forma un supuesto de la obra de Bourdieu, la homología de los espacios sociales y la racionalidad práctica de los agentes. El autor comenzó a plantear estos conceptos con una etnografía de Cabilia, siguió por estudios sobre las familias en Béarn, continuó con investigaciones sobre los museos europeos, el mundo académico, la moda y los problemas de urbanización en Francia, así como los estudios sobre la Iglesia católica, particularmente el episcopado francés (Bourdieu, 2009). Pudo identificar así la *economía cabil*, la *economía doméstica* de Béarn, la *economía de la ofrenda* entre la Iglesia y sus fieles, la *economía de bienes culturales* en el campo literario y académico, etc (cf. Martínez, 2007). En todos estos espacios encuentra ciertas prácticas que para algunos son *irracionales*, en cuanto a la falta de cálculo costo-beneficio, pero que él interpreta como realizados desde una *racionalidad práctica* por parte de los agentes (cf. Bourdieu, 1997: 159ss).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

nentes a las prácticas mismas, y que aunque no siempre el agente *sabe lo que hace*, hay una *razón práctica* para hacer lo que hace (cf. Bourdieu, 1997). Reconstruir una economía de prácticas consiste en dilucidar las estructuras objetivas (*estructuras estructurantes*) del espacio social y las disposiciones subjetivas (*estructuras estructuradas*) que orientan, sin determinar, las elecciones de los agentes, que, como dijimos, obran casi siempre sin razones conscientes, pero no sin *razones prácticas*.

En segundo lugar, entenderemos la agencia de las voluntarias como un *caso relevante de economía de bienes simbólicos.* Se trata de comprender las disposiciones prácticas de las voluntarias que, participando de un *juego social* específico, realizan las condiciones concretas de posibilidad de un interés particular, estructurador de los proyectos sociales de la comunidad Candelaria, como un espacio social homólogo al campo religioso donde se inscribe, el de la Iglesia católica. (Bourdieu, 1997: 159-160). Una *economía de bienes simbólicos* se constituye con tres *negaciones*: a) la negación de la verdad del precio; b) la negación del propio interés; c) la negación de las relaciones de dominación por la eufemización (cf. Bourdieu, 1997: 159ss). En el análisis de los datos desarrollaremos estas condiciones, con los datos del trabajo de campo.

En tercer lugar, al problematizar el voluntariado como una *economía de prácticas*, y como un caso particular de *economía de bienes simbólicos*, asumimos también *la dimensión simbólica de todas las formas de capital económico, social y cultural.* Podemos decir que la economía de bienes simbólicos estructura la lógica de los intercambios de todas las formas de capitales. Los intercambios que podremos observar es el de dones, de bienes de uso, de bienes de cambio (moneda) en forma de créditos y cuotas de devoluciones para re-créditos, de vínculos y contactos de ayuda mutua y aprendizajes de los que dan cuenta los voluntarios y promotores. La dimensión simbólica de estos intercambios, producciones, bienes, vínculos y aprendizajes es la que interpretamos como capitales de reconocimiento, autoridad, credibilidad, valor o sentido. Desarrollemos estos conceptos en las definiciones teóricas y operativas de las formas de capitales.

5.2.1 Teoría disposicional de las prácticas

No debemos dogmatizar los conceptos que Bourdieu construye en situación de cada una de sus obras, ya que no se entienden si no es en referencia a la construcción y uso particular que hace de esos conceptos analíticos en sus investigaciones sociológicas. Es decir, no encontraremos definiciones de *habitus*, *campo social* o *capitales* que sean unívocas y universalizables en el transcurso de todo su pensamiento, algo así como indicadores observables empíricamente en cualquier trabajo de campo[19]. Lo que Bourdieu nos ofrece es una forma de construir objetos de

[19] "Si la noción de *habitus* para Bourdieu, al pensarse vinculada a un campo, adviene un concepto relacional, entonces su sentido procede cada vez del conjunto de relaciones en el que está constituida y que ella anuda. El *habitus* no tiene valor sino en un espacio social, y el espacio social como modelo de análisis no puede ser construido ni vinculado al mundo histórico sin él. Así, hablar de *habitus* es designar un nudo de relaciones: las que constituyen al agente. El concepto mismo de capital –que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

estudio al suponer en un espacio social unas estructuras (por lo cual es posible encontrar homologías con otros espacios), una génesis histórica de dichas estructuras (en la historia del territorio y su población, o de la comunidad y sus creencias), y una disposición práctica de los agentes interrelacionados en un espacio que, según su posición, intercambios y pugnas, producen o reproducen dichas estructuras sociales. *Habitus* y *campo social* son conceptos correlativos, construidos por el investigador en base a la observación de los modos de producción, los intercambios de los bienes o productos, los capitales diferenciados y las formas de capitalización entendidos como estrategias de capitalización. Suponen el cruce de datos estadísticos en un modelo factorial, cruzados con datos cualitativos para diferenciar cierta tipología de posiciones que se corresponde a distintas formas y volúmenes de capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos.

En el presente estudio indagaremos sobre las condiciones de posibilidad del voluntariado en una comunidad, pero no tenemos como objetivo construir un *habitus del voluntariado* y una definición del *campo de la solidaridad*, algo así como una nueva tipología, ya que necesitaríamos más términos de comparación en el espacio social para objetivar las formas de capital y cuantificar sus volúmenes[20]. Por estos motivos, para indagar sobre *las prácticas de los voluntarios*, hablaremos más bien de *disposiciones prácticas*, y antes que de *campo social*, trataremos de *espacio social.*

La palabra "disposición" parece especialmente apropiada para expresar lo que recubre el concepto de habitus […]: en efecto, expresa en primer lugar el *resultado de una acción organizadora*, que presenta pues un sentido muy próximo a palabras tales como estructura; por otra parte designa una *manera de ser*, un *estado habitual* (en especial del cuerpo) y en particular, una *predisposición*, una *tendencia*, una *propensión* o una *inclinación.* (Bourdieu, 2007: 393; el subrayado es del autor).

En este concepto sintetiza dos dimensiones importantes de la teoría disposicional: a) la disposición es *resultado de una acción organizadora*, como una *actividad trascendental de estructuración* (cf. teorías neokantianas y fenomenológicas) y una *manera de ser*, el *resultado estructurado de costumbres del alma* (cf. teorías realistas aristotélicas del hábito); b) operativamente para el trabajo de campo, la disposición se observa en una *predisposición*, una *tendencia*, una

---

le es correlativo- no designa una sustancia: no señala algo que se tiene, sino que se tiene algo que da una cierta capacidad de influir en un campo determinado y en un momento dado, modificando las relaciones en el seno del campo. Esto que se tiene puede ser la libre disposición sobre ciertos bienes, que pone a distancia las limitaciones materiales (capital económico), un cierto modo de relacionarse con la cultura legítima (capital cultural), una cierta posibilidad de relacionarse de cierto modo con un cierto tipo de agentes (capital social), la mirada apreciativa de los otros sobre el propio cuerpo (capital estético), etc." (Martínez, 2007: 208-209).

[20] Una obra monumental en la que realizó este objetivo de definir *habitus* y *campo social* en lo que refiere a la construcción social del gusto es *La distinción* (Bourdieu, 1998). De todos modos, no siempre pretende hacerlo, como con *La miseria del mundo* (Bourdieu, 1999).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

propensión o una *inclinación*; se trata de la tendencia a actuar regularmente de determinada manera en circunstancias dadas.

El *espacio social* al que nos referimos no es simplemente un lugar físico o geográfico. Es más, no existe *en sí mismo*, sino como conjunto de distribución de *posiciones* de los agentes.

> … el espacio social se define por la exclusión mutua, o la *distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales definidas a su vez (…) como posiciones en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital. (Bourdieu, 2003b: 161; el subrayado es del autor).

Como podemos entender, el *espacio social* se define como espacio de jerarquización (*distinguidas* como excluyentes entre sí) de *posiciones*, que a su vez, tienen que ver con la mayor o menor apropiación de las diferentes formas de capitales (económicos, sociales, culturales y simbólicos). Si cada *posición* corresponde a un lugar en la estructura de distribución de capitales, también corresponde a un *punto de vista* y las *reacciones prácticas* en ese espacio (Bourdieu, 2003: 219).

Podemos decir entonces que la *disposición práctica* es siempre *posicional* y *esquemática*. Los *esquemas (schema)* son los principios de percepción y juicio implícitos en el orden de las prácticas. Se trata de concebir los supuestos de las prácticas no sólo como cognitivos o lógicos, sino también corporales y afectivos, y funcionando en las prácticas como principios clasificatorios, jerárquicos y axiológicos. “Apenas decimos blanco o negro, decimos bien o mal” (Bourdieu, 2008: 133).

Como podemos deducir, la homología entre campos, la cercanía de posiciones y la afinidad de esquemas mentales puede dar lugar a lo que llamaremos “solidaridades de posición” (cf. Chevallier & Chauviré, 2011: 78-79). Por ejemplo, entre agentes de posiciones dominantes de campos distintos (empresarios y políticos formados en la misma universidad, ambos dominantes en sus propios campos) como *solidaridades horizontales*, o entre agentes dominados unidos por su situación desfavorable en diversas esferas, como *solidaridades transversales* de dominados-dominantes (obreros y profesionales unidos en demandas salariales de un sindicato). Esto nos ayuda a pensar que, más allá de las diferencias de campos o espacios sociales donde los voluntarios realizan sus prácticas, hay ciertas solidaridades según su posición.

Hasta ahora hemos definido *disposición práctica* y *espacio social* con los conceptos correlativos que hace falta para entenderlos, tales como *posición* y *esquema*. Antes de definir las formas de capital como otra clave de la teoría disposicional, desarrollemos otros conceptos que nos permiten observar y analizar las disposiciones y el espacio social en términos económicos: *interés y juego*, *illusio e inversión*. Tomaremos ya como referencia al voluntariado y el espacio social adjetivado como *solidario*.

5.2.2 Interés, juego e inversión *solidarios*

Si observamos que no hay tanta diferencia de ingresos entre el voluntario y el destinatario, podemos comprender que el interés no está en la retribución económica, sino en otra cosa. ¿Cómo entender su interés por el *desinterés*? Vamos a elaborar una definición de interés que va más allá de la obtención del máximo beneficio propio al menor costo en términos monetarios, para entenderlo en una economía de prácticas.

"*Interesse* significa «formar parte», participar, por tanto, reconocer que el juego merece ser jugado y que los envites que se engendran en y por el hecho de jugarlo merecen seguirse; significa reconocer el juego y reconocer los envites." (Bourdieu, 1997: 141). El voluntario se dispone a participar de un *juego social* definido como *desinteresado* por la retribución financiera*,* pero suponemos, *interesado* por los vínculos (entre sí, con los destinatarios y otras organizaciones) y el reconocimiento que estos vínculos le reporten (credibilidad o autoridad en éste u otros espacios sociales). El discurso sobre el sentido del trabajo en equipo, el grupo y la comunidad apuntan a esta insistencia en producir vínculos, contactos y reconocimiento. En nuestro caso, voluntaria es quien se entusiasma o fascina (*illusio*) por un juego de ayudas mutuas, compañerismo y aprendizaje: el interés está puesto más en el vínculo que en la cosa intercambiada.

> La *illusio* es el hecho de estar metido en el juego, tomado por el juego, de creer que el juego merece la pena, que vale la pena jugar. De hecho, la palabra interés, en un primer sentido, significaba precisamente lo que he englobado en esta noción de *illusio*, es decir el hecho de considerar que un juego social es importante, que lo que ocurre en él importa a quienes están dentro, a quienes participan. *Interesse* significa "formar parte", participar, por lo tanto reconocer que el juego merece ser jugado y que los envites que se engendran por el hecho de jugarlo merecen seguirse; significa reconocer el juego y reconocer los envites. (...) Dicho de otro modo, los juegos sociales son juegos que se hacen olvidar en tanto que juegos y la *illusio* es esa relación de fascinación con un juego que es fruto de una relación de complicidad ontológica entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas del espacio social. (Bourdieu, 1997: 141-142)

Desglosemos de esta cita en algunas definiciones operativas para nuestro caso:

- Definimos como *interés solidario* a una *disposición práctica* en un particular por el *juego de la solidaridad.* El observador que objetiva este particular *juego de solidaridad*, si no quiere reducir la *illusio* a una mera ilusión (engaño o embuste), ha de participar como *uno más* de los intercambios entre los agentes, en sus luchas y competencias, de tal forma que comprenda y no se pierda el sentido del juego. Por ejemplo, el voluntario que *no cree* en la organización en la que participa, no termina de comprender qué es lo que está realmente *en juego* con esas interminables reuniones para mejorar la Vida de Centro o las aguerridas peleas por conseguir los recursos del servicio. Ahora bien, este *creer*, no necesariamente es una *decisión consciente*, sino el fruto de esa *complicidad ontológica* entre las disposiciones prácticas de los agentes y la habilidad para involucrarse en las estructuras de este *juego serio* como un *pez en el agua* (Bourdieu, 1997; 2007).
- El *interés solidario* es una *inversión* en un doble sentido, *psicoanalítico* y *económico* (Bourdieu; 1997: 142-143). *Invertir* proviene del latín *invertere*, "voltear", "revolver", y en castellano "cambiar, sustituyéndolos por sus contrarios, la posición, el orden o el sentido de las cosas"

(RAE). Según la lectura de Bourdieu, en psicoanálisis *inversión* es la transformación de la *libido* biológica en una específica *libido* social, apropiada al juego en cuestión[21]. En economía, se habla de *inversión* en cuanto se emplea un capital en un proyecto o negocio para incrementarlo, lo cual supone el riesgo de perder algo o todo lo invertido[22]. Así es como, en términos de deseo y racionalidad, entendemos el *derecho de entrada* que cada campo social impone diferencialmente a sus participantes: nadie entre a un *juego serio* si no está dispuesto a morir por lo que se pone en juego (Bourdieu, 1997: 143). Siguiendo nuestro estudio, el voluntario comienza con ser sensible ante el sufrimiento de los destinatarios o la causa emancipadora del proyecto (muestra *interés* por la tarea) y en algunos casos irá entregándose apasionadamente hasta *dar la vida* (abnegarse), *invirtiendo* en ello su *libido* inespecífica en una *libido social* específica, *invirtiendo* su tiempo, capacidades y recursos en una retribución de *reconocimiento* (no económico). Esta forma de *inversión* es para algunos agentes una apuesta *in crescendo* porque "nobleza obliga" (Bourdieu, 1997: 152-153), una violencia signada por la fuerza simbólica del espacio social, una *agónica* competencia por *quién da más* (*agonía*, contienda, lucha, certamen gimnástico) en el *sacrificio* (cristiano) de ser voluntario. En algunas culturas esta *ofrenda agónica* se entiende como *potlach* (cf. Mauss, 2009), como una arriesgada y violenta inversión de *todo o nada* en la competencia por elevadas (y jerarquizadas) *formas de honor* al donar.

- La *fuerza simbólica del reconocimiento* es lo que mueve a los agentes en el espacio social, en cuanto a la recompensa supuesta a sus *abnegaciones, esfuerzos y sacrificios.* Esta fuerza simbólica es la *condición de posibilidad* del *interés solidario* y el *juego de la solidaridad*. "Si el desinterés es posible sociológicamente, sólo puede deberse a la coincidencia entre unos *habitus* predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado." (Bourdieu; 2007: 155). Y esta recompensa no es prioritariamente económica, ni siquiera intencionalmente buscada como reconocimiento de estatus, lo que la convertiría en una práctica hipócrita o cínica. Es algo mucho más complejo. Se trata de las *condiciones sociales de la virtud*, entendidas como disposiciones subjetivas que se van constituyendo en un espacio social donde son reconocidas, valoradas como deseables. Son disposiciones prácticas que se hacen duraderas porque son principios de prácticas regulares, con una regularidad estadística (normal). Las *virtudes duraderas* están muy lejos de una *conciencia pura*, que insiste en un heroísmo individual y aislado. Tienen que ver con prácticas permanentes en un espacio social donde son regular-

[21] En psicoanálisis, esta *inversión* se podría asociar a *sublimación*, como proceso por el cual una energía pulsional se deriva hacia un fin no sexual, sino hacia objetos socialmente valorados, principalmente la actividad artística y la investigación científica (Cf. Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, 1994: 415). Evoca a la palabra *sublime*, utilizada en el arte, como a *sublimación*, utilizada en la química, designando el proceso por el cual un cuerpo pasa del estado sólido al gaseoso. La teoría de la sublimación quedó poco elaborada por Freud, aunque la consideraba esencial para el tratamiento psicoanalítico.

[22] Cabe recordar que el *interés*, en economía, es sólo el precio que se paga por el uso de un dinero prestado. Este precio se expresa en un porcentaje de la cantidad prestada (*tasa* o *tipo de interés*). Cobrar por prestar dinero se justifica, entonces, por *lucrum caesans* (el lucro que el prestamista podría adquirir en otra inversión), o por *damnum emergens* (riesgo por prestar el dinero y que no se lo devuelvan). Pero en la economía capitalista no rigen estos principios, sino que la *tasa de interés* se regula por la oferta de *fondos de inversión* y la *demanda de créditos*. (Cf. de Sebastian, 2007: 14).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

mente reforzadas por reconocimientos (Bourdieu, 1997: 155). Si bien el universo fundamental en el que se constituyen estas *virtudes duraderas* son la familia y la economía doméstica, los más típicos son los campos de producción cultural (campo educativo, literario, artístico y científico) y, particularmente, el campo religioso.

En síntesis, al interés del voluntario lo llamaremos *interés solidario*, para diferenciarlo del interés económico y lo problematizamos como *illusio* e *inversión*, comprendiendo así la *fuerza simbólica* del reconocimiento/recompensa de sus *creencias, abnegaciones, esfuerzos y sacrificios*, en orden a la producción de un sentido que trasciende el cálculo inmanente, porque están en un horizonte de *lo valioso* y *valorado*. Los *voluntarios* interesados en el *juego serio* de la solidaridad son los que *invierten* agónicamente mucho de sus propias vidas por una retribución y acumulación de *capitales simbólicos* (en el sentido de *honor*, o en el universo religioso, de *bienes salvíficos* o *santidad*). La virtud de la *solidaridad* se constituye, persiste y continúa en esos mundos sociales en donde se practica porque son reconocidos y recompensados efectiva y afectivamente, sobre todo en el orden simbólico: su recompensa *no es de este mundo*.

5.2.3 Capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos

Siguiendo a Bourdieu hemos la teoría disposicional que nos permite comprender el *juego de la solidaridad* donde los agentes intercambian, producen, convierten y acumulan formas de capitales que no son sólo monetarios, sino de otro orden. Cada capital tiene sus propias formas de producción, acumulación y transformación, pero las estrategias por las cuales unos capitales se invierten por otros tienen su lógica por las propiedades de la fuerza simbólica que rige el espacio social, de forma que cada capital tiene su dimensión simbólica. Veamos cada uno en particular.

- *El capital económico.* Se denomina así al dinero como valor de cambio que se intercambia por mercancía para consumo (valor de uso). Cuando el capitalista, como propietario de los medios de producción, transforma la mercancía inicial en una nueva mercancía por la fuerza del trabajo que compró al proletario (materia prima + plusvalía), al vender esa nueva mercancía incrementa su capital, ya que se apropia del valor de la plusvalía como ganancia (cf. Marx, 2002). El análisis de Marx y los marxismos es correcto, pero no pueden todas las prácticas humanas reducirse a esta economía del capital. Bourdieu extiende este esquema de pensamiento del materialismo histórico a otras formas de capitales que no son sólo de dinero. Pone de relieve las otras formas de poder y dominación social, las luchas por la apropiación de la producción y las estrategias de acumulación de riqueza que reproducen las desigualdades sociales. A estos capitales los observaremos con mucha claridad, ya que tenemos las rendiciones de cuentas del *Banquito* en nuestro trabajo de campo.
- *El capital social.* Se trata del conjunto de contactos, conocidos, amistades, obligaciones por favores (créditos o deudas simbólicas) que otorga al agente una mayor o menor *consistencia social*.

> El capital social es el conjunto de recursos actuales y potenciales que están ligados a la posesión de una *red durable de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento; o, en otros términos, a *la pertenencia a un grupo*, como conjunto de agentes no sólo dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por lo otros o por ellos mismos), sino también unidos por *vínculos* permanentes y útiles. (Chevallier & Chauviré, 2010: 27)

Ligado al volumen de capital económico y cultural, asegura al agente un reconocimiento social. La red de relaciones es el producto de un verdadero trabajo y esfuerzo de *estrategias de investidura social* que cada campo realiza con prácticas instituidas: cenas, inauguraciones, academias selectas, congresos… y en nuestro caso, pueden ser las reuniones de Vida de Centro, con otras organizaciones y los Encuentros Zonales o Nacionales. Lo observaremos en la red de contactos que las voluntarias-promotoras fueron logrando, los vínculos entre sí y con las emprendedoras, así como la relación con otros Banquitos u organizaciones afines.

- *El capital cultural.* Es el conjunto de bienes que remiten, en primer lugar, a conocimientos adquiridos entendidos como "en *estado incorporado* en forma de disposiciones durables del organismo" (Chevallier & Chauviré, 2010: 26), observable en lo que denominamos *ser competente*, *ser culto*, *dominar el lenguaje*. Por otro lado, se trata también de realizaciones materiales, lo que llamamos *bienes culturales* como cuadros, libros, máquinas, etc. Y en tercer lugar, hay un capital cultural reconocido socialmente y que objetivan las competencias incorporadas: capital en *estado institucionalizado* (Chevallier & Chauviré, 2010: 26) como los títulos académicos, diplomas de honor o éxito en concursos. Como podemos observar, a diferencia del capital económico o el capital social, no se adquiere ni se hereda, sino que se produce y acumula con esfuerzo personal, constituyendo un verdadero trabajo de aculturación y aprendizaje para *incorporarlo*, sea reconocido institucionalmente (acreditado con títulos) y capaz de reproducirse con la autoría de producciones culturales (libros, artículos, montajes, etc.). Como dijimos, el capital cultural no se puede comprar, pero para ser producido exige tiempo y recursos materiales propios de la escuela (*skolé*); es decir, una necesaria inversión de dinero y capital social.
- *El capital simbólico.* El *capital simbólico* es el *producto de la transfiguración de una relación de fuerza en relación de sentido*. Esta dimensión define el sentido de las otras formas de capital.

> Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en grados diferentes) a funcionar como capital simbólico (de tal modo que convendría hablar, en rigor, de <u>efectos simbólicos del capital</u>) cuando el agente obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un *habitus* estructurado según las estructuras que el espacio donde tal habitus se ha engendrado (Bourdieu 1999: 285; el subrayado es mío)

Por este motivo podemos decir que cada campo tiene una forma de capital simbólico específico, ya que supone una forma propia de estructurar los efectos simbólicos de los capitales en juego. Por ejemplo, así como el capital simbólico del campo religioso son los *bienes salvíficos*, el *espacio de la solidaridad* podría estar regido por los *bienes donados* (como ofrendas religiosas o donaciones), no en cuanto cosas, sino en cuanto la transfiguración eufemística que produce en

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

los otros capitales: donar dinero, ofrecer contactos, enseñar un saber o dar una capacitación… sin *esperar nada a cambio*. Esa es la fuerza simbólica de los *bienes donados*.

- *Dimensiones simbólicas de los capitales.* Para comprender los *efectos simbólicos del capital*, señalemos las dimensiones simbólicas de cada uno siguiendo nuestro estudio. *La dimensión simbólica del capital económico, en nuestro caso, es el desinterés*. Para los voluntarios, el desinterés es la condición de posibilidad de la gratuidad como negación a cualquier retribución económica. Lo que se observa de las prácticas es que las promotoras que vienen de prácticas de voluntariado, cuando no hay créditos, sostienen su compromiso con el proyecto sin remuneración, volviendo a ser voluntarias temporalmente, hasta que se plantean si pueden seguir en esa situación. *La dimensión simbólica del capital social es la solidaridad y credibilidad*, que en el caso del *Banquito*, indica algo más que un sentimiento difuso de empatía o confianza: el crédito es solidario en cuanto se otorga al grupo de emprendedoras y el grupo es garante si alguna no paga las cuotas (Koberwein, 2009) y la *credibilidad* como posibilidad de pedir prestado dinero al amigo o al contacto por el sólo valor de la palabra empeñada, se debe demostrar en el transcurso de la preparación del emprendimiento. Las emprendedoras deben demostrar a sus compañeras y promotoras que se merecen recibir el crédito por los valores que ostentan (Koberwein & Doudtchitsky, 2006). *La dimensión simbólica del capital cultural sería la autoridad*, entendido como el saber una verdad del mundo desde un punto de vista autorizado, que puede ser enunciado o enseñado como palabra autorizada. La voluntaria-promotora tiene la autoridad del saber que la habilita a enseñar sobre la dinámica del *Banquito*, la planificación del presupuesto, los temas de los encuentros de Vida de Centro y la decisión sobre quienes reciben o no el crédito. Es una autoridad autorizada tanto por la institución ejecutora (parroquia) como la organización administradora (CADIF).
- *Las estrategias de transformación de capitales.* En primer lugar, podemos decir que los agentes se *interesan* por la producción de determinados bienes que pueden ser reconocidos como capitales en diferentes espacios sociales, siendo la primera estrategia de producción de capitales. La *inversión (libidinal y económica)* es una segunda estrategia, ahora de conversión de capitales adquiridos o heredados, que puede ser en un mismo campo (invertir capital económico para tener el tiempo y recursos para obtener un capital cultural institucionalizado como un título) o de un campo a otro (la donación de dinero en una fiesta de caridad es una ofrenda en el campo religioso y un incremento de capital social, útil para la competencia política). Una tercera estrategia de transformación de capitales es *la eufemización propia del campo religioso*; es decir, la producción de sentido por el cual se alegoriza una carencia, haciendo *de la necesidad, virtud*. Es la estrategia propia de quienes elaboran metáforas para sublimar una falta, y hacer sublime lo que era un estigma social. En el análisis del capital simbólico desarrollaremos esta estrategia de producción lingüística del sentido.

5.3 Supuestos del problema de investigación en el trabajo de campo

En este apartado se presentan los supuestos que guiaron la utilización de los conceptos teóricos durante el *trabajo de campo*. Si bien a posteriori los datos sufrieron nuevas reinterpretaciones, enfocando la objetivación de los *capitales diferenciados,* es útil presentar estos *supuestos iniciales,* ya que con ellos realizamos el *trabajo de campo* y la *construcción de datos*.

En un principio, concebía que los registros del trabajo de campo tenían que dar cuenta de los *intercambio de dones* y la triple obligación de dar, recibir y retribuir (Mauss, 2009). Como vimos, es un intercambio que necesita ser negado como económico (trueque o crédito), por el tiempo entre don y el contra-don, negación que instaura un espacio social homólogo al campo religioso (Bourdieu, 1997; 2007). A partir de la observación de esta particular mixtura de intercambio de dones y bienes que se genera en el *Banquito*, traté de indagar sobre los reconocimientos, retribuciones, jerarquizaciones y la asociatividad que se instaura entre los agentes de Candelaria. Ya desarrollados los conceptos de la teoría disposicional de Bourdieu comprendemos estos supuestos que orientaron el trabajo de campo:

1. *Supuesto 1: Las prácticas voluntarias son una forma de dominación en una particular economía de bienes simbólicos.* Las prácticas desinteresadas niegan el propio interés como desinterés y, con ello, crean, sostienen o incrementan un particular reconocimiento, autoridad o credibilidad como *poder simbólico* (Bourdieu 1997; 2009), ese poder de creer y hacer creer a otros en lo que se desea lograr como objetivo. Se pueden observar tres características propias de las *economías de bienes simbólicos* (Bourdieu 1997): a) la *negación de la verdad del precio* del don de las voluntarias (Bourdieu 1997: 163); b) la disposición de las voluntarias a seguir unas particulares *reglas de juego* (Bourdieu 1997: 141-142), como disposición a jugar con lo que llamo un *interés solidario*; c) la *eufemización* de la lucha por la *dominación simbólica*, operada por "la transformación de las relaciones de dominación y de sumisión en relaciones afectivas, en la transformación del poder en carisma o en el encanto adecuado para suscitar una fascinación afectiva..." (Bourdieu 1997: 172). De esta manera, la negación de la importancia de la retribución de las voluntarias-promotoras y su disposición por un *interés solidario*, en sus eufemizaciones, produce y reproduce el reconocimiento de la deuda de las emprendedoras, que se transfigura en afecto, sumisión y posiblemente en la vergüenza de estar *eternamente agradecidas* por el don recibido (cf. Zapata, 2005: 49).

2. *Supuesto 2: El voluntariado posibilita un proceso grupal movido por un interés solidario (de ayuda mutua).* Si se analiza sólo la *dominación simbólica* en el campo, se dejaría de observar las redes de *ayuda mutua* y la subjetivación de las emprendedoras y las mismas promotoras. El desinterés económico de las promotoras consiste en seguir en el *Banquito* aunque temporalmente no haya ocasionalmente ninguna remuneración. Es el caso de los grupos de *ayudas mutuas* donde la experiencia de intercambio de dones vale más (social y hasta políticamente) por los vínculos que crea, refuerza o sostiene, que por el bien que se intercambia (Caillé, 2000). Llamo a este *desinterés económico* como *interés solidario* del equipo de voluntarias-promotoras, interés por producir y reproducir los *valores* (de la palabra, honestidad, lealtad, etc.) que posibilitan formar *grupos solidarios* de *ayuda mutua* entre las mismas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

emprendedoras (Doudtchitsky & Koberwein 2006). Éste es un *interés solidario*, compartido entre promotoras con las mismas emprendedoras, que las sostienen afectivamente en sus dones y contra-dones, bajo el valor de cooperación: *el Banquito es de todos*.

3. *Supuesto 3: El equipo de promotoras aprende competencias relevantes para sus futuras prácticas profesionales.* Las voluntarias-promotoras construyen su identidad como tales en una comunidad, en un proceso de *aprendizaje significativo*. Este proceso de educación no formal tiene características homólogas a la formación de los *agentes religiosos* en el *campo religioso* (Bourdieu, 2009; Bourdieu & De Saint-Martin, 2009). Las promotoras de este caso, que tienen formaciones profesionales en Trabajo Social o Psicología Social, manifiestan *trayectorias en el campo solidario* que se asemejan a las etapas de formación religiosa. Podemos decir que esas *disposiciones prácticas* de las promotoras se incorporan como *competencias profesionales*. Describiremos el proceso de incorporación, formación, acompañamiento y salida del voluntariado en el *Banquito Candelaria* con el *Modelo de las Etapas y Transiciones del Voluntariado* (METV) elaborado por Bargal & Haski-Leventhal (2008). Pueden identificarse así aspectos de las posibles *competencias profesionales* que articulan su educación no formal para el mundo del trabajo (Mastache, 2007). Con esta tercera hipótesis se hace explícita la posibilidad pedagógico-política del proceso educativo no formal de la voluntaria como profesional de lo social, con la formación de lo que podemos llamar *competencias solidarias*.

Como quedó dicho, estos supuestos son los que orientaron el *trabajo de campo*, pero no son los que estructuran la presentación final, ya que en el *análisis de los datos* vimos que era más conveniente explicitar *los intercambios, producción, inversión y acumulación de capitales diferenciados* siguiendo la teoría de la *economía de bienes simbólicos* de Bourdieu (1997; 2007; 2008).

5.4 Gráfico integrador del marco teórico

Como un modo de presentar y tener presentes los conceptos teóricos y operativos de la *teoría disposicional* y la *economía de bienes simbólicos*, elaboramos este gráfico integrador. Ubico en el centro la pregunta fundamental del problema de investigación y en los cuadrantes superiores lo que considero observable, mientras que en los cuadrantes inferiores tenemos los conceptos teóricos.

El esquema nos permite tener presentes las relaciones entre observaciones, registros y conceptos para el trabajo de campo. Los dos primeros cuadrantes, de izquierda y derecha, ponen en relación lo observable en el trabajo de campo, entre el voluntariado ya tradicional de la comunidad Candelaria, con la novedad de voluntarias-promotoras del *Banquito*. Los cuadrantes de abajo señalan los conceptos teóricos que nos permitirá comprender las observaciones como procesos entre disposiciones prácticas en un espacio social. Estos conceptos nos posibilitarán elaborar un modelo interpretativo del *juego de la solidaridad* que se corresponda a un *interés solidario* compartido por los voluntarios y las voluntarias-promotoras. Estos dos conceptos, *interés solidario* y *juego de la solidaridad*, son la innovación del presente estudio. Lo seguiremos problemati-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

zando y utilizando en el transcurso del análisis de los datos y en la conclusión ofreceremos una definición en las conclusiones.

Los números y letras entre corchetes se corresponden, unos como observables y registrables en el trabajo de campo, y los otros como conceptos y teorías pertinentes para el análisis de datos (en subrayado), con referencia a sus autores o enfoques teóricos en negrita (sin especificar, por ahora, una obra en particular).

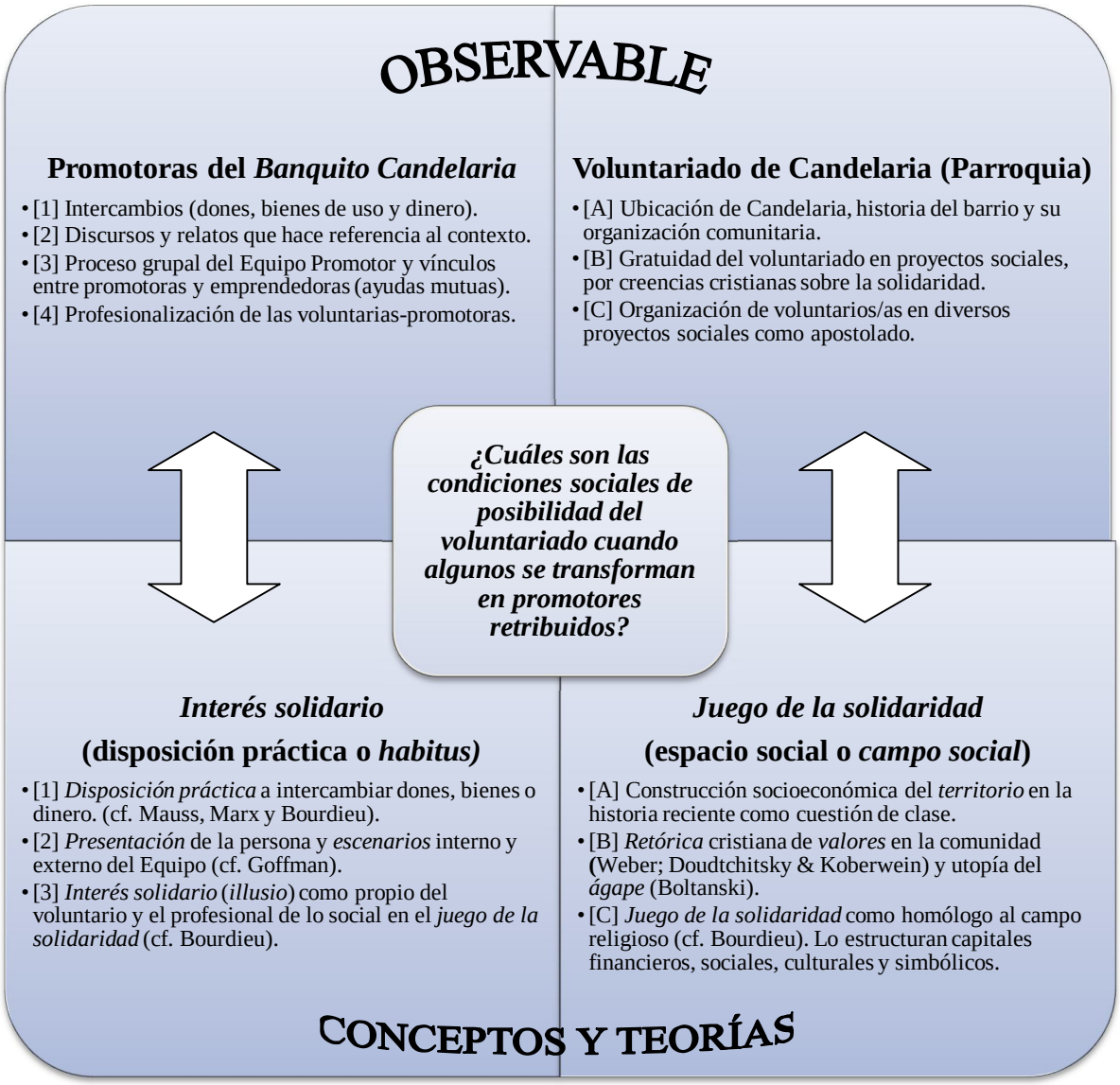


Gráfico 3: Síntesis del Marco Teórico.

Capítulo 6.ECONOMÍA DE LAS PRÁCTICAS DEL VOLUNTARIADO

En los siguientes capítulos realizaremos el análisis de los datos construidos durante el trabajo de campo, objetivándolos como capitales diferenciales. En el presente capítulo describiremos el territorio del *trabajo de campo*, reconstruyendo su historia reciente y ubicando las instituciones y organizaciones relevantes. Luego describiremos las prácticas del Banquito, teniendo en cuenta tanto el *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007) como observaciones etnográficas de otros autores. Por último focalizaremos los intercambios de capitales económicos contando con la rendición de cuentas del Equipo Promotor y una interpretación de las entrevistas realizadas con el programa ATLAS.ti. Este análisis nos permitirá objetivar las formas de capitales que se producen, intercambian y acumulan en este particular espacio social.

6.1 Descripción del territorio del *Banquito Candelaria*

El territorio no es sólo una dimensión físico-espacial que puede representarse en un plano o mapa. Es una *construcción social significativa para una población* (Harold Córdoba, 2007), una disposición de lugares y trayectorias cotidianas de personas, que permanecen y atraviesan espacios que tienen un significado. Para ello, es importante contar con un mapa cartográfico donde ubicar, para nuestro caso, la Capilla Candelaria (Esquina de Magallanes y La Rioja), dentro de Villa Alem (que limita al norte con la Av. Roca, al sur con la Av. Américo Vespucio, al este con la Av. Marina Alfaro, al oeste con la Av. Bernabé Araoz), vecino al Barrio General Olleros y a Villa Amalia, siendo también muy importante el Barrio Hipólito Irigoyen[23]. Son los lugares que habitan y transitan las voluntarias-promotoras y las emprendedoras del *Banquito Candelaria*.

Por otro lado, también se comprende un territorio contando con su historia y sus relatos míticos, ya que forman una trama cultural de “sentido común”. Conocer los relatos de este Barrio y los rastros trágicos de su fundación nos permite comprender algo de la génesis histórica del territorio. Es interesante indagar sobre algunos relatos de quienes ya habitaban el Ingenio Amalia, aún antes de la fundación de los barrios, para comprender la construcción social del territorio.

6.1.1 El cierre de los Ingenios azucareros y el terrorismo de Estado

Para comenzar, podemos acercarnos a la comprensión de la población y el territorio contando con un relato popular. Hay una leyenda propia de este Ingenio Amalia, y es el del *Perro Familiar*. Este personaje demoníaco, un enorme perro de ojos como brasas ardientes, sale una vez al año arrastrando sus cadenas, buscando el sacrificio de un obrero que, justamente, era el más rebelde de la cuadra (Giarraca 2000: 49). Podemos decir que los obreros han mitologizado los conflictos de clase con los dueños del Ingenio, y desde este mito más adelante los vecinos se piensan a sí mismos como sometidos *fatalmente* a un dominador que en cualquier momento,

[23] Es difícil contar con mapas oficiales y datos poblacionales en la web, ya que ni el Gobierno de la Provincia ni el Municipio de la Ciudad facilitan esta información para consultas on-line. Es posible contar con un mapa de estos barrios en http://wikimapia.org/#lat=-26.857454&lon=-65.2140861&z=14&l=3&m=b&v=8&show=/16044579/VILLA-ALEM.

arbitrariamente, puede quitarles la vida misma. Este relato, que se transmite entre generaciones para atemorizar a los niños rebeldes, nos permite acercarnos a un aspecto cultural importante de la población: el miedo a la represión arbitraria.

Siguiendo nuestro recorrido, podemos decir que un espacio importante para los habitantes del ex Ingenio Amalia era la Capilla Candelaria. Esta Capilla tiene cerca de 110 años y es aún más antigua que la Parroquia, que tiene cerca de 80 años. Fue *Capilla del Ingenio Amalia*, propiedad de los sucesivos dueños, destinada a las celebraciones litúrgicas para los obreros. Otra referencia interesante es que, por su cercanía a la ciudad (poco más de 20 cuadras de la Plaza Principal), debió de ser significativo, ya que su nombre quedó plasmado en el relato *De los Apeninos a los Andes*[24], incluido en la novela de Edmundo de Amicis, *Corazón*.

Sin embargo el territorio se construye de forma acelerada entre las décadas del `60 y `90, con el cierre del Ingenio Amalia (1967) durante la dictadura del General Onganía. En ese período se realizó el asentamiento forzado orquestado por el Interventor General Bussi y su Operativo Independencia (1976-1978) en los cañaverales abandonados, el desguace de las instalaciones del Ingenio para construir viviendas precarias, la inmigración que proviene del interior de la Provincia y de países limítrofes. Comencemos por la memoria del cierre del Ingenio Amalia, en el contexto de la fallida modernización industrial del Tucumán y el terrorismo de Estado.

La política económica orquestada por el Gral. Onganía a mediados de la década de los ´60, en sus comienzos, aplicada por su ministro de Economía y Trabajo, Jorge Salimei, buscó una fuerte modernización planificada, cayendo el énfasis en el *orden* de la sociedad y la *reorganización del Estado*. En esta línea, *racionalizar* y hacer más *eficiente* el Estado significaba disminuir el personal, burocratizar la administración y empresas públicas, aumentar la recaudación tributaria y realizar obras de infraestructura pública (O´Donnell, 1980). Esta política de achicar el Estado como empleador y sólo expandirlo como contratista de obras públicas beneficiando a capitalistas nacionales y extranjeros, chocó, sin embargo, con la resistencia de los sindicatos de empleados estatales. Dos serán las medidas iniciales que encontraron mayor resistencia al modelo económico: la *modernización* del puerto de Buenos Aires y el cierre de los ingenios de Tucumán.

Las medidas del ministro Salimei, en lo que se refiere a la industria azucarera del NOA, terminó beneficiando al grupo financiero de la industria azucarera de Jujuy y Salta en desmedro de los ingenios tucumanos. La presión de los sectores de trabajadores de la industria azucarera en Tucumán generó no sólo un clima adverso a las arbitrariedades feudales de los capitalistas tucumanos, sino que llevó a estos trabajadores a emigrar hacia provincias donde podían producir a menor costo, bajo la connivencia de un Estado autoritario ante las demandas sociales, pero permisivo y cómplice de los intereses monopólicos. Veamos cómo se sucedieron estos hechos, según lo refiere un periodista de la época (Taire, 2006), y ampliando más la información con lo que refiere Rosenzvaig (2000).

---

[24] En este relato un niño genovés busca a su madre inmigrante en Argentina, hasta llegar luego de muchos viajes a este ingenio azucarero, aportándonos el autor una visión costumbrista y realista de la inmigración italiana durante el siglo XIX.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Al momento del golpe militar que eleva a Onganía al poder, en Tucumán imperaba un clima de agitación por la insolvencia en la que se declaraban los industriales azucareros. Aducían *crisis financiera*, no pagaban sueldos ni jornales a los trabajadores, no pagaban la materia prima a los productores independientes, no pagaban tributos impositivos nacionales, provinciales ni municipales. Pero, por otro lado, los mismos empresarios hacían inversiones enormes fuera de la provincia. Podríamos decir que, por la evasión de los empresarios y la falta de fiscalización estatal, la provincia cayó en insolvencia ante los organismos del Estado nacional.

Por otro lado, la FOTIA (Federación Obrera Tucumana de la Industria Azucarera) encabeza las luchas y tomas de ingenios, en las que cae asesinado el trabajador Camilo González. Este proceso de unificación de los intereses gremiales, dispersos por discriminaciones políticas en el que pesaba el peronismo proscripto y el surgimiento de la Nueva Izquierda, se entiende desde el Pacto FOTIA-UCIT, firmado el 9 de marzo de 1965, donde se plantean como puntos programáticos la ley de incautación de uso del complejo agroindustrial; la ley de afectación a las fortunas personales de los directorios de ingenios; la creación de un organismo mixto para el control y distribución de créditos; una ley que fijase términos al pago de las deudas de los ingenios al Estado provincial, y entre las soluciones de fondo, la creación de un Instituto Nacional del Azúcar (INA) para que regule la comercialización de la producción con participación directa e igualitaria de cañeros, obreros, empleados, industriales y el Estado; la entrega de tierras ociosas de latifundios a campesinos y obreros junto con créditos para su inicio de producción, buscando la solución integral del problema social de los trabajadores. Era un pacto revolucionario, fruto de una historia de conflictos y luchas entre diferentes gremios y trabajadores. Con la presión de la FOTIA, en diciembre de 1965 el gobierno nacional adelanta 300 millones de pesos para iniciar el pago de salarios atrasados, bajo garantía prendaria del azúcar en poder de las empresas, quienes se resistieron alegando que afectaba a sus depósitos. Bajo la presión de la opinión pública y las marchas, así como por la defensa de diputados obreros de Acción Provinciana (AP), la legislatura sancionó la ley de incautación con control de Consejos participativos (obreros, empleados, cañeros y Estado), mientras que la ley del Congreso Nacional de emergencia deja su efectivización bajo el exclusivo control del Estado.

El 9 de julio de 1966 llega a Tucumán el flamante presidente Onganía y su ministro de economía Salimei. Se entrevistaron con las autoridades de la FOTIA (dirigida por Ángel Basualdo) y manifestaron su voluntad de cambios estructurales con el fin de redistribuir la riqueza, pero alegando que necesitaban tiempo de tregua en las huelgas, ya que el ministro "…con respecto al problema azucarero, debía estudiarlo todo pues nada sabía" (Taire, 2006: 147). Los gremialistas respondieron con su apoyo (con una FOTIA adicta al gobierno) y tomaron un tiempo de espera que no se prolongó demasiado. El 22 de agosto de 1966 el mismo ministro Salimei anuncia sus medidas, cerrando e interviniendo los ingenios. Procede a cerrar los ingenios de Bella Vista, Esperanza, la Florida, Lastenia, La Trinidad, Nueva Baviera y Santa Ana, dejando sin trabajo a 5.000 obreros de fábrica y 9.000 cañeros, afectando seriamente a otros seis ingenios no subsidiados, perjudicando a cerca de 3.000 obreros y 6.000 cañeros. Al año siguiente cierra el Ingenio

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Amalia, que será el territorio de nuestra investigación. Sin poder cuantificar con exactitud, por otra parte, han dejado de producir 30.000 obreros rurales.

¿Qué relevancia podía tener a la economía nacional y a las relaciones entre la sociedad y el Estado estas cifras de una pequeña provincia? Según el informe de la CGT nacional del 22 de marzo de 1967, el crecimiento de desocupación en todo el país durante 1966 es de 60.000 personas, de las que 38.950 corresponden a Tucumán. El ministro Salimei siguió sin entender nada del problema del azúcar, ya que evidenció en su discurso de anuncio de las medidas gruesos errores sostenidos con una retórica autoritaria: es ridículo anunciar como alternativas a la industria azucarera un futuro molino arrocero que ya existía hacía años en Tucumán, o el citrus, que pasaba por serias crisis debido a las plagas, o cultivos rotativos, y hasta promesas de un parque industrial que absorberían la mano de obra desocupada. Mientras, afirmaba que la *espada de la Revolución* habría resuelto caer sobre Tucumán para transformarlo socioeconómicamente. En realidad, otros eran los intereses, ya que la industria azucarera en el NOA era un campo de lucha por el monopolio de Jujuy y Salta, liderados por el ingenio Ledesma, donde el costo era mucho menor, ya que imponía trabajo esclavo a indígenas e inmigrantes bolivianos, tal como podemos ver en el "Modelo de contrato de trabajo del ingenio Ledesma" (Taire, 2006: 163). Es sintomático que Herminio Arrieta, propietario del ingenio Ledesma, fue quien cerró injustificadamente el ingenio tucumano de Mercedes, elevando el cupo de producción de su otro ingenio jujeño.

> El cierre de 1966 fue en algunos ingenios una suerte de crónica de una muerte anunciada. Una combinación de desidia, vetustez tecnológica, defraudaciones empresariales, robos administrativos, exceso de mano de obra derivada de tecnología antigua, deudas atrasadas, y el parámetro de los cupos azucareros por ingenio que necesariamente debían concentrar y dejar a un grueso de fábricas en el camino, condujo a lo que fue sentido por miles de trabajadores como una catástrofe. (Rosenzvaig, 2000: 234).

Hasta acá, podemos interpretar que la presión de los sectores de trabajadores de la industria azucarera en Tucumán generó no sólo un clima adverso a las arbitrariedades feudales de los capitalistas tucumanos, sino que los llevó a emigrar hacia otras provincias donde podían producir a menor costo.

De aquí en más, la historia se torna más violenta. Las amenazas de subversión prepararon lo que desde los medios se llamó *la solución final*. El 18 de agosto llegan 400 efectivos de la Policía Federal en secreto, ya que se preparó lo que se denominó *la caza comunista*. Los discursos oficiales anunciaban una diversificación agraria y proyectos de expansión industrial; la FOTIA apoyaba el proyecto, pero no el momento; otros gremios se opusieron frontalmente. El 17 de octubre de 1966, FOTIA declara una huelga de 48 horas, una de las primeras contra el gobierno militar, pidiendo *solución a los obreros de ingenios cerrados y aumentos salariales*. Para la segunda huelga, entre octubre del 66 y julio del 68, se generan divisiones entre sindicatos de ingenios abiertos y de ingenios cerrados. En diario La Gaceta (17/10/66), FOTIA declara que no hay ninguna industria de las anunciadas por el ministro Salimei que esté siendo promovida por gestión estatal. La respuesta del gobierno es el *Operativo Tucumán*, interviniendo la FOTIA desde 1966 hasta 1973 (Rosenzvaig, 2002). En vísperas de las elecciones de 1973, el dirigente Atilio

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Santillán vuelve a ocupar la Secretaría General de la FOTIA junto con un equipo de dirigentes muy jóvenes. Luego de persecuciones durante el *Operativo Independencia*, rubricado por la presidente Isabel Perón, fue asesinado en Buenos Aires dos días antes del golpe militar de 1976 por un grupo de comando identificado como de Seguridad del Estado.

Podemos decir que los movimientos sociales violentos en Tucumán no se dieron por rechazo a la reconversión de modernización industrial, sino por ausencia de dicha reconversión. La crisis de la industria azucarera es también una crisis de gestión capitalista y una crisis del Estado, ya que el interés monopólico fue legitimado por medidas estatales irracionales y autoritarias.

En este proceso comprendemos la situación histórica del Ingenio Amalia. Detallemos la historia de los diferentes propietarios que tuvo el Ingenio. Fundado en 1879 por Ezequiel Molina que le dio el nombre de su esposa. Fue el ingenio más próximo a la ciudad de Tucumán (2,6 km) en un lugar llamado Los Vásquez, al sur de la capital. Pasó a la propiedad de Delfín Jijena en 1901. En la nueva sociedad propietaria figurarán Enrique Santamarina y el barón Federico Portalis. En 1905 no produjo por el mal estado de sus instalaciones. Pasó al Banco Hipotecario Nacional para ser adquirido por Griet Hnos. (Juan Guillermo, Juan María y Miguel Griet), formando así la "Cía. Azucarera Ingenio Amalia S.A.". Su escasa producción se vendía íntegramente hasta 1940, pero no lograba financiar la vida ostentosa de los Griet. Languideció por décadas sin inversión en mantenimiento y modernización, y, como dijimos, fue cerrado en 1967.

Para nuestro caso nos interesa comprender las tensiones históricas que el territorio entraña y aún se observa en la distribución urbanística. Una vez que cae la industria azucarera por la ambición de sus propietarios, mucho del malestar de generaciones se canaliza por la guerrilla o subversión, y reacciona con mucha más violencia la represión militar, primera experiencia traumática de la autodenominada Revolución Argentina (1966-1973). La proximidad del Ingenio Amalia con la ciudad capital hizo de este espacio uno de los escenarios más conflictivos, ya que fue uno los primeros territorios ocupados estratégicamente por los militares, con la construcción del Barrio DIZA (actual Hipólito Yrigoyen) como base para llegar a los cerros. El Ingenio era atravesado por la ruta que llegaba a los pueblos de Bella Vista, Famaillá, Acheral y los cerros de Tafí del Valle, caminos donde se comenzaban a organizar los grupos de guerrilla.

Como dijimos, los terrenos de los cañaverales fueron ocupados por poblaciones marginadas, por la inmigración interna de desocupados de los otros Ingenios cerrados, así como de loteos irregulares por favores políticos. De esta forma se construyó al sur de Villa Alem el gran suburbio de Villa Amalia y Barrio General Olleros, cuyos habitantes durante la década del 80 terminaron de desguazar el edificio del ex Ingenio arrancando chapas, ladrillos y columnas de hierro abandonadas.

6.1.2 El mapa del territorio y sus instituciones

La Capilla Candelaria tiene su sede administrativa y religiosa en la Parroquia San Pedro Nolasco, ubicada entre calles Matheu y Buenos Aires (Villa Alem), a 15 cuadras del centro de la ciudad. Los límites de la jurisdicción parroquial son al norte, Calle Florida; al sur, Av. Democra-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cia; al oeste, Av. Bernabé Araoz; al este, Calle Marina Alfaro, extendiéndose sobre parte de Villa Alem, Villa Amalia, Barrio General Olleros, Barrio Hipólito Yrigoyen y Barrio Gráfico. La población de la Parroquia en la zona sur del gran Tucumán es una de las zonas más densamente pobladas de la Provincia.

La avenida Jujuy es la que atraviesa de norte a sur el territorio parroquial, y desde ella se accede a calle Magallanes, que era de tierra al momento del funcionamiento del Banquito, hasta que fue recientemente asfaltada, en el 2010. Su importancia radica en que circula por allí el Colectivo de la línea 11, que une a los habitantes del Barrio 11 de Marzo (fuera y detrás del canal sur, límite de la jurisdicción parroquial), hasta doblar por Jujuy directamente hacia el centro de la ciudad. Hay un kiosco y bar justo en la esquina de Magallanes y Jujuy, frente al dispensario de salud (Centro de Atención Primaria Nº 9). Estos dos lugares son referenciales para la población, ya que el bar convoca a los varones, y el CAP reúne a las madres al cuidado de la salud de sus niños. La calle Magallanes abre paso a casas más bajas y más humildes de las que se observan sobre Av. Jujuy, que se vuelven más precarias en su frente a medida que el colectivo se interna por Villa Amalia hasta salir por una calle de tierra hasta Av. Juan B. Justo, cruzando un puente que atraviesa el Canal Sur. Este canal no sólo es un acueducto. Es un espacio límite, es aún un límite para ser pensado. Arrastra en sus aguas los desechos de los basurales de sus orillas, formando en algunos desniveles una espuma blanca, viscosa y fétida que arremolina botellas o pañales. Y desde un colectivo pueden verse grupos de niños que juegan en sus orillas, escarban la basura buscando lo que les pueda servir para la casa o como juguete, y alborozados trepan a los árboles o se bañan en el canal, ya que a veces el calor es más apremiante que el olor al que ya se acostumbraron. Difícil comprender para un turista, y hasta para el vecino, el descuidado gozo de niños a las orillas del canal, en las interminables siestas de verano, justo en ese canal de los residuos urbanos[25].

Caminando por la Magallanes encontraremos a la derecha, una cuadra adentro, la Capilla Candelaria, y más allá la Cancha de básquet. Dos cuadras más adentro, y doblando hacia el puente grande del Canal Sur, está la Escuela Deán Fúnes, entre enormes Eucaliptos. Por su estilo y antigüedad, es fácil deducir que la actual escuela fue una casona de los antiguos dueños del Ingenio Amalia, los Griet, o de algún administrador. Sobre la avenida Jujuy se ubica la Escuela Guillermo Griet, más conocida y concurrida que ésta, que en tiempos de mi trabajo de campo estaba cerrada por refacciones, pero ahora cuenta con instalaciones nuevas. Es extraño, pero no hay plazas más que al fondo del barrio Judicial, que sirve de espacio separatorio de la comuni-

[25] "Mi primer extrañamiento con estos barrios vecinos fue cuando me tocó celebrar un sepelio por un niño de tres años que murió ahogado en unos de los afluentes del canal, en el año 2003. Detrás de la Escuela Deán Fúnes había un grupo de islotes separados por canales pequeños, matorrales unidos por puentes de viguetas sueltas, donde hay vecinos con casas precarias, de madera y cartón, en los espacios abiertos entre los matorrales. ¿Cómo puede morir un niño ahogado en ese canal de tan poca agua? ¿Cómo no indignarse ante la muerte de un niño en una situación totalmente previsible? Recuerdo que me extrañaba mucho la naturalidad con la que la familia y los vecinos hablaban del hecho, como de una fatalidad inevitable, como la incorporación a la familia de un "nuevo angelito" a quien recordar y a quien pedir en los momentos de necesidad… celebramos la misa en el lugar, pero al menos para mí, no había modo de digerir esta muerte evitable y la resignación de mis vecinos y parroquianos." (Notas de mis propias memorias durante el *trabajo de campo*).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dad de Candelaria. Recuerdo que no era lo mismo vivir en barrio Judicial, construido para empleados de esa actividad, que vivir por Villa Amalia, donde las viviendas se hacían ganando espacio a los terrenos antes sembrados con caña de azúcar, devenido en monte, y que poco a poco fue formando un entramado laberíntico de frentes, aceras, casas en fondos de casas y casas que aprovechaban la sombra de moras, eucaliptos y gomeros muy antiguos.

La Capilla Candelaria es donde se funda el primer grupo del Banco Popular de la Buena Fe en la Parroquia, y el primero también con afiliación de una institución religiosa en Tucumán. Ya hace unas décadas en Capilla Candelaria se realizan diversos servicios, muchos de ellos motivados por el Párroco y la Comisión de Madres de esa época, según la memoria de sus mismos voluntarios: a) el Comedor Comunitario fue creado en 1984, a raíz de la hiperinflación durante la Presidencia de Alfonsín, y continúa en actividad; b) cinco años después se inicia la Guardería maternal y pre-jardín, para las madres que trabajan; c) Cursos de alfabetización de adultos, de oficios (electricidad domiciliaria y del automóvil), peluquería y otros, en convenio con Secretaría de Educación de la Provincia. Actualmente el Comedor Candelaria y la Guardería se integran en lo que se denomina Centro de Desarrollo Infantil (CDI), y se construyó un nuevo edificio de un piso en un terreno anexo a la Capilla, con fondos de una fundación local (Fundación Apoyar), y fue inaugurado en el 2008. En los Salones de Usos Múltiples se utilizan para reuniones de Catequesis Familiar, Comisión de Madres, Alcohólicos Anónimos y, por su amplitud, para charlas de salud comunitaria (en acuerdos con las instituciones sanitarias cercanas), tales como prevención de adicciones, violencia familiar, higiene del hogar, alimentación sana, etc. Cabe destacar que, según las necesidades y posibilidades, se realizan proyectos de intervención comunitaria en convenio con instituciones estatales, sobre problemáticas diversas. Por decirlo así, la comunidad está acostumbrada a ver acuerdos entre instituciones Estatales y la Iglesia, y hasta perciben que hay cosas que mejor si se dan así, ya que recibir ayudas de los políticos locales los compromete a actividades partidarias. Veamos algunas instituciones importantes de al menos 10 cuadras a la redonda (condición para participar como emprendedor en el proyecto *Banquito*).

Las escuelas públicas cercanas a Capilla Candelaria son la Escuela Guillermo Griet y Escuela Deán Fúnes, con nivel inicial y primario, mañana y tarde. Como establecimientos educativos privados sólo está el Colegio Santa Catalina de Siena: primaria y secundario, mañana y tarde.

Las instituciones sanitarias cercanas son los Centros de Asistencia Primaria de la Salud (CAPS) “Villa Amalia” (Heras 2100) y el Centro de Atención Comunitaria (CAC) N° 9, “Blas Victorio Conrero” (Jujuy 2100), con los que se han realizado proyectos sociales en común, tales como registros de peso y talla de los niños del Comedor, charlas de prevención de problemáticas de la salud y hasta un proyecto de desparasitación e investigación de campo coordinado por la Universidad Nacional de Tucumán, buscando parásitos nuevos y peligrosos para la zona.

En el territorio hay otras confesiones religiosas, tales como los Mormones (cuyo Templo se encuentra en Inca Garcilaso y Buenos Aires), Adventistas (con Templos en Fortunata García 487, Fortunata García y Buenos Aires y Fortunata García 350), Testigos de Jehová (Templo en Larrea 640), y Pentecostales (Templo en Larrea y Jujuy), aunque también hay otros centros pentecostales diseminados por casas de los vecinos de los barrios. La influencia de estas confesio-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

nes religiosas debe entenderse de modo segmentado: a) movilidad de participación en actividades religiosas (Pentecostales y Mormones pueden participar de celebraciones católicas, y viceversa, sin necesidad de *conversión*, pero es más rara esa movilidad entre Adventistas y Testigos de Jehová); b) movilidad de participación para las actividades sociales, si no las perciben como políticas partidarias, p.e. del Comedor, Guardería, Cursos y del Banquito; c) la condición socioeconómica parece ser más restrictiva entre los mormones, por sus mismas creencias sobre la pobreza y piel oscura como signos de pecaminosidad, no así entre las otras confesiones, siendo las más populares las reuniones pentecostales. Lo religioso "Nunca ha sido una cuestión fuerte…" nos dice Carla en una entrevista. Según las observaciones que realicé, las creencias religiosas no católicas rara vez condicionan negativamente la participación en el *Banquito* u otros proyectos sociales (aunque tampoco la promueven ni se consideran *alianzas estratégicas* para un fin social en común). Prima la necesidad personal, la solidaridad vecinal y la influencia de las voluntarias que perciben la necesidad o urgencia de las vecinas.

Otras instituciones relevantes de la jurisdicción parroquial son el Destacamento de la Policía Montada (Jujuy 1345), Comisaría Novena (Democracia y Ayacucho), Destacamento policial Villa Amalia (Moreno 1899), División de Transporte del gobierno (Jujuy 1350). Un espacio vecinal es el Club Villa Amalia (9 de Julio y Olleros), y un medio de comunicación social relevante es la "FM Amistad" (Marina Alfaro 1700). La seguridad es un problema serio para los vecinos, sobre todo para quien es extraño y quiere entrar de noche, ya que el alcoholismo y el robo se fueron incrementando junto al consumo de drogas. Dicen los vecinos que la policía prácticamente no entra al barrio de noche, por considerarlo *zona roja*. Las reuniones del Banquito se hacen cerca de las 17:00, ya que cuando comienza a oscurecer las mujeres deben estar en sus casas.

Este excurso histórico-geográfico nos permite comprender algo de los arraigados temores, silencios y resistencias de los habitantes de este barrio del gran Tucumán. La espacialidad del territorio fue construido polarizadamente, ya que por un lado tenemos estos asentamientos violentamente formados con los *pobres vergonzantes* de orillas del Rio Salí, y por el otro y a pocas cuadras, fue elegido un lugar estratégico para la construcción de un complejo habitacional de familias de militares en un Barrio que se denominó DIZA (nombre compuesto de la empresa constructora, una sociedad entre Dip y Zabalía), actualmente llamado Barrio Hipólito Yrigoyen. Ese barrio tenía fuerte custodia militar y mejores construcciones habitacionales, y estratégicamente estaba de camino a los cerros, el escenario cruento de la lucha contra la guerrilla.

A las destinatarias del *Banquito* les cuesta comprender por qué en la "línea de su vida"[26] son significativos el cierre del ex Ingenio Amalia, la represión de la Dictadura o la fundación de su propio Barrio como consecuencia de la violencia política de la intervención del General Bussi y el Operativo Independencia (1976-1978), bajo la Presidencia de facto del General Videla. Sin embargo, es innegable que: a) algunas de ellas fueron testigos de ese tiempo, tienen familiares o

[26] Así se llama la primera dinámica que se realiza en las *Jornadas de Capacitación* que describe el *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007). Consiste en dibujar los momentos de sus orígenes familiares, los integrantes de la misma y los acontecimientos importantes de sus vidas.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

son hijas de la inmigración interna por el cierre de los Ingenios; b) los asentamientos que ellos o sus padres hicieron sobre estos terrenos del ex Ingenio Amalia, los realizaron usando hasta sus restos de ladrillos, chapas y materiales de sus ruinas; c) aún quedaba en tiempos del trabajo de campo la "chimenea del Ingenio" y locales desmantelados, como fondo de su vida cotidiana y el trazado de calles.

Las promotoras del Banquito y CADIF, por el contrario, tienen una postura crítica sobre estas resistencias de la memoria. Uno de los primeros encuentros de Banquitos de Tucumán, realizado en un barrio llamado Alderetes fue cerca de un 24 de marzo, por lo cual tuvo como tema "la Memoria", y lo trabajaron con dinámicas de grupo. Como decía una de las promotoras, en un intercambio informal, "hablamos y hablamos del tema del ex Ingenio y la dictadura, pero es como que las mujeres no se dan cuenta… es como que pasó en otro lado, como que les pasó a otros… escuchan, pero no logran decir cosas sobre ese tema" (Ana, Tucumán, 2008).

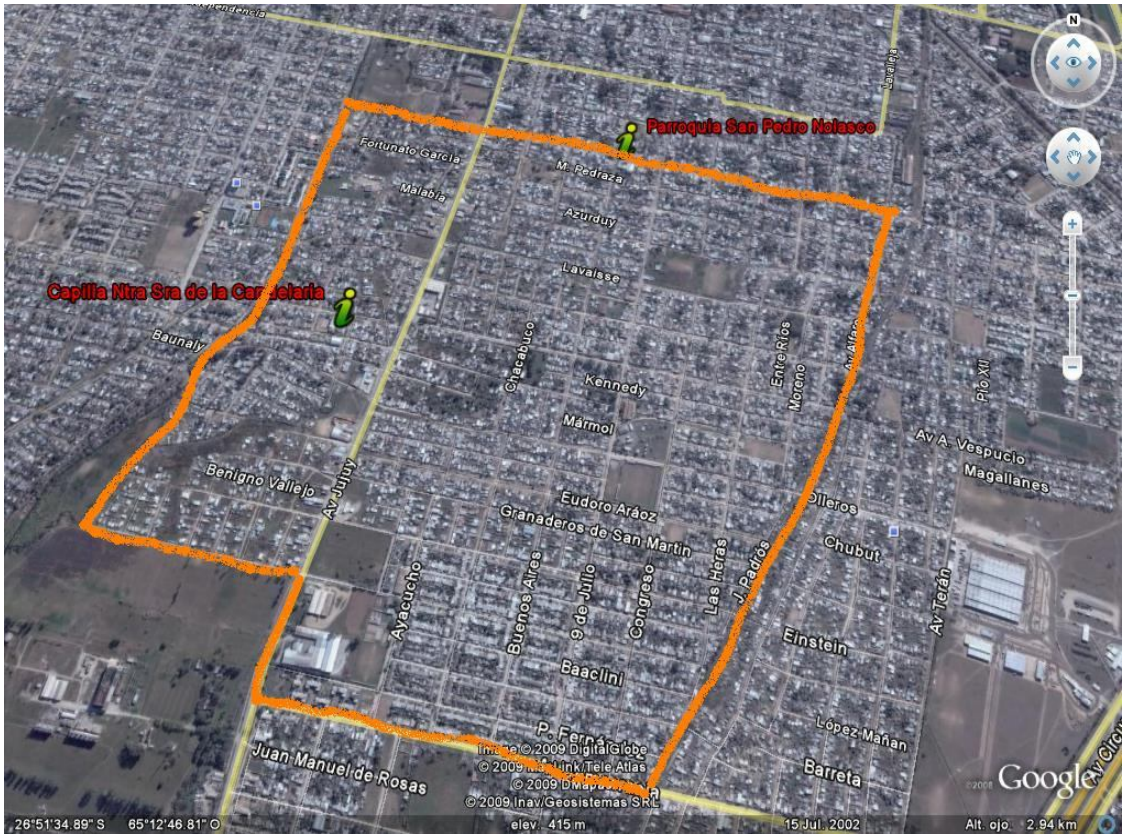


Ilustración 1: Jurisdicción de la Parroquia san Pedro Nolasco. Fuente: Google Earth.

6.2 Descripción de las prácticas en el *Banquito Candelaria*

Seguiremos como referencia para la descripción de nuestro *Banquito Candelaria* el estudio de Koberwein (2009: 288), que elabora el "ciclo de los créditos". Éste abarca el tiempo de la operatoria, que puede ser de nueve a diez meses y puede dividirse en etapas: a) la *convocatoria*; b)

jornadas de capacitación; c) reuniones de *Vida de Centro*; d) *Encuentros provinciales y nacionales* entre los diferentes *Banquitos*.

a) La *convocatoria* es la comunicación con los vecinos interesados en recibir un crédito para su emprendimiento. Como ya dijimos, el *Banquito Candelaria* comenzó demorado en comparación con los demás Banquitos que administraba CADIF. Por ese motivo las promotoras tuvieron que ser capacitadas en un mes (octubre de 2005), y preparar la convocatoria de emprendedoras para noviembre (el primer grupo de emprendedoras se forma en la convocatoria del 23 de noviembre). La convocatoria inicial la realizaron por medio de carteles fotocopiados y pegados en los negocios, dirigido a vecinos/as entre límites definidos para comenzar, el área de las calles Jujuy – Américo Vespucio – 9 de Julio – Eudoro Araoz – General Olleros – Bernabé Araoz – Fortunata García y de nuevo Jujuy. El contenido de los folletos explicativos y el radio de convocatoria fue convenido con CADIF, quien siguió las indicaciones del *Manual de Trabajo*, de circulación digital e inédito para ese tiempo en internet (cf. Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007). Estos materiales producidos por el Equipo de Promotoras los tenemos registrados en la *Carpeta de Sistematización 2005-2006*, elaborados por la coordinadora Silvana para ser enviados a Desarrollo Social de la Nación.

En estas *convocatorias*, que se repiten cada vez que hay una nueva operatoria, el equipo de promotoras crea un ambiente de confianza y participación, explica de forma general la propuesta a las vecinas (generalmente mujeres) interesadas en los créditos y les pide que formen grupos de cinco personas, para que a la semana siguiente regresen con la idea de un emprendimiento sobre el que se trabajará en las *jornadas de capacitación*. Hay pautas que se explican desde el comienzo, como *no faltar* a las reuniones porque la capacitación la tiene que hacer el grupo. La *participación* es condición necesaria (aunque no suficiente) para formar la *solidaridad* del grupo como *valores*[27]. "Si no participan, el Banquito se cae…" suelen decir las promotoras a las emprendedoras, con dispares resultados, que ellas mismas evalúan en la última reunión anual que observé en el trabajo de campo.

En la *Carpeta de sistematización 2005-2006* el equipo da cuenta de las dificultades que tuvieron para la primera convocatoria. Llegaron poco más de 20 vecinos, y luego una segunda reunión, a la que no asistió ninguno más. Cuentan que el mes de enero, por las vacaciones y el calor, fue un impedimento fuerte. Se formó un grupo en la Escuela Obispo Colombres, que ya tenía preparado Manuel, en el límite del radio formal. Tres grupos se formaron por la iniciativa de una vecina, dentro del radio convenido. Y un último grupo se formó con la convocatoria. Los nombres que se pusieron fueron: "Visión de futuro", "Nueva esperanza", "Rubí", "Salvación", "Fe y esperanza", tal como está registrado en *Carpeta de sistematización 2005-2006*. En el Anexo, al

[27] Aclaro que entenderemos por *valor* un concepto relacional de reconocimiento social entre los agentes de un espacio social reglado, no un concepto de ética material *eidética* y *a priori* como la de Max Scheller, o el ideal moral de costumbres como lo puede entender la moralidad cristiana. Sigo lo que entienden Doudtchitsky & Koberwein cuando citan a Pitt Rivers: "*valores* como referidos a las reglas por las cuales la interacción social debe tener lugar (…) en términos de la «opinión [nosotros podríamos decir también la `valoración´] que se tiene del otro y que los otros tienen de uno»" (2006: 139).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

final de nuestro trabajo, podemos encontrar una *Tabla con las rendiciones de cuentas* con los datos de las prestatarias de la primera operatoria.

b) Las *reuniones de capacitación de las emprendedoras* son las siete siguientes a la convocatoria, según el *Manual de Trabajo* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007), que se realizan en dos meses por lo general y se enfoca en la producción de los *proyectos de emprendimientos* de cada una (la *carpeta de proyecto*) y en la construcción social de la *garantía solidaria*. Esta garantía supone, concretamente, que en caso de ausencia o imposibilidad de una emprendedora del grupo, las demás deben pagar las cuotas del crédito que se adeuda. En este sentido, los *valores de participación y solidaridad* no tienen que ver sólo con una cuestión de buena voluntad o de deber moral, sino con la condición de posibilidad práctica y normativa del proyecto de cada una y del grupo en su conjunto.

El proceso de elaborar la "carpeta de proyecto" es un desafío no sólo para las emprendedoras, sino también para las promotoras. "¿Cómo hacemos si apenas saben leer o escribir, y con las cuentas apenas se defienden?" comentaba Silvana en una reunión previa al trabajo de campo. La "carpeta de proyecto" consta de cinco hojas de planillas que deben llenar las emprendedoras, con información del emprendimiento, pero también de su economía doméstica. "Muchas de ellas, por primera vez, se ponen a calcular cuánto tienen de ingreso en su casa… y ahí se dan cuenta que podrían estar mejor con lo que tienen si hacen un plan de sus gastos… o si no dejan que se los chupe el marido en vino…" (Carla, Tucumán, 2008). Las preguntas de las planillas son orientadoras de un cierto *plan de negocios* en un medio popular: "¿Cuántos clientes pienso tener?" "¿Cuántos y quiénes son mis competidores próximos?" "¿Por qué me comprarían a mí y no a la competencia?". Deben también consignar en la "carpeta de proyecto" una *estructura de costos*, detallando no sólo los gastos del emprendimiento, sino también de la economía familiar: gastos en salud, educación, impuestos, recreación, etc. "Algunas mujeres se extrañan mucho cuando tienen que calcular sus gastos de ocio… nunca se pusieron a pensar que necesitan salir a pasear, a tomar un helado, al cine… creen que lo pueden gastar mejor con otra cosa, pero no en ellas o en disfrutar con la familia…" (Ana, Tucumán, 2008). Casi al final los formularios orientan el trabajo personal y grupal en definir el presupuesto del emprendimiento. En todo el proceso de elaborar la *carpeta de proyecto* los integrantes del grupo van expresando experiencias con la coordinación de la voluntaria-promotora, y cada una puede comentar, opinar, corregir lo que dicen las otras. "Son rejodidas entre ellas las mujeres, porque como se conocen del barrio, enseguida se cuestionan o desmienten… no se dan lugar a versear" (Carla, Tucumán, 2008). Circula la palabra y van generando así reconocimientos y vínculos que pueden llamarse *solidarios* en la medida en que será *la palabra personal de compromiso grupal* la *garantía solidaria* del crédito que se otorga.

Como dijimos, los objetivos de estas jornadas de capacitación son la *producción individual* de la *carpeta de proyecto*, y con ello, producen también discursivamente y en la práctica los vínculos grupales entre las emprendedoras y el equipo de promotoras para construir las condiciones de posibilidad de una *garantía solidaria* entendida como la *palabra empeñada*. No siempre es posible. Antes del trabajo de campo Silvio me comentó, sin mucho detalle, del caso de un grupo

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de varones de un *Banquito* de Alderetes, Tucumán, llevado por una asociación evangélica, cuyos promotores se enteraron de que el grupo de emprendedores había planeado hacer un gran asado con el dinero que iban a recibir, por lo cual les negaron el crédito. En el *Banquito Candelaria* cuenta el equipo que tuvieron que desarmar un grupo porque eran familiares entre sí y lo habían ocultado… "¡es como que ya las olfateamos! ¡Vos sí, vos no, vos sos cuñada, vos sos suegra! ¡Ja!" (Ana, Tucumán, 2008).

Podemos decir que durante estos dos meses, las emprendedoras producen la *carpeta de proyecto*, se *conocen* entre sí, se *reconocen* como compañeras unidas por una *palabra empeñada*, y el grupo junto con las promotoras, *evalúa* la *viabilidad* del proyecto y la *credibilidad* de las personas para recién otorgar el *crédito*.

Podemos encontrar algunas voces en la *Carpeta de sistematización (2005-2006)* de lo que significó para las primeras emprendedoras esta capacitación: "Descubrir la personalidad de cada una"; "Conocimos personas, aprendí a escuchar opiniones y pensamientos distintos, aprendí que no todos pensamos, actuamos y sentimos igual"; "Compartir, reír y muchas veces enojarnos por no llegar a un acuerdo"; "Nos sirvió para nuestra economía familiar, para tratar de llevarnos a pesar de nuestras diferencias"; "Descubrí la honestidad y sinceridad de cada una de las mujeres de *Banquito*"; "Hubo desconfianza en el grupo, después honestidad (…) teníamos que cumplir con el horario de reuniones" (frases de evaluaciones anónimas de las emprendedoras, Tucumán, 2008). Entre los aprendizajes grupales y los valores que sostienen podemos identificar: *reconocimiento mutuo*, *tolerancia* ante las diferencias, capacidad de *resolución de conflictos*, *racionalización administrativa* para la economía doméstica, *honestidad*, *sinceridad*.

c) La *Vida de Centro* comienza formalmente cuando ya un miembro del grupo recibe el crédito. La estrategia de este *Banquito Candelaria* fue la de no otorgar todos los créditos a todos los miembros del grupo, sino que entre ellas debían hacer un orden de prioridades y todas las semanas se otorgaba el crédito a uno por vez. La *Vida de Centro* consiste en reuniones semanales, los lunes de 18:00 a 20:00 hs. en nuestro caso, durante seis meses aproximadamente. Asisten las emprendedoras a abonar la cuota semanal, compartir experiencias sobre la marcha del emprendimiento y se realizan charlas, juegos, dinámicas o debates sobre *problemáticas de interés* o sobre los *valores del Banquito*.

En la *Carpeta de sistematización (2005-2006)* se consignan un 50% promedio de asistencia a las reuniones de Vida de Centro, algunas con regularidad, otras ocasional. Entre los temas y actividades que se abordaron en la *Vida de Centro* se enumeran: a) talleres de autoestima, trabajo en equipo, familia y adolescencia, higiene, emprendimientos, mujer, cáncer de mama y útero, adicciones; b) Video-debate sobre el golpe militar del 76´; c) análisis y reflexión sobre los grupos, la vida de centro, y el contexto del *Banquito*; d) organización de la bienvenida de los nuevos grupos de prestatarias; e) amasar pan; f) situaciones problemáticas por el no pago de cuotas; g) salidas al parque 9 de julio; h) Folclore; i) Fiesta del día del amigo; j) diseño de una revista del Banquito; k) pago de las cuotas semanales. Hay una descripción más detallada de algunas de estas actividades en los Anexos de la fuente.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Según este registro, las cosas que las emprendedoras más recordaron de la *Vida de Centro* son: a) saludo cordial; b) exposición de temas; c) algunas emprendedoras no pagan sus cuotas ni participan de la Vida de Centro; d) interés por la marcha de los proyectos; e) se reconoció como error no mantener contacto con algunas integrantes del grupo. Es muy interesante dar cuenta de algunas voces: "Me fascinó y de poco a poco (sic) voy aprendiendo cada semana para ser una emprendedora mejor, gracias a las coordinadoras que Dios me puso en mi camino"; "Nos ayuda a como (sic) una especie de terapia en donde nos desahogamos y se comparten varios temas"; "Me divertí en muchas ocasiones con juegos, tuve miedo de fallar y me ayudaron a seguir"; "Olvidar por un instante la rutina del hogar" (frases de evaluaciones anónimas de las emprendedoras, Tucumán, 2008).

Como podemos observar, las reuniones significan mucho más que mecanismos de control entre pares para reducir los riesgos de retorno financiero. Es un espacio donde las mujeres *se reconocen mutuamente* en sus dificultades económicas y familiares, *aprenden* destrezas administrativas para mejorar su propia calidad de vida, *gozan* de *desahogos* por situaciones que las angustian o la rutina que las agobia, *piensan* y les *ponen palabra* a sus dificultades por vivir, con los *juegos* se divierten y superan *miedos* por su baja autoestima.

d) *Encuentros provinciales y nacionales* entre los diferentes *Banquitos*. Antes de este trabajo de investigación, el *Banquito Candelaria* participó de un Encuentro nacional y otro provincial.

El primero fue en noviembre del 2005, el III Encuentro Nacional del Banco Popular de la Buena Fe en Chapadlmalal, el mismo que recuerdan en la Reunión de Evaluación Anual y que describen etnográficamente Doudtchitsky & Koberwein (2006), al que ya nos referimos en nuestra *primera revisión de literatura*. Participaron dos promotoras (Silvana y Ana) y una emprendedora (Elsa). Para ese encuentro fueron convocados emprendedores y promotores, entre otras cosas, para comenzar con la sistematización del proyecto, en el que participó luego Silvana. Nos detendremos en la memoria de estas experiencias cuando demos cuenta de los registros de observación de la reunión de evaluación anual de diciembre de 2008.

El segundo encuentro fue provincial, denominado Fiesta de la Memoria (julio de 2006), en Alderetes (Tucumán). Se convocó a todos los emprendedores y promotores del Banquito durante una tarde del sábado y la temática consistía en hacer memoria de las dificultades y los logros personales, grupales y comunitarios en la marcha. Algunas opiniones rescatan lo siguiente: "… Sobre todo me alegró de que una señora del Alderete me saludara con todo su cariño a mí cuando fui a Capo [un supermercado] de compras" (Lucía, emprendedora, Tucumán, 2006); "… Lo más importante fue el intercambio de experiencias a través del diálogo que se generó con el trabajo de grupo" (Carla, promotora, Tucumán, 2006); "Creo que fue importante participar y así poder ver y sentir el entusiasmo, la motivación de las prestatarias a la hora de compartir su experiencia de vida, lo que para ellas significó ser parte del Banquito, la posibilidad de construir un proyecto, un trabajo que les devolvió las ganas de seguir viviendo…" (Sofía, promotora, Tucumán, 2006); "Considero que este encuentro fue enriquecedor para prestatarias y promotoras,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

porque así lo manifestaron en la reunión de vida de centro y en el equipo promotor" (Silvana, promotora, Tucumán, 2006).

Esta descripción detallada de las actividades del *Banquito Candelaria* antes y durante el trabajo de campo, nos permitirá el análisis de sus intercambios como una economía de prácticas, entendida la economía como producción, intercambio y acumulación de capitales diferenciales (económicos, sociales, culturales y simbólicos).

6.3 Objetivación de *capitales económicos*: créditos y re-créditos del *Banquito*

En primer lugar, analizaremos las planillas de rendiciones de cuentas que realizó el equipo promotor (cf. Anexo), y que me fueron entregados en diciembre de 2008, durante el trabajo de campo y en la Reunión de Evaluación Anual del Banquito.

Podemos observar que la primera operatoria trascurre entre el 03/02/2006 hasta el 08/06/2007; la segunda operatoria desde el 06/07/2007 hasta el 02/05/2008, y la tercera operatoria va del 09/2008 y no se cerró a la fecha del trabajo de campo. Entre la primera y segunda operatoria casi no hay tiempos de demora, porque el *Banquito Candelaria* fue uno de los últimos en rendir cuentas. El problema se generó entre la segunda y tercera operatoria, con un tiempo en el que las promotoras no pudieron recibir nada del fondo de gastos administrativos.

Los primeros créditos son devueltos en tres meses, y algunas reciben un recrédito a los doce meses. En ese tiempo algunas no dejan de participar de la *Vida de Centro*, aunque ya no tienen la obligación formal de las cuotas. En la segunda operatoria el "fondo semilla" permite hacer recréditos incrementando su valor por proyecto casi en un 100%, valores que se mantienen en la tercera operatoria como normales. En líneas generales, pero sin contar con los datos numéricos exactos, la coordinadora del *Banquito* me informó en la evaluación del 2008 que tenían una tasa de retorno de casi un 70%.

Hay otros datos que se observan de la rendición de cuentas, como los tipos de proyectos, en su gran mayoría de reventas (de ropa, alimentos o kioscos), poco de servicios, y muy pocos de producción genuina. Es interesante comparar los niveles educativos completos e incompletos, que van desde una persona analfabeta (en la primera operatoria) hasta otra con nivel universitario incompleto (en primera y segunda operatoria). Las edades promedian de los 25 a 30 años, hasta los 60 como máximo. Todas son mujeres, y en su gran mayoría es la única ayuda estatal que reciben.

6.4 Análisis de los intercambios de capitales

Ahora bien, si el *intercambio de bienes (de uso o de cambio)* ordena toda economía de *capitales económicos*, podemos decir que no son los únicos, ni siquiera los estructurales, si entendemos por ello el esquema infraestructura-superestructura de una lectura reduccionista del materialismo histórico. Podemos diferenciar que hay otros capitales ordenadores, siguiendo a Bourdieu, tales como el *capital social* y el *capital cultural*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Entendemos por *capital social* a la objetivación de la red asociativa y de contactos[28] que un agente es capaz de movilizar en un momento para lograr el mayor rendimiento de su propio patrimonio de *capital económico* o *capital cultural.* Se trata de la "agenda de contactos" del voluntario, pero también del reconocimiento de sus destinatarios por su gratuidad. Se trata de la imagen ante personas e instituciones donde es reconocido el voluntario por su tarea, y que le permite recibir donaciones para su proyecto, captar fondos de OSC nacionales o extranjeras, ser invitado a fiestas importantes del empresariado local y movilizar así fondos e instituciones para los fines altruistas que se proponga, o para conseguir un trabajo más rentable. Es un poder, una fuente de poder que exige también sus inversiones para mantenerse en las llamadas obligaciones sociales que ofrece, de forma más o menos pautada, cada sociedad.

Definimos en nuestro caso como *capital cultural* a los saberes incorporados y legitimados socialmente, no sólo, pero especialmente por el sistema educativo, y objetivado por títulos habilitantes que transforma a su agente portador en profesional o especialista. Un voluntario, por más que no se diferencie de los destinatarios por sus ingresos económicos, sí se diferencia por ser estudiante universitario o profesional. *Capital económico* y *capital cultural* son las formas más objetivables de capitales que nos permiten encontrar correlaciones y trayectorias entre agentes de un espacio social.

6.5 Focalización del capital económico

Como ya queda dicho, el capital económico es el más objetivable por su cuantificación, pero no siempre puede analizarse lo que significan esos intercambios, sus montos y su uso por parte de los agentes. Sobre esa dimensión cualitativa indagaremos en este apartado, utilizando como fuente de información las entrevistas a las voluntarias-promotoras y como herramienta el programa ATLAS.ti.

Con este programa *focalizar* (*focussing*) una categoría significa graficar en una red conceptual (*network*) todas las relaciones (*links*) que tiene con las demás categorías. Este análisis nos permite agruparlas y visualizarlas con facilidad, encontrando y creando nuevas relaciones, contando con la posibilidad de acudir al texto de las entrevistas cuando se cree conveniente. Hagamos una lectura de la network en torno a *capital económico*, siguiendo la ilustración y trayendo la voz de los agentes. En adelante, nos referiremos a los *codes* usando comillas.

La familia de códigos (*Family Codes*) denominada "Capital Económico" está a la base de la red, y se grafica su vinculación general con los demás códigos por líneas rojas punteadas. Cada código en su recuadro tiene su título, y entre corchetes el primer número indica la cantidad de citas textuales (*quotations*), mientras que el segundo se refiere a la cantidad de relaciones que

[28] "Conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una *red duradera de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otros términos, *a la pertenencia a un grupo*, como conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos) sino que están también unidos por lazos permanentes y útiles" (Bourdieu, citado por Gutiérrez, Alicia; 2004: 61)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tiene (*links*). Hagamos la lectura general de la ilustración, y seguiremos los términos técnicos para referirnos al mismo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

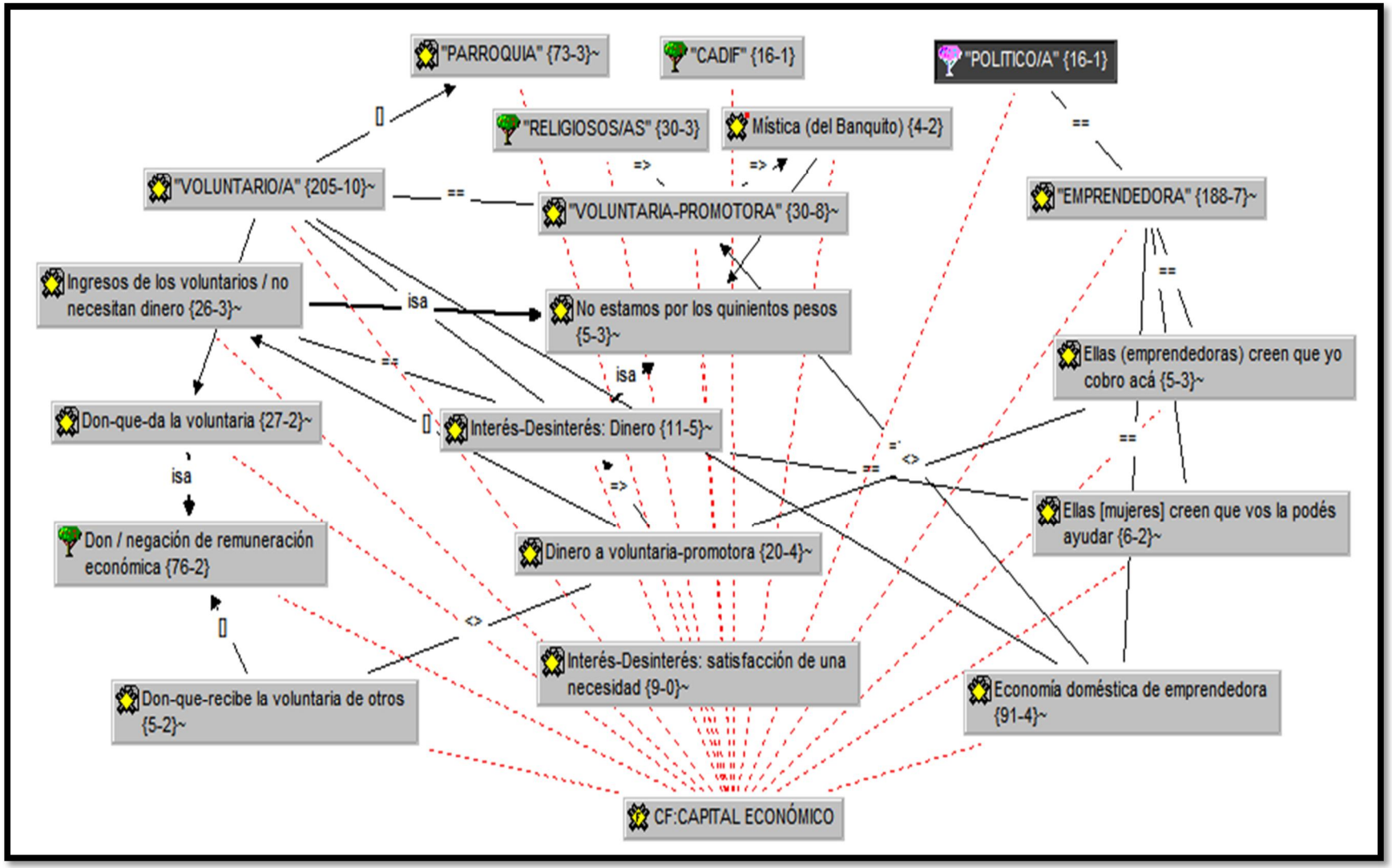


Gráfico 4: *Network focussing* sobre capital económico.

Ordené la *network* en tres columnas, siguiendo los *codes* “Voluntario/a”, “Voluntario-Promotor” y “Emprendedor”, porque son los agentes que efectivamente intercambian capitales en nuestro trabajo de campo. Claro que hay muchos otros agentes que realizan intercambios de capitales económicos, pero acá sólo nos referiremos a nuestro campo objetivado. Por encima de estos agentes están las instituciones u organizaciones con quienes tienen alguna forma de intercambio. Los voluntarios generalmente intercambian dinero con la Parroquia para sus proyectos sociales, mientras que las voluntarias-emprendedoras además de la parroquia también intercambian con CADIF, quien administra los fondos y rinde cuentas ante el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Las emprendedoras a veces refieren a los “políticos” como sus efectivos mediadores de fondos de políticas sociales, eso es lo que significa “trabajar para un político”. Este nivel de análisis no es el más relevante en las entrevistas, son los otros *codes* por debajo los que mejor representan el significado de los intercambios para los agentes.

El voluntario en general sabe que no debe recibir retribución: “Si, yo sé que el voluntario no tiene que recibir” (Julia, 72 años, Tucumán, 21-01-2008). En las entrevistas señalan que la mayoría son adolescentes o jóvenes que los mantienen sus padres, o personas mayores que tienen su jubilación o pensión. Tiene que ser “desinteresado” y, en nuestro caso, con fuerte sentido religioso:

> El voluntario tiene que ser desinteresado, padre, porque yo no le estoy haciendo las cosas por usted, por la simpatía de la señora que trabaja. Las cosas se las hace como voluntariado, por Dios, eh…, yo, por ejemplo, eso lo ofrecí y se lo digo por primera vez, este, yo he tenido muchos problemas, se me han mejorado totalmente, entonces de alguna manera le tenía que agradecer a Dios lo que Él me ha brindado.
> (Susana, 70 años, Tucumán, 21-01-2008).

Susana en la entrevista no dejó de llamarme “padre”, ya que no entendía bien que era esto un estudio social. Seguía siendo el “padre”, y más allá de los condicionamientos de su respuesta a lo que supone que el “padre” quiere oír, eso mismo nos indica la fuerza de las creencias religiosas en las conductas de la población. Reivindicando este principio de “lo hago por Dios”, relativiza la adhesión al “padre” o la simpatía a la “señora que trabaja”, para poner en el sentido religioso el motivo del don de los voluntarios.

> Susana: Yo pienso que es un reconocimiento hacia Dios.
> Entrevistador: Mmhh.
> Susana: Lo que uno hace de corazón.
> Entrevistador: Ahá.
> Susana: Sin esperar… la paga… la nada, porque yo creo que con nada, con nada, padre, se le paga a Cristo lo que nos da. No hay precio, no hay dinero, no hay nada con lo que uno pueda terminar de re… de contribuir a su gran amor que nos tiene. [Llora]
> (Susana, 70 años, Tucumán, 21-01-2008)

Con estas palabras y las lágrimas cobra cuerpo la negación de la retribución económica que exige el voluntariado por motivos religiosos, la *illusio* en el “juego serio” que supone dar sin esperar nada a cambio (Bourdieu, 1997). Es muy insistente el uso de la “nada” en oposición a “Cristo”. “Con nada se paga” lo que “Cristo nos da”… “no hay precio, no hay dinero, no hay nada…”

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que pueda pagar el "amor". Estas creencias responden a un discurso religioso que tiene fundamentos teológicos muy tradicionales de la Iglesia Católica. Lo que nos importa señalar en nuestro trabajo es cómo la negación de la economía real se fundamenta en una economía simbólica en el plano religioso[29].

En segundo lugar tenemos los *codes* debajo de "voluntario-promotor", con títulos como "No estamos por los quinientos pesos", "Dinero a voluntaria-promotora" e "Interés-Desinterés" con algunos matices. La primera expresión es textual, y pertenece a una voluntaria que recientemente se incorpora a un Banquito y habla de lo que observa entre sus compañeras y entre las emprendedoras un cierto desinterés económico:

> …la gran mayoría habla de que, en realidad, *no estamos por los quinientos pesos*, o sea, ése fue el comentario una vez. *No estaban por los quinientos pesos, porque quinientos pesos no son nada.* En realidad, eh, estamos acá porque *dimos nuestra palabra,* un compromiso, eh, estamos conociendo gente, ya nos encariñamos, conocimos a los demás, las experiencias, nos hicimos amigas algunas, otras no y *nos ayudamos entre todas con nuestras cosas.* (…)
> (Mónica, 22 años, Córdoba, 19-01-2008; el subrayado es mío).

Estas son las expresiones que mejor expresan comunicaciones simétricas entre voluntarias-promotoras y emprendedoras, tal vez porque esta misma voluntaria está en el primer paso de esa transición entre voluntaria y promotora. De todos modos señala que, si bien es importante el dinero que recibe como promotora, no es eso lo que más la entusiasma a ella y a las emprendedoras. Haber "dado la palabra" en un grupo que va reconociéndose y creando vínculos de ayuda mutua tiene la fuerza de un motivo por el cual reunirse más allá del dinero. La situación de Mónica, estudiante de psicología que aún vive con sus padres, explica la posibilidad de su *desinterés*, aunque reconoce que la retribución contribuye a sus estudios. Otra es la situación a la que se refieren las voluntarias- promotoras del *Banquito Candelaria*, y es que en el momento en que

[29] La creencia de esta voluntaria se sostiene en el concepto de redención de Cristo, particularmente, en la *teoría de la satisfacción* enunciada por san Anselmo de Canterbury (siglo X), y si bien nunca fue declarada dogmáticamente, sigue expresada actualmente en muchas expresiones de la *piedad popular*. ¿Por qué tuvo Cristo que nacer, padecer y morir, para resucitar? ¿Qué satisface al Padre? Estas creencias se fundamentan en la teología del Pecado, Encarnación y Redención. San Anselmo argumenta que la acción humana finita no puede restituir la justicia perdida por el pecado original ante el Creador infinito; es por eso que Dios Padre envía a su Hijo Jesús quien, por una *sustitución vicaria*, con su muerte y resurrección, *pagó por nuestros pecados* y nos *rescató* de la condena eterna merecida en el Juicio Final. En el fondo, todo esto se piensa desde la lógica jurídica en el orden social medieval, ya que cuando un Señor Feudal era ofendido debía restituirse su honra con una paga proporcional a la ofensa, y si no era posible, con la vida misma. Aplicado ese esquema mental a la relación Creador-creatura, entre el ente finito e infinito no hay proporción posible. Por eso, la razón necesaria de la Encarnación es la obediencia y el amor por el cual se pone el Hijo en el lugar de la humanidad.

No es éste el lugar para ofrecer una historia de los conceptos teológicos y su actualización, pero es importante en nuestro estudio señalar las relaciones entre doctrina, teología y predicación (creencias *oficiales* o cultura dominante) con la recepción sumisa o creativa de estas creencias por parte de los fieles, en sus prácticas y cultura (creencias *prácticas* de la cultura dominada). En esta línea se entiende la referencia al *amor puro* (Le Brun, 2002), reseñada en la revisión de literatura, ya que ejemplifica cómo un estudio sobre una experiencia que nace entre místicos provoca disputas teológicas, causa una condena oficial y termina traduciéndose en el arte, la filosofía, el psicoanálisis y otros emergentes culturales históricos. Trataremos de observar cómo estas relaciones entre cultura y creencias dominantes y dominadas nunca son unívocamente complementarias o asimétricas, sino que hay formas de recepción, emancipación y creación en los dominados.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Silvio planteó que no podía seguir en CADIF como voluntario su razón fue la responsabilidad del trabajo, la necesidad de buscar un trabajo rentable. Quedó patente en esa situación el *costo de la gratuidad*:

> Es difícil que un *voluntario*, que tiene carga, *que tiene una familia*, digamos… sostener, mantener el voluntario… es casi imposible y nos ha pasado en el Banco. Dos chicos que tenían… eran papá y mamá de familia, digamos… de… de… de chiquitos, no podían conciliar porque, era este… era muy pequeño el monto que recibían de dinero… entonces tuvieron que optar. Hoy yo puedo decir eso, porque *soy sola*, porque estoy empezando mi vida profesional y demás. No sé que puede llegar a pasar en el futuro. Entonces, en *este tiempo de voluntariado es un momento transitorio*, vos de esto no vivís, digamos, como que nadie vive tampoco. Nadie vive.
> (Silvana, 29 años, Tucumán, 09-02-2008; el subrayado es mío)

Silvana razona sobre los motivos por los cuales padres de familia no pueden ser voluntarios, ni nadie puede vivir como voluntario solamente. "*Soy sola*", por eso puede entregarse a esto que percibe como *ayuda mutua*[30] antes de hacerse "profesional". Ella misma lo identifica como un tiempo de transición, que puede vivir por su condición de soltera, estudiante y como experiencia para su profesión. Acá notamos, como en la mayoría de las entrevistas del *Banquito Candelaria*, mayor conciencia de su "capital cultural" y el voluntariado como tiempo de transición. La posición más contundente y crítica es la de Carla:

> O sea, yo por qué estoy en el Banco. Primero, porque estoy en mi casa y mis viejos me siguen bancando. Segundo, porque no tengo marido, no tengo hijos. Y tercero, porque lo quiero hacer ahora como opción. Pero si vos ves cuál es la realidad cotidiana de toda la gente, que si vos entrás a laburar, te chupa la vida, tenés de 8 a 12.30 y de 4 a 10 de la noche. No podés… es medio difícil, digamos, o sea, vos consigas un laburo así para más o menos, mantenerte en la vida. Y es medio difícil de que, en ese sentido, decir "el tiempo que me queda lo dedico a ser voluntario". Y bueno, pero ¿cuál es el tiempo que te queda? Y ahí está el límite también, ¿cuál es el tiempo que te queda? Y si no tenés tiempo también, o sea, ¿cómo lo hacés a ese trabajo? Yo, por ejemplo, no lo podría hacer, porque pensaría que no lo hago con la misma eficiencia, cuando no te sentás a pensar en lo que estás haciendo, en lo que querés hacer, trabajar…
> (Carla, 29 años, Tucumán, Córdoba, 05-02-2008)

Su razonamiento ordena los motivos por los cuales pudo ser voluntaria en grupos de pastoral juvenil y porque por los que ahora es voluntaria-promotora sin necesidad apremiante de dinero. Pero avanza un poco más, ya que plantea los límites de dedicación y eficacia que tiene un proyecto que esté llevado sólo por voluntarios, ya que trabajar y hacer voluntariado lleva a "hacer lo que se puede" en el "tiempo que me queda", y eso es contraproducente para los proyectos y los destinatarios de las políticas sociales. Volveremos sobre estas posiciones de Mónica, Silvana y Carla más adelante.

---

[30] "Todo el mundo tiene problemas y todo el mundo usa, para bien o para mal, las estructuras mediadoras disponibles para concebir (construir) respuestas a preguntas tales como '¿quién soy?' '¿con quién estoy conectado?' '¿quién puedo llegar a ser?'. Abordados de esta manera, aunque tengan contenidos propios, los mismos procesos que operan en otras organizaciones comunitarias, facilitando u obstaculizando el desenvolvimiento y la transformación de la identidad, operan también en las organizaciones de ayuda mutua" (Rappaport, 1993: 246).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En tercer lugar, tenemos los *codes* debajo de “Emprendedora”. Hay interpretaciones sobre lo que reciben las voluntarias-promotoras: “Ellas (emprendedoras) creen que yo cobro acá”, o que disponen de los fondos como lo hacen los políticos, “Ellas (mujeres) creen que vos la podés ayudar”. Lo cierto es que los cambios en la “economía doméstica de la emprendedora” son visibles para las promotoras, y no por el dinero que reciben o el éxito del emprendimiento, sino por los aprendizajes sobre administración hogareña.

> … hay una boludez particular, diría yo, a diferencia de los otros Bancos. Por ejemplo, las mujeres tienen la idea de que nosotros, el Banco, la Parroquia nos da mucha plata. Como, por ejemplo, yo iba en la moto de mi viejo, y entonces “ay, que sí, la moto que te comprás con la plata del Banco, porque cuánto te pagan”, o, por ejemplo, qué sé yo, alguna de las compañeras tiene zapatillas nuevas, “Ah, sí, ustedes…”, como que siempre esa idea de que nosotros estamos en el Banco, ésa es la idea que tienen las mujeres, nosotras estamos en el Banco, hacemos eso, porque recibimos mucha plata.
> (Carla, 29 años, Tucumán, Córdoba, 05-02-2008)

Las mujeres emprendedoras observan a las promotoras y tienen la impresión o convicción que “reciben mucha plata” del Banquito o la Parroquia. Creo que es coherente con la actitud que Carla señala como propia de las promotoras, de “no mostrarse necesitada”, cuando en realidad, “… las mujeres manejan más plata que nosotras” (Carla, 29 años, Tucumán, Córdoba, 05-02-2008). No se trata entonces de la cantidad de dinero que reciban del proyecto o los ingresos reales, las promotoras siempre se presentan para las emprendedoras como más “pudientes”, porque tal vez se representan otros capitales, el social y cultural particularmente. Esto se asimila a la impresión de que “vos (siempre) las podes ayudar” económicamente.

Cuando el proyecto pone a las mujeres en situación de calcular sus ingresos y gastos, pidiéndoles información a cónyuges u otros integrantes de la familia sobre sus ganancias, se generan situaciones de conflicto, pero también de mayor autonomía y emancipación en clave de género.

> Muchas, por ejemplo, se dan cuenta por ejemplo, que de ahí surge la violencia económica. Se dan cuenta, por ejemplo, de todos los gastos que tienen en la casa, y de que, siempre tienen que estar pidiendo por favor al marido que les dé, o, directamente, del hombre pasivo que estábamos hablando, que no aporta nada. Y a veces genera, digamos, por un lado, genera que también las mujeres también se dan cuenta de muchas cosas, de los gastos indispensables también que tienen, de que podrían ahorrar, y algunas, por ejemplo, hacen ese ejercicio. De acá hace un año, dos años, que algunas mujeres aprendieron y hacen ese ejercicio, y pueden llevar de otra forma la economía de su casa.
> (Carla, 29 años, Tucumán, Córdoba, 05-02-2008).

Enunciar como “violencia económica” el retaceo machista que los maridos hacen de sus ingresos, y la posibilidad que tienen las mujeres de valorar lo que producen y cuidar por los hijos lo que ingresa y lo que se gasta, genera cambios muy concretos en la dinámica familiar. A veces son cambios y conflictos que han provocado separaciones conyugales, y otras veces han logrado mejorar la calidad de vida con los mismos ingresos o incrementándolos cuando el emprendimiento genera ganancias.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Queda claro que, de todos modos, no es el monto de dinero lo que hace la diferencia para las promotoras y emprendedoras, sino los procesos de reconocimiento y ayuda mutua, subjetivación y objetivación económica, así como de autonomía y emancipación femenina.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 7.CAPITAL SOCIAL. LAS POSIBILIDADES DE ASOCIARSE

Abordemos ahora el análisis de los *capitales sociales* que se ponen en juego en el *Banquito*. Comenzaremos con la comparación entre dos entrevistas, a una religiosa y a la Coordinadora de Pastoral Social, que trata sobre las distintas representaciones que tienen del *voluntario*. Luego analizaremos el proceso grupal de las promotoras utilizando el registro de la Reunión de Evaluación Anual (diciembre de 2008) y las memorias de la coordinadora del Equipo Promotor. Concluiremos con un análisis de los *capitales sociales*, entendidos como vinculación con las emprendedoras, contactos con otros/as voluntarios/as y organizaciones, así como reconocimientos en la comunidad Candelaria. Las citas de frases de una entrevista ya citada se consignarán con comillas, para facilitar la lectura.

Como ya dijimos en el marco teórico, el *capital social* agrupa la *red de relaciones* que una persona produce desde sus prácticas, entendida como relaciones de *reconocimiento* con otros agentes capitalizados económica y culturalmente, la cual puede *pertenecer a un grupo* y hacer esos *vínculos estables*. Veamos cómo nos sirve este concepto para analizar los registros del trabajo de campo.

7.1 Entrevistas: las voluntarias como *pobres que despegan*

Comencemos por confrontar observaciones sobre el voluntariado por parte de quienes viven en el lugar, la Hna. Carmen y Olga. La Hna. Carmen (53 años), oriunda de Buenos Aires, profesora de matemáticas y ciencias religiosas, con mucha experiencia en gestión directiva de colegios, llegó hace pocos meses a la comunidad de Candelaria (marzo del 2007), y conoce a todo el equipo de promotoras-voluntarias. Se radicó en Tucumán desvinculándose de las Hermanas Mercedarias, con la decisión de fundar otra Congregación, las Hermanitas de la Merced. Entiende su misión como una forma de vida cercana a los *pobres entre los más pobres* y en vínculo con la Orden de la Merced. Su primera observación sobre el voluntariado en la parroquia es de extrañeza por la retribución:

> Bueno (…) hay algo que me preocupó, que veo por primera vez en voluntarios, es el tema de la retribución. *Cómo los voluntarios son todos retribuidos*, digamos, *monetariamente*, por ahí *algunos la viven con culpa* a la retribución; *otros no quieren escuchar de otro tipo de voluntariado porque* les parece que, bueno, eso *significa poner en tela de juicio que ellos sean voluntarios o no porque sean retribuidos*. Eh… también veo, bueno, en el caso que estoy más cerca de Sargento Lai, *voluntarios que*, en realidad, *no saben que son voluntarios, sino gente que trabaja por una retribución mínima y la que queda en este momento sin ningún tipo de visión*, digamos, eh, de tipo, *siquiera filantrópico, ¿no?* Sino simplemente su trabajo. (…)
> (Hna. Carmen, 53 años, Córdoba, 29-07-2008; el subrayado es mío).

Según su representación sobre la *retribución monetaria*, la Hna. Carmen define *clases de voluntarios*: a) voluntarios que "reciben con culpa", porque saben que el voluntariado es gratuito; b) voluntarios que "no quieren escuchar hablar de otro tipo de voluntariado no retribuido", que niegan la gratuidad o no-retribución del voluntariado; c) voluntarios que "no saben que son volunta-

rios", porque en realidad esta tarea y retribución, que no llega a ser un sueldo, es "su (único) trabajo".

Observamos, en el trabajo de campo, que "los voluntarios son todos retribuidos" de alguna manera. Esa retribución no es la de un "sueldo mínimo" por trabajo en relación de dependencia, ni un pago por un trabajo bajo contrato autónomo. Es posible observar que este *trabajo* es una *tarea social* que se realiza en un contexto de pobreza donde voluntarios y destinatarios comparten casi los mismos niveles de ingreso y, por lo tanto, son igualmente beneficiados por estos proyectos estatales, filantrópicos o eclesiales. No hay mucha diferencia entre la necesidad del voluntario y la necesidad del destinatario de un proyecto social. Sin embargo, en la práctica, no sería posible un proyecto sin algunas personas que lo ejecuten como *voluntarios*, aunque reciban beneficios de algún tipo. Esta retribución recibe diversos nombres según sea el origen de los fondos: a) *becas* o *gastos administrativos* cuando se trata de proyectos en gestión asociada con el Estado, generalmente con fondos del PNUD (p.e. el Programa Familias, y el mismo Banco Popular de la Buena Fe); b) *planes* cuando se trata de subsidios mensuales que suponen una contraprestación de servicio a la comunidad (p.e. los planes Trabajar y Jefes y Jefas de Hogar); c) *ayudas apostólicas* o *becas de estudio* cuando lo otorga la organización eclesial, en forma directa a la parroquia o por medio de un proyecto de becas de estudio que supone una contraprestación no obligatoria de servicio a la comunidad. El problema administrativo para las organizaciones que intervienen efectivamente en contextos muy vulnerables es: ¿cómo financiar proyectos sociales que atiendan a *necesidades básicas insatisfechas*, *promoción del desarrollo* o *promoción de derechos* sólo con profesionales retribuidos bajo contrato o en relación de dependencia formal si los fondos generalmente no se destinan en esos términos (ya sea fondos del Estado o por donaciones)? Administradores de otras organizaciones afirman que sería imposible actualmente formalizar la tarea de los voluntarios como trabajo retribuido.

Por otro lado, podemos comparar estas apreciaciones con las de Olga, de 36 años, profesional, bioquímica y soltera, quien es Coordinadora de los proyectos parroquiales de la Pastoral Social.

> -Olga: … (La) cuestión de hacer algo, o sea,… ¿cómo nace en mí?, yo como que me cubro, porque yo también he leído *muchos libros que te dicen esto de dar sin retribución*, sin querer que te paguen algo *y todo el mundo dice: "eh, estás loca, cómo no vas a querer que te paguen".* En realidad, creo que nace cuando yo entro a la iglesia, a la parroquia, me parece, por una cuestión más bien… Personal (…) *yo después de un retiro espiritual hago como la cuestión esa de hacer algo por los otros*, porque yo antes era más bien ratón de biblioteca, porque iba, estudiaba, todo bárbaro y ahí, en ese retiro espiritual, creo que (…) hago un giro de cien… cien grados más o menos; ciento ochenta grados, la verdad. Y ahí es donde entro… (…)
> -Olga: {A un retiro espiritual organizado por la Parroquia fui…} *Invitada. Sí, no sé ni cómo he ido al retiro yo, pero sé que me cambió la vida.* Y ahí, o sea, no en sentido de cumplir con cosas cristianas, porque uno lo hacía, lo recibe de la casa. (…) Y lo ve en los padres el tema de dar, de ser generoso, de ayudar, porque si bien se ayudaba, siempre lo he visto yo… *mi mamá siempre ha sido la más de dar algo al otro, al que necesita. Y yo creo que ahí estaba también eso y el hecho de que uno lo haya visto, el tema este del voluntariado, lo he visto en la Mechita, en realidad. Yo creo que lo he visto en el tema del amor con el que ella hacía las cosas.* Y nosotros también, o sea, aquí el concepto es ideal de decir... realmente, verla como ella entregaba su tiempo, más allá de que era jubilada, todo el

mundo te decía eso, era una entrega distinta, era… *vos veías el amor a la otra persona. Y yo creo que eso un poco nos ha contagiado, el hecho de uno lo pueda hacer de la misma forma.* Yo creo que el hecho de que uno dice bueno, *las necesidades, las tareas de uno, las cosas que… uno está en una etapa productiva para hacer cosas,* era como que también, *uno lo dejaba* al… al… a lo de Dios, porque *uno decía "Dios proveerá", siempre decía así.*
-Entrevistador: ¿Y Mechita decía así?
-Olga: *Sí, "Dios proveerá", siempre era como una cuestión de decir. Y yo creo que sí lo ha hecho.* Yo no creo, más allá de… de que nunca hemos sido los millonarios ni nada, de pasar necesidades en el tono de decir "uno es tan pobre que no tiene nada para dar". Yo creo que no, *yo creo que es cuando más experimentás el hecho de tener cosas para compartir con el otro. Y… era eso, de mantenerlo así… el hecho de mirarlo al otro, no más allá de decir "me da lástima", no me da lástima*, eso es lo que yo también, por ejemplo ahora, el hecho de haber entrado ahora a trabajar y qué sé yo, uno agradecida, porque son cosas que te pasan, que vos decís yo no… *yo no las explico, yo las digo… las digo como gracias y nada más.*
(Olga, 36 años, Tucumán, 20-04-2008; el subrayado es mío).

La entrevistada hace memoria de su participación en la parroquia como voluntaria. Comenzó compartiendo un "retiro espiritual" como "invitada", tras lo cual se incorpora a Acción Católica en Sede, y años después, ayudando a Mechita en la Capilla Candelaria, con la Comisión de Madres, y ahora como continuadora de su obra. La Sra. Mercedes, apodada Mechita, profesora de matemáticas, jubilada, trabajó en sus últimos años de vida en la Capilla Candelaria, *hasta el último día* (murió de cáncer), y muchas otras voluntarias la recuerdan como *ejemplo de vida*. Olga percibió en ella el "amor a la otra persona" como algo "más allá de la lástima" como un "compartir" por el cual cree en la dignidad del "otro". Olga ahora continúa con ese rol coordinador de Mechita en Candelaria… "el hecho de haber entrado ahora a trabajar (…) uno agradecida, porque son cosas que te pasan, (…) yo no las explico, yo las digo… las digo como gracias y nada más". Podemos decir que tanto el *retiro espiritual,* como el ejemplo de una *historia de vida,* le otorgan a Olga un sentido fuerte para ser *voluntaria sin retribución económica*, aún frente a la incomprensión de otros agentes (sus propios familiares, amigos/as y "voluntarias con retribución") que la tildan de "loca".

Como voluntaria es importante la construcción de alteridad diferenciada que hace con respecto a las personas que ayuda, los destinatarios de actividades y proyectos: los "pobres".

-Olga: (…) Incluso ahora el hecho de *saber escuchar y saber mirar quién realmente es pobre*, o quién realmente tiene la necesidad de salir, porque a veces uno dice "hacemos un servicio y sin sentirte frustrado ni esponja de recibir todo lo que el otro tiene como carga", le ayudás a despegar con algo para que esa persona salga del pozo y esa persona quiere salir, uno siente la satisfacción de que has ayudado, pero si…
-Entrevistador: ¿y has visto gente salir así cuando…?
-Olga: Sí, sí, acá sobre todo. Esa experiencia, esa satisfacción de decir bueno, *mira poco o nada de lo que le has enseñado a hacer, esa persona después se armó y salió es algo que… que realmente no tiene paga*. Por eso yo te decía a veces, *ponéle que te pagan sea lo que sea que estés dando, sea de servicio, yo creo que lo que vos recibís del contacto con el otro es impagable.* Sí, yo creo que eso es impagable, o sea, o *lo que recibís como, por ejemplo, en cursos, en capacitación, en contacto, en conocer gente, en saber que hay otros que también lo hacen con el mismo espíritu altruista, se podría llegar a decir, es impagable*, porque lo hacen de la misma forma, o sea vos, es como que es un mismo sentimiento y te conectás con esa gente que tiene el mismo sentimiento. Ves *cuando no es voluntario, ellos mismos se delatan, dicen "no, porque necesito tal plan"* ó "me tienen que dar

tal cosa" o "busco dentro de un año que me paguen tal cosa" *y se va, se va, no dura. Es una cosa que no dura.*
(Olga, 36 años, Tucumán, 20-04-2008; el subrayado es mío).

Observamos que se desliza el tema de "saber mirar quién realmente es pobre" hacia quiénes "ves cuando no son voluntarios". Es que, en realidad, se sigue refiriendo a las mismas personas. El "voluntario" es un "pobre" que se atrevió a "despegar" de su propia situación de falta, y ayuda a otros a hacerlo. Quienes se acercan como beneficiarios de un proyecto social, y descubren que los voluntarios no les tienen "lástima", sino que "les enseñan a hacer", pueden seguir participando como nuevos voluntarios, y aprender del "contacto con el otro" algo que denomina "impagable": "en cursos, en capacitación, en contacto, en conocer gente, en saber que hay otros que también lo hacen con el mismo espíritu altruista", "… un sentimiento". Este es un razonamiento desde las prácticas que no pueden explicar con razones económicas: hay "pobres" que se transforman en "verdaderos voluntarios" porque aprenden, más allá de la (escasa) retribución, lo "impagable" de "aprender" y "conocer gente" que vive con "el mismo espíritu altruista", mientras que hay otros que podríamos llamar los "falsos voluntarios" que sólo hacen tareas por su necesidad y retribución en un "plan", "cosas" o "que me paguen", y "… se van, no duran".

Podríamos decir que la extrañeza de la Hna. Carmen sobre la retribución de los voluntarios locales deviene de comparar su acción con otras formas de voluntariado en otras ciudades, donde hay una diferencia importante en *quien da* y *quien recibe*. He observado que si no se comprende la génesis histórica de esta estructura local, que a su vez condiciona las estructuras (mentales) estructurantes de las prácticas de los agentes, corremos el riesgo de prejuicios sobre el interés del voluntariado, reduciéndolo a un mero interés económico.

En términos de Olga, algunos voluntarios *no duran* porque, agotado el interés por una retribución económica (ya sea porque no le alcanza, o por entender que no hay ahí trabajo en relación de dependencia, sino sólo "altruista") quedan quienes, más allá de la escasa retribución, encuentran "impagable" otros bienes, podemos decir, intangibles: "aprender" de espacios de capacitación, "contactos" con gente que está "en lo mismo", y el "sentimiento" de altruismo y fe. La Hna. Carmen juzga como *condición de autenticidad* del voluntariado la no-retribución, mientras que Olga percibe un *proceso de los pobres* que si siguen más allá de la poca o nula retribución económica, "despegan".

Más allá de sus diferentes trayectorias de vida y formación, ambos puntos de vista comparten el *sentido de fe* del voluntariado. El "otro es Cristo para mí", dice la Hna. Carmen, suponiendo un fuerte concepto de sujeto voluntario que decide claramente su acción; por otro lado, "Dios proveerá" afirma Olga cada vez que es cuestionada por su propio futuro profesional, tildada de "loca", "perdiendo el tiempo" como voluntaria. La primera observadora es "recién llegada" y "todavía no ha dialogado mucho sobre el tema…", mientras que la segunda es *nativa*, "ha leído mucho…" y tal vez se comprendería a sí misma como una de las "pobres" que "aprendió" de "Mechita" y "dura…", no se fue.

Hay una primera ruptura con el sentido común sobre el voluntario como no-retribuido, pero también como alguien muy diferente a los beneficiarios de los proyectos y con una fuerte iniciati-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

va voluntaria e individual. Indaguemos sobre este nuevo *sentido común* del que dan cuenta estas participantes, el *sentido de fe* que tanto una como otra reclaman de los voluntarios y perciben que debería ser el motivo fundamental de sus prácticas.

7.2 Observación en el campo: Una reunión de *Vida de Centro* en el Día de la Mujer

El día viernes 8 de marzo de 2008 las promotoras se reúnen, como habitualmente, a las 16:30 hs., una hora previa a la convocatoria de las emprendedoras, para ultimar detalles del encuentro. Después de saludar a cada una, el equipo me comenta sobre sus roles diferentes y lo que harán ese día. Por un lado, Guillermo cobrará las cuotas semanales, Carla coordinará el trabajo sobre el Día de la Mujer y la puesta en común, mientras que Ana, Sofía y Silvana se reunirán con sus grupos de emprendedoras. Les pregunté si no les molestaba la cámara de fotos, y me dijeron que no, aunque luego en la reunión advertí que distraía, por lo cual la guardé.

Cerca de las 17:30 hs. van llegando las emprendedoras, con un calor aún agobiante. Traían para compartir bizcochuelos, tortas y mates, algo espontáneo. Otras mujeres vendían comida del emprendimiento o ropa de reventa, y otras vendían productos cosméticos por catálogo, emprendimiento que no entraba en el *Banquito* pero generaba interés.

Antes de comenzar con la temática que preparó Carla con una presentación en Power Point, algunas mujeres se dirigen a pagar la cuota semanal, unas charlan sobre sus temas familiares, y otras más consultan por separado a las promotoras que quedan libres. El ambiente es bullicioso, parece caótico, pero cada cual sabe qué tiene que hacer y con quién hablar, o bien se queda charlando con la compañera que también espera su turno. Llamándonos a silencio para comenzar, Carla me presenta como el Padre Sergio. Esa presentación estaba acordada y les pareció lo más conveniente, ya que algunas no me conocían y otras me vieron el año pasado como párroco, y pensamos que resultarían extrañas o amenazantes las palabras *investigación* u *observación*. Las saludé y les pedí que siguieran compartiendo con libertad, como si no yo estuviera, ya que sólo quería participar como *uno más* de una reunión de Vida de Centro.

Una vez lograda la atención, Carla preguntó si sabían por qué se festejaba el Día de la Mujer. Algunas más informadas recordaban la huelga en la fábrica textil donde murieron en EE.UU. cerca de 300 obreras a principios de siglo XX. Me sorprendió cómo Carla y las mujeres reconstruyeron la información con fragmentos que cada una aportaba. Una de ellas hizo referencia a una charla que tuvieron en la escuela sobre violencia de género en la que trataron sobre los derechos de las mujeres a no ser maltratadas. A eso se plegaron algunas risas y chistes que ellas contaban sobre sus propias situaciones familiares. Luego Carla compartió una presentación en Power Point en el que mostraba las fotos de ellas mismas en una reunión anterior, en la que ellas festejaban y bailaban con una dinámica que había preparado Ana. Intercaladas iban imágenes históricas sobre el Día de la Mujer, con frases que hablaban de la dignidad de ser mujer, el trabajo y reflexiones de las emprendedoras que las promotoras habían registrado por escrito ("participar está en uno…"; "tengo ganas de salir adelante…", etc.). Luego se dio un clima de confianza donde muchas se emocionaron al compartir *lo que significa el Banquito*: se dieron

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cuenta de sus derechos como mujer, de lo que les cuesta ser respetadas, y los problemas de la familia y su emprendimiento. Una de ellas decía que se sentía muy diferente desde que venía a las reuniones, porque podía hablar y escuchaba cosas importantes. Otra de ellas decía que, aunque ya había saldado el crédito, y no quería pedir un re-crédito, venía igual porque le hacía bien compartir y escuchar a otras compañeras.

A los cuarenta y cinco minutos de comenzada la reunión, y cuando ya se había tratado el tema, Silvana hace un anuncio: "¡Hay una nueva emprendedora que recibirá el crédito! ¡Aplauso chicas!". Todas aplaudieron, y la emprendedora pasó al centro del grupo, donde Silvana, a la vista de todas, y coreando cada billete, le entregaba uno a uno los $300 del crédito: "¡Uuuuno!... ¡dooos!... ¡treees!… ¡Bieeen!". Se levantó un estallido de aplausos. Fue uno de los momentos más emotivos de la reunión, ya que todas la felicitaban. Ella contó brevemente qué iba a hacer con el dinero del crédito. Con un último "aplauso para todas", terminaron la reunión, y acomodaron las cosas antes de partir. Algunas se demoraban con Guillermo, haciendo los pagos de cuotas o consultas de la deuda, mientras que otras seguían charlando con las promotoras sobre sus problemas puntuales. Ya eran las 19:30 hs., un claro atardecer de marzo.

A la salida, en el umbral del comedor de Candelaria, Silvana informa que es preciso definir un nuevo grupo para incorporarlo en la próxima operatoria, si no, se puede "caer" el *Banquito*. Además, los otros *Banquitos* que administra CADIF están demorados en la rendición de cuentas; por lo cual, seguramente se demorarán los pagos mensuales que reciben como *gastos administrativos*, con lo cual se generó un silencio tenso. "Y yo estoy pobre como estas mujeres… ¡pasao de pobre! ¡y bueee, vamo!", bromea y ríe Carla mientras invita a Sofía a subirse a la moto, y se dirigen hacia la avenida Jujuy. Nos quedamos con Silvana, Ana y Guillermo, bromeando sobre *la beca* que sabemos no llegará a tiempo para responder a sus necesidades, pero… "y bueee… ¡vamo!".

7.3 Las tensiones comunitarias y transformaciones del *capital social*

El Banquito puede entenderse como una forma de *economía social y solidaria* (Koberwein, 2009). Se trata de una *política social* que intenta conciliar la *racionalidad utilitaria* (empresarial-privada o burocrática-estatal) con el *lazo cara-a-cara* (como entre familiares, amigos o vecinos, es decir, comunitario). El *cooperativismo*, el *comercio justo* o las *finanzas solidarias* son modos de *economía social* y formas de promocionar el *desarrollo local y sustentable*, una *promoción de ciudadanía emancipada* (Bustelo, 2000). Podemos decir que el *Banquito* es un caso de finanzas solidarias que introduce y hace notar las tensiones comunitarias sobre cuestiones de género, generación y religión. Estos cambios de reconocimientos, representaciones y discursos van indicando transformaciones en las formas de producción y acumulación de *capital social*: *ser solidario* no es lo mismo para el voluntario tradicional que para el nuevo voluntariado-promotor.

- *El planteo de las desigualdades de género se hace obligado en este caso.* La mayoría de las emprendedoras son mujeres, las promotoras también, y muchos de los temas que tratan

en la *Vida de Centro* tienen que ver con cuestiones de género y de desarrollo personal: autoestima, violencia familiar, derechos de la mujer, familia y salud. Son estas temáticas las que invitan a las mujeres a pensarse no sólo como *esposas de...* y *madres de...*, sino como *emprendedoras de un proyecto* y capaces de *crear cambios*.

> ¿En la vida de Centro? Se… se, bueno, se realizan distintas actividades, actividades recreativas o también algunos talleres, por ejemplo, de género o de la violencia o cosas así; también se festeja, por ejemplo, el Día de la Mujer o el Día del Amigo, o fin de Año. Como que es un espacio donde se relacionan en sí las mujeres… bueno, todas son mujeres menos yo. Se relacionan las mujeres, como… se comentan todo lo que vivieron durante la semana, todas las experiencias vividas, es decir, comparten saber, lo que ellas traen.
> (Guillermo, 22 años, 17-04-2008).

> -Carla: O sea, lo que vemos nosotros, por ejemplo, bah, lo que yo veo, por ahí mis compañeras lo ven de otra forma… por ejemplo, algo pelotudo, pero que hace, o sea, que se bañen, que se arreglen, que se perfumen para venir. Que uno lo ve, claro porque nosotros nos bañamos, es normal, para uno es normal. Por ahí, no me baño, bueno (risas). Uno lo ve normal, por ejemplo, pero no para todas es normal, y hay algunas mujeres que vos ves que se preparan para participar de este espacio, se vienen producidas, con aros…
> -Ana: Hay casos particulares o algunos que no tenían antes esa inquietud, esa… como esas ganas de venirse bañadas, bien vestidas, con ruedas nuevas (risas).
> (Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008).

Como vemos, las actividades recreativas y las temáticas plantean explícitamente cuestiones de violencia, género y economía doméstica, que antes no planteaban las voluntarias de la Capilla. Sin embargo lo más interesante es lo que las promotoras observan como indicadores de cambios en las mujeres: "…esas ganas de venirse bañadas, bien vestidas, con ruedas nuevas [risas]". Para las promotoras los *indicadores de cambio* ya no están en la *participación en la Iglesia* (cosa valorada y reconocida por las voluntarias), sino en la autonomía de "venir producidas". Esto supone un giro diferente a lo que observan otros estudios con enfoque de género, donde la distancia benefactora-beneficiaria se mantiene con eufemizaciones afectivas de subordinación: "las chicas" (Zapata, 2005).

- *Las diferencias de generación es un emergente importante.* Las diferencias generacionales están entre las voluntarias *de antes* y *las nuevas*, así como entre las voluntarias y las emprendedoras. Es importante observar que los cambios históricos del territorio, la urbanización creciente, y en definitiva, las nuevas valoraciones de la modernidad globalizada en lo que hace a la *construcción de sí mismo* como individuo. Estos cambios chocan con los criterios más tradicionales de las generaciones anteriores, centradas más en el *sacrificio* de sí para el bien familiar o comunitario.

> Generalmente vienen, pero ahora están muy… muy reacios porque quieren que les paguen, eh, ya no es como antes que, incluso, la comunidad de acá, la misma gente grande, por ejemplo, Teresa L. venía a ayudar, eh, otras familias. Desde que han empezado a salir los planes con el gobierno ya es como que "esto no me gusta", ya no lo quieren hacer, ¿por qué? Porque pienso yo que es así, porque ya tienen su plata, lo poco que sea, ya no se preocupan por los demás.
> (Susana, 70 años, Tucumán, 21-01-2008).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Las voluntarias antiguas observan que los nuevos colaboradores “quieren que les paguen…” desde que “han empezado a salir los planes con el gobierno…”, y lo interpretan como individualismo: “… ya tienen su plata, lo poco que sea, ya no se preocupan por los demás”.

- *El Banquito es una política social estatal que no contempla las necesidades locales.* Es una afirmación de las voluntarias-promotoras. Lo afirman por la poca flexibilidad sobre algunos detalles que resultan problemáticos: a) las rendiciones de cuentas con comprobantes que raramente están homologados; b) la firma de un Acta Compromiso por parte de las emprendedoras cuando reciben el crédito, con lo que se les hace difícil explicar que *la garantía es la palabra dada*; c) la imposibilidad de comprar maquinaria usada si no hay una factura de compra original. La informalidad de la economía de los sectores populares choca, a veces de forma insalvable, con las exigencias administrativas del Estado. Las promotoras son conscientes de que el *Banquito* es una política estatal que *se baja*, y donde lo que se evalúa es la cantidad de beneficiarios y tasas de retorno, pero no atienden las condiciones concretas de la población a la que se destinan. Observan que hay *Banquitos* que se llaman *populares*, pero en realidad están integrados por personas de clases medias, que sí pueden cumplir con las exigencias administrativas. No siempre se promueve la participación y autonomía de las emprendedoras.

> Sí, aparte se ponía en juego el tema ese de al final, digamos, como todo, ¿no?, el criterio de la forma en que uno trabaja o el criterio para satisfacer las necesidades del Ministerio, digamos, siempre se juega eso, porque siempre es esa cosa. Por ejemplo, ellos te mandan y vos tenés que hacer algo ya y no les importa ni mierda la gente, ni el proyecto de la gente, ni el grupo, no les interesa. O por ejemplo ahora mandan mucha más plata como para que vos hagás doce grupos más o menos y, no sé, en cuánto, en diez meses. En realidad, el proyecto… o sea, el proyecto de la gente, el trabajar con la gente, estar… lleva muchísimo tiempo, entonces vos sabés que de fondo es un programa que para que ellos digan “ay, sí, hemos entregado tantos microcréditos y un montón de cosas”, pero… y sumar gente… pero depende el laburo que se hace de cada organización, digamos, y como la encara en el laburo porque hay muchas otras organizaciones que solamente miran si devuelven la plata y no les importa qué proceso hace la gente.
> (Carla, Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008).

Esta observación crítica cae sobre políticas sociales que las voluntarias-promotoras experimentan como más interesadas en la cantidad de beneficiarios que en la calidad de los procesos personales, grupales o comunitarios que se generan. Y si bien reconocieron cambios en las personas y la población, observan que no tienen ni los mismos criterios ni los mismos resultados que otros *Banquitos* de la misma zona sur del conurbano tucumano que administra CADIF.

- *Las cuestiones religiosas, en cuanto a diversas imágenes de Dios e Iglesia.* Hay un discurso tradicional sobre la fe, la imagen de Dios y la Iglesia, así como de los *actos desinteresados* y el *sacrificio* que exige el amor, que entra en conflicto con un nuevo discurso de las *promotoras* centrado en el proceso de las personas que han de construir su propio proyecto de vida como

respuesta inmanente a la voluntad trascendente de Dios, en términos más bien modernos y utópicos.

Ya hemos comentado un fragmento muy elocuente de los motivos religiosos de los voluntarios en Candelaria, en la voz de Susana, de 70 años, de la Comisión de Madres y colaboradora del Comedor. La representación de Dios era muy personal, articulada en torno a la conciencia de pecado, la deuda (culpa) y la posibilidad de responder a Dios como a un *deber* de amor. En el nuevo voluntariado hay una representación de Dios muy diferente que define el *compromiso cristiano*:

> -Entrevistador: ¿Y qué es lo que marca en ese compromiso?, ¿Qué sentimientos marcan ese compromiso? ¿qué… qué… qué… qué son las cosas que hay… que movilizan bueno, este compromiso?
> -Silvana: Y… es la gente… es la gente que digamos, o sea, uno ve… la gente necesita muchas cosas, entonces, no es que uno le va a dar de todo, pero sí el hecho de estar ahí acompañando, *(teniendo) siempre como modelo a Jesús.* Para mí, es… no sólo es una figura o un personaje místico y demás, sino que también *en su tiempo generó cambio, generó transformación y no sólo de índole espiritual y demás, sino también de índole social.* Entonces como que ése es mi modelo. Y obviamente que sonó desigual, pero (risas) trato de… esta objetividad.
> (Silvana, 29 años, 29-02-2008).

Hay un corrimiento de sentido en el discurso religioso que va de la moral a la ética. Si la moral tiene que ver con mandatos sociales tradicionales y revelados, la ética tiene que ver con la afirmación de sujetos autónomos que se van dando normas a sí mismos y en consensos para lograr la convivencia social. Si el *deber moral* tradicional obligaba a prácticas de ayuda en un sentido asimétrico y con una fuerte emotividad puesta en los *sufrimientos de Cristo*. Esto era lo propio del *lenguaje secundario de tradición cristiana* (Béjar, 2001). Ahora las voluntarias-promotoras conciben a Jesús como *modelo ético*, personaje libre y consciente que *generó cambio social*, promoviendo autonomía y desarrollo en un sentido muy cercano al *lenguaje secundario laico o cívico* (Béjar, 2001). Podríamos decir que la ética del compromiso religioso de este nuevo voluntariado está centrado más en la convicción personal de adherir a unas prácticas históricas *con la gente*, y no tanto en la respuesta individual y emotiva a la eterna y providente *voluntad de Dios*. Tanto el estilo tradicional de voluntariado o el nuevo voluntariado-promotor no tiene los elementos propios del *lenguaje primario* (Béjar, 2001). Sus cambios tienen que ver con las transformaciones modernas del discurso religioso en sectores de la Iglesia Católica, sobre todo tras el Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, pero no tanto con el hedonismo posmoderno. Sobre estas tensiones se comprenden algunos malentendidos sobre las *intenciones* de uno y otro voluntariado.

De todos modos, este nuevo discurso religioso, más ético-político que el tradicional, se sostiene sobre la homología entre el espacio de la solidaridad y el campo religioso, en cuanto que la negación de la economía de las ofrendas (negación del precio y del dinero porque nada paga el *amor de Dios*) es la que se extiende en la economía de dones del voluntariado (Bourdieu, 1997).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

7.4 Focalización del capital social

Las formas de producción y acumulación de *capital social* del voluntariado están cambiando entre generaciones. Para comprender esta transformación podemos analizar comparativamente las entrevistas con el Atlas/ti. Siguiendo el esquema general de la *network* anterior, ubicamos la *family* “Capital Social” en relación a todos los *codes*, y a los tres agentes más relevantes, “Voluntario/a”, “Voluntaria-promotora” y “Emprendedora” como *codes* de referencia más importantes. Los “contactos que posibilitan el voluntariado” se relacionan también con la codificación: “voluntaria-promotora”. El “grupo de voluntarias”, en nuestro caso, hace referencia más bien a la Comisión de Madres. La “voluntaria-promotora” y su equipo genera, por el *Banquito*, “Vida de Centro” y “Grupo de Emprendedoras”, así como “Proyectos de emprendedoras”. Hay un reconocimiento mutuo entre promotoras y emprendedoras, e indicadores de “Procesos de subjetivación-vinculación entre destinatarias”, diferente del reconocimiento de la “voluntaria a la destinataria”. Como ya vimos, el término “compromiso” es compartido por voluntarias tradicionales y voluntarias-promotoras, pero con sentidos diferentes. Veamos más en detalle estas representaciones de los vínculos y solidaridad desde las voces de los agentes.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

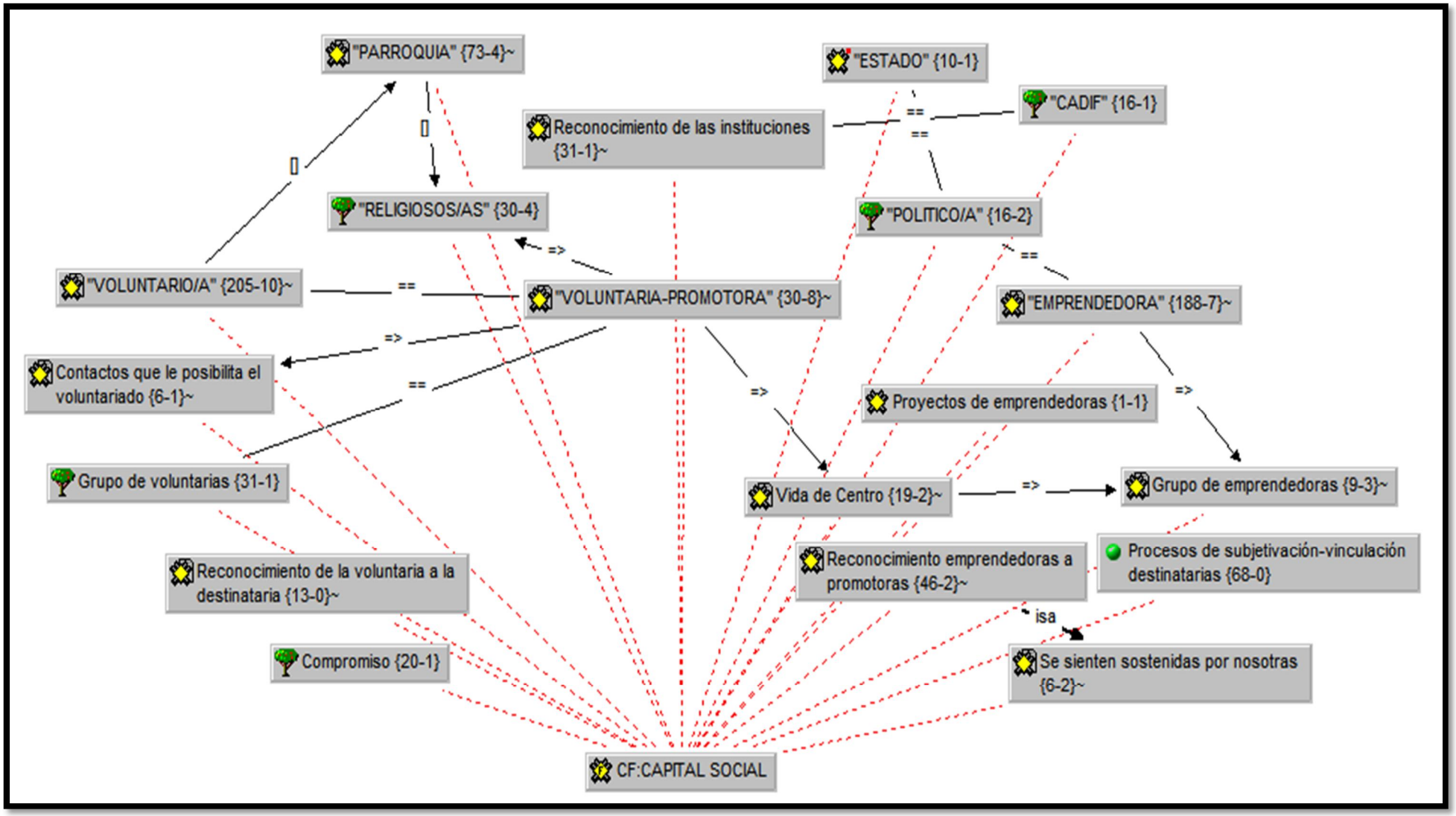


Gráfico 5: *Network focussing* sobre capital social

En primer lugar, podemos decir que para las voluntarias tradicionales el *capital social* se produce y acumula desde los vínculos con otros que comparten las mismas creencias religiosas u organizaciones eclesiales.

> -Olga: … En el caso de que el comedor pertenece a la Iglesia o a la Parroquia, este… el padre es el que ha delegado la autoridad.
> -Entrevistador: Eh… entonces, el padre es el que da la autoridad.
> -Olga: Claro, el sacerdote… como ellas, este, lo ven, como decís vos, más de fe, lo hacen porque el sacerdote manda… porque es una cuestión más bien parroquial o de Iglesia, entonces, ellas, es como que es más bien el padre y eso es como palabra santa, más o menos.
> (Olga, 36 años, Tucumán, 20-04-2008).

El Párroco es el que tiene autoridad sobre el espacio eclesial donde las voluntarias despliegan su tarea. Por otro lado y de otra forma, la experiencia de las voluntarias-promotoras es que la autoridad eclesial genera un espacio de alianzas y colaboraciones con otras organizaciones y el Estado, de modo que posibilita proyectos como el *Banquito*, el cual promueve autonomías y colaboraciones mutuas.

> -Entrevistador: … ya que has participado de la sistematización a nivel nacional, ¿qué es lo que vos verías que… que esto de estar en una institución católica como ésta, que… que le da un tinte más o menos diferente, no mejor ni peor,… diferente de otros… de otros centros, de otros *Banquitos*?
> -Silvana: De otros banquitos… Es esto, el compromiso con que se hacen las cosas… la responsabilidad… la… digamos, una rendición de claras cuentas… clara, digamos de todo lo que es la rendición de cuentas clara… digamos, sin ningún tipo de manejos raros… y también quizás, en algún momento, genera sorpresa, porque una institución religiosa que trabaja más apuntando a lo social sin imponer la religión a nadie, que sea un espacio donde puedan participar distintas confesiones como que resulta no creíble. Como resulta demasiado…
> -Entrevistador: Sorprendente.
> -Silvana: Exactamente. Demasiado ideal, digamos, porque, bueno, la Iglesia tiene, dentro de su historia, todas esas cuestiones… entonces digamos como que… pero eso también lo entiendo… si bien la organización da el espacio, eh, este…, genera el convenio, está al frente de la ejecución del programa, pero también tiene que ver el grupo humano que lleva adelante esto y la apertura obviamente de la organización. Entonces como que genera sorpresa esto, genera porque dicen “bueno, a ver, qué raro que ellos hagan eso.
> (Silvana, 29 años, 09-02-2008).

Este voluntariado-promotor no niega la autoridad del párroco, sino que lo ve funcional y como quien posibilita, por convenios con CADIF y Desarrollo Social de la Nación, un espacio donde se cruzan políticas sociales y sentidos religiosos. Las entrevistadas afirman que no hay en la institución voluntad de proselitismo religioso (con quienes no comparten las mismas creencias), la creación de obligaciones en los destinatarios (como de *ir a misa*, tan arbitrario como *ir al acto* del político), ni dependencias asistencialistas de otros proyectos sociales, como el Comedor. Es un voluntariado-promotor que adhiere de forma desigual a las creencias de la institución, pero se siente unido y convocado por un *interés solidario*, el interés común por ayudar a las personas a ser más autónomas y colaborativas. Son conscientes que esto no se logra sino con personas convencidas en el valor de la autonomía de las personas, del proceso grupal que genera ayudas

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

mutuas y de cierta alegría aunque esto no se realice plenamente. Podemos decir que ahí radica lo que señalan como la *mística del Banquito*: “No sé porque sigo… pero sigo…”. Más adelante nos detendremos en esta expresión de las promotoras.

En segundo lugar, las voluntarias-promotoras, con la capacitación, los grupos de emprendedoras y la Vida de Centro promueven nuevas formas de vinculación que no se reducen a la escucha o ayuda mutua, sino que ponen a las destinatarias en situación de pensar, discutir y decidir sobre su propia economía real, tanto con el emprendimiento como con la economía doméstica.

> -Carla: En los afectos se juega mucho esto de poder hablar, de poder… Sí, nos juega tanto a nosotros como a ellos.
> -Entrevistador: ¿y qué sentimientos son los que…?
> -Carla: Eh, el tema, por ejemplo, eso de ser significativo, de si uno se acuerda del otro o si se pregunta por qué no ha venido tal persona, o que son escuchados, son respetados, se juega mucho eso, o el hecho de eso, sentirse escuchado, para las mujeres es re importante. Algunas dicen que están esperando el viernes para eso, como para desembuchar todo lo que sienten. Se han dado algunos cambios o transformaciones en algunas mujeres que tenían mucha resistencia, boicoteaban las reuniones y ahora es como que vienen a este espacio, y bueno, se expresan.
> -Entrevistador: En eso vos ves como… cuando una de las mujeres, suponete, no paga, no puede pagar, ¿no se dan lazos de solidaridad o de decir…?
> -Carla: Por ejemplo, ahora, hace poco pasó que una mujer se fue enojada de la familia donde está, porque supuestamente han desaparecido, y han quedado las otras compañeras, han quedado cuatro. Y bueno, una de esas compañeras no quería hacerse cargo, porque qué sé yo, y las otras tres sí. Y bueno, ahí en el Banco se ha contado esa situación si no quedaban todas con la deuda. Y bueno, todas las del Banco han dicho “bueno”, o sea, se han puesto a ver y han hecho una rifa y todas las del Banco han comprado, no tan sólo las de ese grupo, sino todas las compañeras. O sea, es un proceso, no es tan fácil cuando desde los políticos, desde otro lugar donde muestren asistencialismo, lo individual sale solo, ¿no? No es tan fácil, siempre está en lucha eso de los lazos solidarios con, y bueno, “vos arreglátelas como puedas…”. Es una cosa que siempre está en lucha.
> (Carla, 29 años, Tucumán, Córdoba, 05-02-2008)

Es importante resaltar los indicadores que Carla observa de subjetivación y vinculación, junto con el ejemplo que recuerda. Para las emprendedoras es significativo “si uno se acuerda del otro”, “si se pregunta por qué no ha venido” o si “son escuchadas”. El “poder hablar” va casi correlativo a “recuperar el valor de la palabra”, de forma tal que los vínculos de ayuda mutua van generando también lazos de responsabilidad mutua. El problema de una que “no responde a su palabra” es un problema del grupo emprendedor, y según el ejemplo, un problema que puede ser asumido por todo el Banquito en Vida de Centro. La “lucha” para Carla se cifra justamente en eso: entre crear *lazos solidarios* y “arreglátelas como puedas…”. Hay una nueva forma de producción de *capital social* que no se reduce al sistema de parentesco o de vecindario, sino que se construye en torno a la *escucha mutua*, el “poder hablar” y la “palabra dada”. Con estas formas de subjetivación y vinculación en el espacio del *Banquito*, las emprendedoras van generando en la familia, entre vecinos y el barrio, nuevas formas de entender la *solidaridad*.

7.5 Reflexividad I: sobre los obstáculos epistemológicos en el trabajo de campo

Llegado a este punto, me permito un ejercicio de reflexividad sobre el trabajo de campo, que tratará sobre los cambios en las hipótesis y supuestos en el proceso de investigación.

Al comienzo de la revisión de literatura o estado de la cuestión, y durante el trabajo de campo, encontré tres obstáculos epistemológicos[31] para problematizar el desinterés de las promotoras del *Banquito*. En primer lugar, ya antes de comenzar propiamente el trabajo de campo, y como primer ejercicio de *reflexividad*, reconocí que *estoy muy involucrado en el territorio y en la definición de mi objeto de investigación*. ¿Puedo ser *juez y parte* como investigador, si soy vecino del lugar y fui autoridad religiosa como párroco y como gestor del mismo proyecto del *Banquito*? Esta cercanía con el caso de estudio me exigió distanciamiento para poder objetivar tanto el objeto como mi propia condición de investigador, me llevó a *objetivarme como sujeto objetivante* (Bourdieu, 2003). Se trata de extrañarme de lo vivido en el territorio y comunidad como *vecino* y *párroco*, cosa que logré con los años de desarraigo en Buenos Aires y mi formación académica en filosofía, teología y ciencias sociales. Este distanciamiento, que es condición del proceso de investigación, me permitió *desnaturalizar mi propio conocimiento local naturalizado, pero sin negar mi memoria de nativo y participante del caso de estudio* (cf. Geertz, 1994). Más concretamente, creo que la capacitación y participación en organizaciones civiles y estatales no confesionales, sobre temas muy diversos, como violencia familiar, niñez y adolescencia en riesgo social, trata de personas, etc., me permitió superar mucho de los preconceptos, esquemas, lenguaje y percepciones propias de mi formación eclesiástica.

En segundo lugar, otro obstáculo epistemológico fueron *los prematuros juicios éticos*. "La gente es egoísta, por eso no tenemos más voluntarios...", lamento de algunas voluntarias comprometidas. En esto es en lo que insiste mucho la bibliografía *voluntarista* dirigida a la formación del voluntario. Al realizar una primera problematización de estos supuestos se llega a la conclusión casi opuesta: *los voluntarios hacen lo que hacen por los beneficios secundarios... no económicos, pero sí de prestigio, y en definitiva, de poder....* Esa es la sospecha o hipótesis de muchos, incluso algunos voluntarios, y es casi parte de un segundo *sentido común de intelectuales,* como por ejemplo Béjar (2001). No obstante llega un punto en el que, para construir al voluntariado como objeto de estudio, es preciso realizar las rupturas epistemológicas con estas dos formas de *sentido común*: la *espontánea* y la *intelectual-crítica*. Deben eludirse tanto la ingenuidad de considerar como objeto de conocimiento lo que los agentes creen y dicen acerca de lo que ellos mismos hacen, como también evitar el cinismo de tratarlos como cínicos, al considerar a los agentes como *plenamente libres y conscientes* de todo lo que hacen, capaces de manejar

[31] Llamo *obstáculo epistemológico*, siguiendo a Gastón Bachelard, a las propias resistencias psicológicas que el investigador encuentra en la objetivación de su objeto de estudio. "Cuando se investigan las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia, se llega muy pronto a la convicción de que *hay que plantear el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos.* No se trata de plantear los obstáculos externos, como la complejidad o fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos. El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra…" (Bachelard, 2007: 15; el subrayado es del autor).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la duplicidad de su acción entre lo que dicen y hacen como *generoso*, y lo que efectivamente logran como su propio *beneficio secundario*. Comprender al voluntario como el *héroe que cree y representa ser*, o considerarlo sólo como un *hipócrita útil al sistema*, supone un juicio de valor que es ajeno a la ciencia social *in fieri*. Estos supuestos no permiten comprender las *disposiciones de los voluntarios* en un espacio social donde *ser solidario* es un *juego social*, con una racionalidad propia sustentada en la creencia, la *illusio*, en el sentido y sinceridad de lo que hacen como *desinteresado*. El investigador que no comparta de alguna forma esta *illusio* no podrá comprender el juego, se pierde la clave de la competencia y sus luchas, el sentido de lo que los agentes apuestan hasta la muerte. "Cada campo supone un derecho de entrada tácito: «Que nadie entre aquí si no es geómetra», significa que nadie entre aquí si no está dispuesto a morir por un teorema" (Bourdieu, 1997: 143). El observador que no participó del intercambio de dones en el espacio de la solidaridad seguramente se le escapa la *illusio*, el sentido del juego y el motivo por el cual vale la pena jugarlo (Bourdieu, 1997: 151).

Por último, encontré como obstáculo *los prematuros juicios políticos* que generan enunciados universales sobre cómo *debería ser* el voluntariado, sin atender a las necesidades particulares de la comunidad local. El *sentido común* de voluntarios y trabajadores sociales diferencia *proyectos asistenciales* de *proyectos de promoción comunitaria*, como diferencias de orden *sustancial*, cuando en realidad, en la vida social no hay esencias, sino relaciones dinámicas de agentes en espacios sociales históricamente estructurados, es decir, arbitrariamente organizados y que organizan procesos más que identidades universalizables. En el juicio sobre políticas sociales se juega implícitamente la contraposición entre *asistencia* y *emancipación* (Bustelo, 2000) como categorías *esenciales* de algunos tipos de proyectos, cuando en realidad las particularidades locales pueden cambiar esos objetivos estatales. Si bien son dimensiones que nos pueden ayudar a evidenciar las históricas contraposiciones entre políticas neoliberales y emancipatorias en América Latina, también ocultan las posibles *emancipaciones personales en el asistencialismo* y la *asistencia de las políticas emancipatorias*, es decir, los matices de las trayectorias vitales de los agentes en espacios locales que no pueden *sustantivarse* como *asistenciales* o *emancipatorias* tan fácilmente. Dejarse llevar por este *sentido común* de lo *políticamente correcto* o de lo *políticamente emancipatorio* impide percibir la particularidad de las prácticas y trayectorias impredecibles, es decir, obstaculiza el extrañamiento por las libertades conquistadas en espacios sociales opresivos, y las dominaciones reproducidas en ámbitos cooperativos o con discursos políticos progresistas. Si en este capítulo pusimos en evidencia el poder del don que instauran las prácticas *desinteresadas* del voluntariado, ahora indagaremos sobre sus posibilidades de asociatividad y las trayectorias formativas que capitalizan las voluntarias.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 8.CAPITAL CULTURAL. EL POTENCIAL DE LA COMUNIDAD

Desarrollaremos en este espacio el análisis de los *capitales culturales*. Enfocaremos las trayectorias de vida de las promotoras tomando como referencia teórica el modelo de etapas y transiciones del voluntariado (METV) de Bargal & Haski-Leventhal (2008), reseñado en la *revisión de literatura*. Indagaremos sobre las competencias profesionalizantes que se forman en torno a lo que podemos entender como *interés solidario* en un proyecto social, que aunque no se acrediten en el sistema educativo formal, no dejan de ser reales y efectivas como *capital cultural*.

Retomando la definición de *capital cultural* del marco teórico, podemos llamar como tal al conjunto de bienes simbólicos que remiten los siguientes *estados*: a) los *conocimientos adquiridos como disposiciones prácticas en estado incorporado* (competente en una disciplina, ser "culto" y dominar el lenguaje, conocer y reconocerse en el mundo social al que se pertenece, etc.); b) las *realizaciones materiales como capital en estado objetivado,* lo que entendemos como patrimonio cultural (cuadros, libros, máquinas, etc.); y c) *reconocimiento social como capital en estado institucionalizado* por títulos, diplomas, como acreditaciones sociales o estatales que va acompañado de estatus (docente, autoridad, etc.). Observaremos estas diversas formas del capital cultural en entrevistas y observaciones.

8.1 Análisis de trayectorias sociales: las promotoras en el equipo

Antes de analizar las entrevistas de las promotoras, doy cuenta de aspectos importantes de las trayectorias de vida de las voluntarias-promotoras que conocía antes del trabajo de campo o registré al momento de las entrevistas.

Cuadro 4: Información sobre las entrevistadas.

Nombres	Edad actual	Observaciones al momento de la entrevista
Sofía	40 años	Ex religiosa claretiana, participa de grupos de *laicos claretianos* y movimiento *Barrios de Pie* y *Pan y Rosas*. No conocía la parroquia hasta hace dos años. Tenía un grupo Bíblico en Bº Amalia, con parientes. Recién recibida como Psicóloga Social, no encuentra trabajo. El Banquito es un ingreso casi único.
Guillermo	22 años	Fue educador del Grupo Junior en Capilla del Niño Jesús (Educación no formal de Vida al Aire Libre, confesional). Ex estudiante de Ciencias Económicas durante un año, ahora estudiante de Psicología concluyendo su primer año. El único varón del equipo.
Silvana	29 años	Estudiante de los últimos años de Trabajo Social. Piensa hacer su tesis sobre la experiencia en el Banquito. Coordinadora de Catequesis Sede, la dejó para emprender con Ana el proyecto de Apoyo Escolar en Bº Sargento Lai el año anterior (2006).
Carla	29 años	Fue educadora del grupo Junior, de Guillermo C. Participó de la Fraternidad Juvenil Mercedaria en un equipo nacional. Ex estudiante de Psicología (UNT), ahora estudiante de Psicología Social. En este tiempo comenzó a participar del movimiento *Pan y Rosas*.
Ana	26 años	Estudiante de Trabajo Social. Compañera en Catequesis con Silvana, y luego como voluntaria en proyecto de Apoyo Escolar.

Comparando estos datos con las rendiciones de cuentas (donde se consignan las estadísticas de niveles de educación formal completos e incompletos de las emprendedoras), observamos que hay una diferencia de *capital cultural* que podríamos llamar *incorporado* e *institucionali-*

zado (en cuanto a lo acreditado por el sistema educativo). También existe casi esta misma diferencia con respecto a las voluntarias del Comedor (mayoritariamente de Comisión de Madres), a excepción de Olga, Coordinadora de Pastoral Social.

Estas diferencias son enunciadas en las entrevistas por las promotoras, donde dan cuenta de los aprendizajes y las trayectorias de vida que han realizado como voluntarias, aprendizajes que podemos objetivar como *capital cultural incorporado* (muchas veces no acreditado formalmente por el sistema educativo, aunque pueda ser consignado y valorado en el Curriculum Vitae). Veamos algunas formas de aprendizajes, producciones y capitalizaciones culturales de las voluntarias-promotoras.

Carla, 29 años, era estudiante de Psicología en la Universidad Nacional de Tucumán, pero hace tiempo que no rendía bien, y se sentía agobiada por lo que consideraba exigencias académicas que no le eran útiles en su interés por el trabajo con poblaciones vulnerables. En el año 2007 decidió cambiar de institución, y comenzó a estudiar Psicología Social de nivel terciario. En una evaluación de grupo reflexiona en voz alta sobre esa decisión.

> -Entrevistador: Claro, porque vos ya estudiabas psicología…
> -Carla: Claro, yo estudié psicología. He estado en un tiempo, y he dejado. Una, que siento que me ha asqueado, no sé, saturado, creo que por algunas cuestiones mías internas. Y por otras que no sé, siento que no, que no…
> -Entrevistador: no respondían…
> -Carla: No respondían a lo que, a lo que… para mí, me parece necesario. Obviamente que queda en cada uno, darle el tinte, el color que uno quiere, pero, en ese momento, me parece que no daba respuesta a lo que yo estaba haciendo, a lo que descubría que yo quería hacer.
> -Entrevistador: Y ahora en psicología social encontraste…
> -Carla: Claro, a mí es como que yo siento que me da algunas respuestas, el hecho de poder hacer un análisis de lo grupal, desde lo social, desde lo histórico, desde poder mirar, qué sé yo, en cuanto a la dependencia, y como las desigualdades sociales por qué… y el entender muchas causas, de que hay muchos problemas que tienen sus causas. Y no pensar que, porque bueno "el pobre es pobre, porque quiere", sino que está… o sea, que a través de la psicología social entender por qué el pobre es pobre. No porque quiere, porque se le da la gana.
> (Carla, 29 años, Tucumán, 05-02-2008)

Es notable su enojo con el *saber académico*, que a su entender "no da respuestas" sobre problemáticas sociales con las que le interesaba mucho comprometerse. Concede que en su enojo hay "razones mías, internas…", pero en su nueva opción de formación encontró conceptualizaciones de "análisis de lo grupal… lo social… lo histórico", y elementos para observar lo que interpreta "causas" de la situación de "el pobre" como "dependencia" y "desigualdad" no voluntaria, sino histórico-sociales, culturales y políticas.

Otro ejemplo. Silvana reflexiona sobre las diferencias del voluntariado-promotor del *Banquito Candelaria* en relación a otros *Banquitos* de Tucumán y del resto del país:

> -Silvana: Claro. Exactamente, bueno…, somos jóvenes, digamos, no somos adolescentes. Pero también lo que marca es la formación, digamos, la formación, este… científica como podríamos decirle.
> -Entrevistador: Claro, de las ciencias sociales.

-Silvana: Exactamente. Todos, y bueno, la profesión también: psicología, trabajo social,… viste como que eso también va marcando y va generando… y toda la oportunidad que da la organización, la oportunidad que da el programa y la disposición de los conocimientos y el compromiso del equipo hace que… hace que se construya esta realidad, digamos, que sorprende a algunos, porque es distinta.
(Silvana, 29 años, 09-02-2008).

Según Silvana lo "sorprendente" para quienes conocen el *Banquito Candelaria* es que en la Iglesia Católica se genere un espacio donde las promotoras del proyecto tienen una formación que denominan "científica", desde las opciones de estudios y profesiones. Compara con otras iglesias y parroquias del país donde este mismo proyecto lo llevan a cabo quienes no tienen formación orientada al trabajo en lo social, por lo cual observa que se vuelven "asistencialistas…", ya que convocan a promotores y destinatarios como quien "invita, que se yo… ¡a tejer!".

Es muy significativo que Silvana haya capitalizado su experiencia en el *Banquito Candelaria* como tema de su tesina de grado en Trabajo Social (UNT): *El grupo: un espacio de participación ciudadana en sectores excluidos. Un ámbito del Trabajo Social* (2008; inédito). Podemos decir que con su tesina produce un *capital cultural objetivado* que es también *capital cultural institucionalizado* en la forma de *título de trabajadora social de la UNT*. En su tesina problematiza sobre los procesos grupales y la apropiación de ciudadanía en el *Banquito*, tanto de las promotoras como de los grupos de emprendedoras.

Exacto. Primero, reconocerse como… *sujetos de derecho*. Decir yo tengo derecho a también tener mi espacio, tengo… tengo derecho también a poder hacer lo que yo quiero. Después, esteee, reconocerse como *seres valiosos*, esteee, también reconocerse que además de mujeres…, esteee, además de ser madres, son mujeres y que requieren de un tiempo también y no por eso van a abandonar su función y demás. Otra cosa muy importante, que estaba rescatada en la tesis, es la *ciudadanía*, esteee, las mujeres están *aprendiendo a tomar decisiones y hacerse cargo* de la… lo… lo… lo que sostiene las reuniones de… de ir también… esto de decir *ir construyendo y darles el espacio para que se hagan propuestas y, en base a esas propuestas, que vaya trabajando.* No es una imposición, digamos, y ahí está esto del… del *poder del cambio que van generando* y se… y se… como que, digamos, uno… uno lo ve viernes a viernes en las opiniones, por ejemplo, de las mujeres, cualquier taller y, principalmente, cuando tenemos que hacer el informe ahora final… eh… uno de los primeros grupos que , de esta operatoria, que ha terminado de pagar y que le han re-provisto, se les hizo una pequeña evaluación, donde se les hizo unas preguntitas. En ellas decía… una de ellas decía "qué es lo que vos has… cuáles han sido los aprendizajes tuyos en el banco" y ellas decían "Yo antes… yo he encontrado mi lugar… yo pensaba que… el hecho de salir de mi casa significaba que yo era mala madre y he encontrado que hay gente que tiene los mismos problemas que yo o peores problemas, he encontrado un espacio donde podemos compartir, donde podemos llorar, donde…", eh… a una señora le costaba jugar porque ella es sorda entonces eh… digamos ella tiene complejo, entonces ella decía "me han dado la oportunidad esa. Todavía no lo he conseguido superar, pero bueno, estoy en eso". Y otras han reconocido que, por ejemplo esta señora tiene otra concepción religiosa, entonces ella dice "éste es un espacio distinto, donde yo me puedo ver como una mujer" e incluso ella la trae a la hija… (Silvana, 29 años, 09-02-2008; el subrayado es mío).

Su reflexión como agente involucrada en su objeto de estudio explicita lo observado "viernes a viernes": las mujeres se van haciendo sujetos de derechos, "se valoran" y construyen "ciudadanía". Estas observaciones son congruentes con la "escucha", el "poder hablar" y "la palabra dada" que señalaba Carla en otra entrevista. Retoma las voces de algunas emprendedoras, las

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

formas en que toman conciencia de sus derechos como mujeres y ciudadanas, y las transformaciones de vida por encontrar en el *Banquito* un espacio donde podían ser "ellas mismas".

Por otro lado Sofía, hablando de cómo llegó al proyecto, expresa que uno de los motivos por los que se decidió a participar como promotora fue la posibilidad de hacer la práctica de lo que había aprendido teóricamente en Psicología Social, ya que había concluido recientemente la carrera.

> -Entrevistador: Bien, Sofía. Bueno, entonces, ¿cómo es que llegaste al proyecto del Banquito?, ¿cómo fue?
> -Sofía: Bueno, primero porque me habían invitado a formar parte del equipo que pensaban formar. Y bueno, de repente, porque estaba terminando la… la carrera de Psicología Social y era como un espacio para, eh, digamos, hacer la práctica, o sea, es como que yo me motivo y teniendo yo… a mí me gusta el trabajo comunitario, digamos, cerraban las dos cosas. Hacer la práctica de la profesión y lo que me gustaba.
> -Entrevistador: Claro. Y entonces en el Banquito, ¿cuáles son las tareas que haces?
> -Sofía: Eh, bueno, la capacitación… la capacitación por los grupos y en el armado del proyecto. También el acompañamiento a nivel… digamos, a nivel grupal y a nivel de los integrantes del grupo. Eh, bueno, es esto, de contención y acompañamiento. ¿No es cierto? Lo básico.
> -Entrevistador: y la… entonces, la tarea que haces es, más bien, capacitación y acompañamiento…
> -Sofía: Contención.
> (Sofía, 40 años, 18-04-2008).

Entiende que lo que define su aporte al equipo es la "contención" tanto del grupo de emprendedoras como del mismo equipo de voluntarias-promotoras. Al respecto, Sofía da cuenta de una diferencia interna que a su parecer tiene como causa las diferentes formaciones disciplinares: "Claro. Psicología Social es diferente al Trabajo Social. Ahí tienen que ver los saberes prioritarios, son concepciones ideológicas completamente diferentes. Si bien compartimos muchas cosas. Pero quizás a ellas las encasillan más…". Sofía afirma que tiene mayor afinidad con Carla, que en contraste con ella es muy frontal para plantear las diferencias, e identifica a Silvana y Ana como más preparadas para "encasillar" desde saberes propios del Trabajo Social. No explica en detalle cuales son los malestares o los conflictos que motivan su expresión, pero es importante observar las diferencias de criterios a la hora de afrontar la resolución de problemáticas del proyecto, y cómo las identifica en las diferentes concepciones ideológicas propias de la Psicología Social y el Trabajo Social.

Para Ana, estudiante de Trabajo Social, el aprendizaje mayor es el que encontró con el "trabajo comunitario", donde fue capaz de des-idealizar lo aprendido en la Facultad, aunque se siente incómoda cuando el trabajo es al interior de una institución.

> -Entrevistador: Y entonces, es la integración de lo que has vivido como catequista, como participante de grupos juveniles en la parroquia y el estudio de trabajo social, que ya estás más avanzada, ¿no? ¿y en ningún momento vos sentías conflicto, así, cuestionamientos?
> -Ana: Se siente constantemente conflictos, los cuestionamientos, porque… por ahí, ¿en qué sirve esto? Uno idealiza mucho, al estar estudiando idealiza mucho "ah, sí, yo sí, voy a hacer esto, y va a ser", y cuando uno llega realmente a la situación, a la práctica, al trabajo, se ve que no era realmente como uno lo idealizaba, como uno… no, ¿por qué? Porque, no es que sea imposible, porque faltan herramientas. Y el trabajo comunitario es el más di-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

fícil, me parece que es el más lindo, pero es el más difícil. Es el más lindo en el sentido de que… de que se puede llegar libremente, digamos, sin depender de… de una institución, o dependiendo de una institución pero de una forma diferente, ¿por qué? Porque el trabajo es afuera. En cambio en un trabajo institucionalizado propiamente dicho, tengo que hacer lo que la institución hace…
(Ana, 26 años, Tucumán, 22-01-2008)

Por otro lado, Guillermo, 22 años, estudiante de Ciencias Económicas que cambió su carrera por Psicología en el mismo año que se incorporó al *Banquito*, era conocido de Carla, Ana y Silvana por su compromiso como voluntario en el grupo Junior, movimiento de campamentismo y catequesis de perseverancia para niños y adolescentes. Para él participar de un grupo de adultos, mayoritariamente de mujeres, y en situaciones de pobreza y violencia, fue todo un aprendizaje:

-Entrevistador: ¿Qué grupo?
-Guillermo: Junior. Entonces que tengo siempre… bueno, estamos con niños y es… es muy distinto, la verdad.
-Entrevistador: A ver, más o menos, ¿qué sería?
-Guillermo: Claro, lo que es lo Junior, es trabajar con niños y adolescentes. Y bueno, mediante la formación, mediante la oración, espacios de recreación, pero en… es algo distinto.
-Entrevistador: ¿Por qué cosas?
-Guillermo: En los Junior la parte de formación de niños y adolescentes es fuerte… es un grupo para el apostolado, no para otra cosa…
-Entrevistador: ¿y la vida al aire libre?
-Guillermo: Y la vida al aire libre, eso, o sea, el cuidado de la naturaleza, y con el tema del campamento, con el tema de la formación en ese ámbito, qué sé yo, lo de las carpas, armar las carpas.
-Entrevistador: … pero lo religioso como que es más fuerte…
-Guillermo: Lo religioso, sí. En mi grupo, sí. Es muy diferente a lo del Banco también.
-Entrevistador: Ahá, a ver…
-Guillermo: Sí, teniendo en cuenta lo del Banco, obviamente es distinto. Son mujeres grandes, ya hay una gran diferencia, como que la parte de religión no se la toca mucho por el hecho que se permite que haya distintas religiones porque eso es lo que tiene de particular el Banco, ¿no? No porque la institución sea la parroquia quiere decir que las otras mujeres, que tengan ganas, digamos, de seguir adelante, que no sean de la religión, digamos, no tengan la posibilidad de acceder al Banco. Entonces, otra diferencia, como que no se acentuó la parte de la religión. O sea, no se dan temas de formación, por ejemplo, sobre la doctrina, cosas así. Entonces, ésa es otra diferencia que… es interesante, digamos, interesante en ese sentido. Está bueno...
(Guillermo, 22 años, Tucumán, 17-04-2008)

En general las voluntarias-promotoras valoran su participación en el proyecto desde los aprendizajes que van más allá de lo que se enseña en la universidad, que las ponen en situación de enfrentarse con lo que denominan “LA realidad”, y a algunos, les permiten nuevos modos de producción cultural y profesionalización. Por otro lado, algunas valoran sus aprendizajes disciplinares como valiosos para el trabajo en lo social, y están convencidas que le aportan al proyecto un valor diferencial en comparación con equipos de otros Banquitos, donde las promotoras no se diferencian de las emprendedoras. “Es como que no tienen autoridad ante las chicas…”, decía Silvana. Además, hay agentes de otras organizaciones civiles a los que les sorprende que este espacio eclesial las promotoras lo experimenten también como profesionalizante. “En los grupos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

y con los proyectos sociales vivimos un trabajo más en equipo, sin tantas burocracias como en el Estado… son cosas que te quedan…", señala en otra oportunidad Silvana. Podemos decir entonces que algunas promotoras aprendieron a valorar la propia formación y el diálogo interdisciplinario cuando la finalidad era trabajar en equipo con las emprendedoras.

Como dijimos, las experiencias pastorales previas al trabajo en el proyecto, ya sea en la catequesis, grupos misioneros o pastoral juvenil, son parte de una capitalización de aprendizajes que valoran en tanto saben "animar una dinámica", "analizar el proceso grupal" o generar "climas de participación". Pero también enuncian como valor diferencial del proyecto su formación como profesionales de *lo social*. Tienen capacidad para reflexionar sobre sus propias experiencias con las emprendedoras en el proyecto, así como su trabajo en equipo, y pueden hacerlo en referencia a sus aprendizajes académicos. Esto es lo que podemos objetivar como *capital cultural incorporado*, aprendizaje desde prácticas profesionalizantes no acreditadas por el sistema educativo.

8.2 Observación de posibles trayectorias siguiendo etapas y transiciones

Hemos identificado algunas producciones y acumulaciones de *capital cultural,* pero de un modo fragmentario. Ahora trataremos de observar el proyecto Banquito y la comunidad Candelaria como un *complejo proceso formativo* de producción y acumulación de *capitales culturales*, que en nuestro caso, podemos entender como *aprendizajes no-formales*.

Para lograr este propósito seguiremos el modelo de etapas y transiciones del voluntariado (METV) de Bargal & Haski-Leventhal (2008), pero sin pretender ser comprobarlo en sus detalles ni problematizar sus supuestos. Al METV no lo tuvimos en cuenta en el *diseño del proyecto* de investigación ni en el comienzo del *trabajo de campo*, accedimos al artículo al año siguiente de su publicación, en el año 2009. De todos modos nos sirve de esquema orientativo para comprender el *espacio solidario* en general y no tanto la trayectoria que sigue uno o algunos agentes particulares. Lo que haremos es consignar, en cada etapa y transición del METV, algunas voces u observaciones del trabajo de campo, sin ánimo de ser exhaustivos ni construir la historia de vida de ningún agente en particular. Sólo queremos dar cuenta de las formas de producción, inversión y acumulación de aprendizajes de los actores con un esquema orientador, diferenciando también la tensión inherente de ser *agente de pastoral*, *voluntaria* de un proyecto social y la novedad de ser *promotora* del Banquito.

1) *Etapa de nominación:* Con el *Banquito* podemos observar que esta etapa comenzó con la primera participación en la comunidad religiosa de forma *gratuita*, ya sea como catequistas o miembros del grupo juvenil. Solo las mujeres mayores comenzaron participando como voluntarias. Las entrevistadas, antes de ser *promotoras* fueron alguna vez *voluntarias*, y de diferentes formas recuerdan su incorporación a la comunidad religiosa como tiempo de aprendizajes significativos. A *ser promotoras* les llegó la invitación de la coordinadora del proyecto o del Párroco como autoridad religiosa, y fue un punto de arranque de una nominación particular que fue nove-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dosa para ellas y las demás *voluntarias*, superando miedos y/o prejuicios hasta lograr la auto-afirmación: *soy promotora, estoy en el Banquito*.

> Bueno, yo conocía la experiencia por un grupo que había formado mi mamá, que era un grupo que habían citado en la escuela Banderita, y eran de toda la zona, y dependían de CADIF... bueno, yo no sabía mucho, ni me había interesado, ofrecía resistencia a lo que ellas me decían... bueno, así fue que terminaron, se le entrego el dinero, mi mama quería para reparar la moto... y después, creo que al año siguiente, usted nos ofrece la propuesta, que Silvana como que no conocía muy bien, y yo era que manejaba el tema por las cosas que... y bueno, así fue cómo surgió el interés por cómo hacerlo, digamos, y era de usted la propuesta y que a usted lo habían hablado de CADIF...
> (Ana, 26 años, Tucumán, 2008).

Ana habla del conocimiento remoto que tenía del Banquito por parte de su madre, y su participación activa como catequista, en una condición que puede entenderse como *voluntaria*. Luego expresa que fue invitada por Silvana y por mí (como Párroco) a participar como *voluntaria-promotora* del Banquito, a lo que luego de ciertas resistencias accedió.

2) *Transición de entrada a la organización o proyecto:* Según Bargal & Haski-Leventhal (2008), el nominado se hace voluntario como tal cuando es de alguna manera seleccionado y capacitado para serlo, pudiendo formalizarse ese paso con un documento (ABC del voluntariado para la Ley 25.855, en nuestro caso) o con un ritual. Esta selección puede realizarse por entrevistas, referencias, tiempos de prueba, donde la selección se da casi al mismo tiempo que la capacitación.

En la comunidad Candelaria no hay tal proceso de forma explícita, ni los proyectos sociales tienen capacitaciones previas para la tarea. En nuestro caso, la transición está en pasar del voluntariado en la comunidad a ser voluntaria-emprendedora en el Banquito, mediante una capacitación que coordinó CADIF. Fue significativo para las entrevistadas el hecho de firmar contratos con el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y recibir capacitación específica para la tarea de promotoras.

> Silvio le habla a usted, y era que faltaba un Banco... y como ahora surge el Banco de Amalia, bueno, de esa misma manera surgimos nosotros, creo acá... ya de última, así, cuando los tiempos se estaban acabando, a las apuradas... pero por suerte, pudimos armar cinco grupos, y quizá lo armamos muy a la ligera... bueno, había algunas cosas que se nos escaparon, por el tema de la inexperiencia, pero pudimos terminar en tiempo... que otras organizaciones que ya venían trabajando no pudieron hacer... pero nosotros sí, pudimos terminarlo...
> (Ana, 22 años, Tucumán, 22-01-2008).

3) *Etapa del nuevo voluntario:* En nuestro caso, esta es la etapa en la que las promotoras caen en cuenta de las dificultades del *Banquito*, las falencias de la capacitación previa: "… la capacitación es verdad, ha sido, quizás… este no… no lo suficientemente profunda como para saber a qué nos enfrentábamos, pero como que eso nos ha motivado." (Silvana, Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008). Sin embargo, se mantienen los fines del proyecto

desde la utopía que se enuncia en los fundamentos del proyecto y en los encuentros locales y nacionales, animándose a superar “miedos”.

> Y quizás, nosotros, en ese momento con la utopía de que era, no sé, que era algo posible y todo lo demás; y después cuando nos toca viajar a Chapadlmalal y vivir, o sea, antes de iniciar la convocatoria y toda la experiencia del Banco, ver qué es lo que había pasado en cada una de las provincias, cómo se trabajaba, y vivir la energía que se vive en los encuentros. Entonces, eso como que más nos ha motivado a cargarnos las pilas, y es como que nosotros hemos salido así, porque… creo que eso nos ha servido muchísimo para superar los miedos…
> (Silvana, Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008).

Como nuevas voluntarias-promotoras se van dando cuenta que es en la práctica donde aprenden los detalles y a superar los obstáculos del espacio social, pasando de a poco a atravesar una transición donde se cuestiona sobre el sentido de su continuidad.

4) *La transición de acomodamiento o eyección:* el paso de un voluntario nuevo e inexperto a uno hábil, efectivo y emocionalmente involucrado en la vida de los beneficiarios deviene generalmente por un hecho significativo, un *antes y un después*, un acontecimiento existencial. Según el METV esto provoca la salida del proyecto (*eyección*) o un compromiso más estable con la causa.

Podemos decir que el hecho significativo que marcó un “antes y un después” en el *Banquito* (de marzo a julio del 2006), fue el momento en que se agotaron los fondos de la primera operatoria y no se pudo retribuir por primera vez a las voluntarias-promotoras. Ahí es donde se pusieron en juego sus disposiciones y condiciones de voluntarias para continuar en el equipo coordinador. Explican que los primeros promotores se alejaron del proyecto porque tenían *obligaciones de familia* (hijos), tales como Silvio y Mónica, mientras que las que siguen son solteras y estudiantes a quienes sus padres los *bancan* (“no es casual que los que estamos acá somos solteros…” dice Carla). “No sé si podríamos hablar de falta de compromiso o de una opción ideológica (…), es una cuestión de necesidad” opina Silvana, refiriéndose al alejamiento de Silvio, por la falta de fondos.

Por otro lado, las mismas entrevistadas describen esta crisis como el proceso de choque con “la realidad… es *la* realidad… ésta de la pobreza total, de drogadicción, de exclusión y analfabetismo… hay que tener cuero para bancarse todo eso…” (Carla, Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008), y como ellas mismas dicen, fue condicionante la formación profesional para analizar “esa realidad”. Mónica (voluntaria en el comedor), que era al principio una emprendedora, fue incorporada como promotora (como indica el *Manual de Trabajo*) a mediados de la crisis del 2006, pero no pudo seguir como parte del equipo coordinador, no sólo por falta de retribución, sino que las entrevistadas dicen que *le faltaba* diferenciarse de las emprendedoras: “ella era una más…”, no se distanció de sus compañeras. La formación académica te da “herramientas para interpretar la realidad, no para que no te duela, sino para verla de otra forma…” dice Silvana en una entrevista. Ese fue el primer año, donde pasado el primer entusiasmo, la capacitación como promotora, el compromiso de Vida de Centro y las dificultades de sostenerlo cuando

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

no hay ninguna retribución, se dan las decisiones de continuar o no, decisión en la que el apoyo grupal fue fundamental: “Pasa que hemos pasado de la emoción del primer año, que pasábamos a territorio, que ésta es la realidad y *hay que ver cómo hacemos*, digamos…” (Silvana, Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008).

5) *Etapa de involucramiento emocional.* Es el momento en el que las voluntarias se siente con la experiencia de hacer hábilmente su tarea, con un compromiso exitoso, pero también es cuando comienza a mezclar su vida personal con la de los beneficiarios o el equipo, con la consecuente angustia y necesidad de contención, nos dicen Bargal & Haski-Leventhal (2008).

En las entrevistas a las promotoras del caso que analizamos no encontramos signos explícitos de este involucramiento emocional, tal vez por sus experiencias previas en actividades apostólicas en sectores populares y sus disposiciones profesionales de trabajo en lo social. Pero sí reconocí esta actitud en una voluntaria que comenzaba a ser promotora, de otro equipo de *Banquito* iniciado posteriormente en Barrio Hipólito Yrigoyen (ex DIZA):

> -O sea, yo durante todo el mes yo estoy trabajando con ellas, o sea, si las tengo que llamar las llamo, si las tengo que ir a ver a sus casa, las tengo que ir a ver, y no porque lo diga el manual, sino porque yo lo quiero hacer. Y es más, ha sido un error mío, involucrarme tanto con un… con las chicas, digamos. Pero, ehm, para mí me cuesta, porque yo me involucro mucho con la gente…”
> “-Digamos, es… digamos, es un ida y vuelta. O sea, ellas entregan muchas cosas que nosotras también les devolvemos, ¿me entiende? Por ahí muchas veces nos sentimos como las hijas de ellas… más que nada, yo que soy más charlatana y estoy con ellas, ¿no? Pero todas son… ellas son… son divinas, cada una es especial, eh, y yo creo que la… las… las que van casi siempre se sienten muy sostenidas por nosotras.
> (Mónica, 22 años, 19-01-2008).

Estas expresiones de involucramiento emocional del equipo de Villa Amalia (llamar “chicas” a las emprendedoras, “sentirse hijas” de las beneficiarias) son fuertemente criticadas por el equipo de nuestro *Banquito Candelaria*. También le critican al nuevo grupo su postura *religiosa*:

> -Ana: (…) los chicos venían con la línea de todos católicos, sí era como que todos eran paz y amor, digamos, así como que todos tenían el mismo objetivo. Y ahora se han incorporado gente, digamos, de otra religión, testigos de Jehová, qué sé yo, y ha habido algunas cosas que han tenido que cambiar.
> -Entrevistador: ¿El Banco de Amalia?
> -Ana: Porque, por ejemplo, iban a hacer el pesebre ahora.
> -Todos: naaa…
> -Ana: Ellas tenían esa idea desde cuando se han incorporado… han tenido algunas cosas que… han tenido que cambiar con la línea religiosa…
> (Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008)

6) *La transición de afiliación.* Según el METV, con la experiencia y el desarrollo de habilidades, los voluntarios pueden hacerse mayores, ayudar a otros voluntarios y formar parte del círculo central. Son reconocidos como *veteranos* por los voluntarios *nuevos*, con el tiempo pasan a la frontera de voluntario consagrado.

El equipo de Candelaria es considerado el *fundador*, y por tanto, los que llevan ventaja con respecto al nuevo equipo de Villa Amalia, el nuevo *Banquito* en otro barrio de la misma comunidad.

> Bueno, en octubre había que… y es como que eso lo hemos ido haciendo así… claro, y ha sido demasiado, o sea, lo hemos ido haciendo, haciendo las cosas, y uno y era como que, en ese momento, era cumplir con lo que el ministerio nos pedía. Porque "ay, que éramos el último grupo, que no rendíamos los otros", como que supuestamente estaban todas las miradas puestas en nosotros, que de nosotros dependía otra gente, otros banquitos. Y nosotros nos hemos dejado llevar por eso y a veces no, como que en ese sentido, a veces no reflexionamos…
> (Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008).

No ha sido nuestro objetivo relevar las relaciones entre Banquitos cercanos, pero como ya se dijo en el punto anterior, son notables las tensiones intergeneracionales entre las promotoras nuevas y el nuevo equipo del Barrio Hipólito Yrigoyen.

7) *La consagración al voluntariado.* Según el estudio de Bargal & Haski-Leventhal (2008), luego de meses o años de voluntariado, la actividad se hace parte significativa de la vida. Ellos saben qué esperar de su tarea y la organización, pero pueden comenzar a sentirse cansados. Su experiencia puede dar cuenta de la historia de los beneficiarios más antiguos, así como de los objetivos de la organización a mediano y largo plazo. La percepción de su ayuda puede ser realista, pero también cínica. Los voluntarios expresan cansancio, dificultad para involucrarse por períodos largos, y experimentan una preocupación distante e indiferente por los beneficiarios, síntomas del *burnout* (quemado, agotado). Es sintomática también la falta de motivación para conocer a los nuevos beneficiarios. Sin embargo, hablan de una variedad de beneficios: satisfacción, reconocimiento interno y externo a la organización, nuevas capacidades y conocimientos, nuevos amigos y sentimientos de realización personal. Pero también pueden hablar de sus costos: mayor fatiga por no estar tan involucrados como antes, cada vez menos tiempo libre y mayor ambigüedad en la previsión de los resultados y hasta frustración por el destino de algunos de sus beneficiarios.

Entre las voluntarias-promotoras no hay dedicaciones que se puedan denominar de *consagración al voluntariado*, pero sí en las entrevistas a las otras voluntarias de la comunidad religiosa. Encontramos, efectivamente, disposiciones de entrega incondicional que posibilitan un lugar de decisión y poder en la organización. Olga describe el voluntariado de mujeres de amplia trayectoria (podemos decir *consagradas*) que participan de la "Red por los Chicos" (red de ONGs dedicadas a niñez y adolescencia en riesgo). En esas diversas organizaciones y proyectos sociales no confesionales se verifica el *tabú del precio* del esfuerzo y tiempo de la voluntaria.

> -Olga: O sea, o ver quiénes eran, o si trabajaban de la misma forma que nosotras. A veces, hasta a nos daba miedo decir que no cobrábamos, ellas nadie decía que cobraba o que no cobraba. Incluso ahora, después de años, yo creo que una o dos se deben animar a decir "me pagan algo por eso", pero es lo único que hacen.
> -Entrevistador: De eso no se habla.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

-Olga: No, no, no. No, no, la mayoría no habla. Algunas pueden llegar a decir “lo voy a aclarar…” de, por ejemplo, “yo… a mí me pagan porque necesito” y nada más, o “porque hace años que estoy”, no hay contrato de por medio, nada, ¿no?, pero es porque es ya más bien es una tarea específica, o está en la secretaría o hace algo de gestión y, por ejemplo, es más, la Carmen, por ejemplo, ella decía que a ella le pagaban por el proyecto que conseguía, el veinte por ciento… el veinte por ciento de lo que consigue en el proyecto, aparte de pagarle como secretaria o gestionadora de cosas. Yo decía “Ah, mirá vos”, ¿no?, a todas nos sorprendía por el hecho de que nosotras todas pensábamos que todas eran voluntarias (risas) y no era así la cosa.
-Entrevistador: Y no era así (risas)
-Olga: Bueno, pero es como que yo la experiencia diferente, ¿no? Yo creo que…
-Entrevistador: Claro y…
-Olga: O sea, no está el hecho de cobrar porque yo creo que ella también, no sé ¿no?, por Carmen ¿no?, yo creo que si ella no necesitaría, ella también es bioquímica y todo, se dedica sólo a lo social.
-Entrevistador: Ah.
-Olga: Si ella no lo necesitaría, me parece que sí lo haría, porque si…
-Entrevistador: Igual lo haría.
-Olga: Sí, me parece que tiene eso de ayudar a los demás.
-Entrevistador: Claro.
-Olga: Porque le…la… la alegra, vos le ves en el rostro…
-Entrevistador: Ah.
-Olga: Esa actitud de alegría el haber hecho algo por un chico, ponéle, o por un grupo de chicos. Ella, por ejemplo, se alegra cuando dice “vos sabes”, trae una foto, por ejemplo, dice “los he llevado a tal lugar”. Y ves la alegría, ¿no?, la satisfacción de los chicos por eso y ella lo siente de la misma forma, ¿entendés? Y se pone triste cuando no puede hacerlo.
(Olga, 36 años, Tucumán, 20-04-2008).

Es importante lo que dice sobre el caso de Carmen, bioquímica y voluntaria dedicada a pleno en una fundación de empresarios (Apoyar), que en realidad recibe beneficios económicos, el 20 % de los presupuestos que consigue gestionar desde la fundación. Sin embargo, Olga opina que Carmen no dejaría de hacerlo aunque no tuviera retribución económica, ya que lo importante para ella es la “alegría de ayudar”, y según dice, “se lo le ves en el rostro”, se nota en la comunicación de sus logros, sobre todo cuando habla de los “chicos”.

Un dato importante que conozco previamente a este trabajo de campo y que tiene que ver con lo dicho en esta entrevista: Carmen es la que gestionó, por confiar en la continuidad del voluntariado de Olga, la asignación del primer gran proyecto de construcción de un Centro Educativo de Adultos que emprendió la Fundación Apoyar, un edificio de dos pisos en la comunidad de Candelaria, donde acabó teniendo un lugar de reunión fijo el equipo del *Banquito*. Carmen y yo nos conocíamos porque yo era en ese tiempo párroco de la comunidad, pero sabíamos que podría ser trasladado antes de concluirse la obra. En realidad, yo di *la firma*, el aval formal para comenzar la obra, pero no se habría realizado sin la confianza mutua entre Olga y Carmen, ambas autoridades voluntarias de peso en sus respectivas organizaciones. Y es que Olga también está *consagrada* al voluntariado.

Volviendo propiamente a Candelaria y la Parroquia San Pedro Nolasco, podemos decir que hay más voluntarias *consagradas*. La señorita Vivi es una anciana con una vitalidad sorprendente para su edad, jubilada, y encargada a tiempo completo de la dirección del Comedor de Sede Parroquial y al cuidado de los sacerdotes, sobre todo de los octogenarios, desde hace ya más de 25 años. Es notable que con casi 80 años todos los días llega a la Parroquia a cocinar con sus

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

compañeras a las 7:00 de la mañana, y juntas preparan la comida mientras rezan el rosario o cotillean de los rumores de la comunidad. En diferentes oportunidades se le ofreció empleo o retribución por su tarea, pero se ofende, no quiere aceptarlo de ninguna manera. Su gratuidad, entrega en la tarea y personalidad le reportan un reconocimiento de autoridad moral muy importante, y podríamos decir, que ahí está su reconocimiento. No le realizamos entrevista porque no correspondía a nuestro trabajo de campo definido por el area de incumbencia del Banquito, pero si hay que decir que su práctica es reconocida en toda la Parroquia y genero unas de las preguntas iniciales del proyecto e investigación: ¿Por qué no acepta ninguna retribución económica por sus tareas? ¿Qué recibe a cambio? Ahora podemos decir: reconocimiento de *consagración*, poder simbólico asociado a la misma figura de los religiosos a quienes atiende de forma exclusiva.

Mención especial merece la presencia de la Hna. Carmen, de hábito muy sencillo, quien efectivamente esta consagrada a servicios pastorales como la catequesis o la misión, pero también a apoyar a las voluntarias de la comunidad Candelaria, más propiamente al Comedor de Sargento Lai. Ya hemos tratado sobre sus opiniones sobre el voluntariado en una entrevista, y recién llegaba a la comunidad al momento del trabajo de campo, pero no deja de ser una figura que, de algún modo, explicita los motivos religiosos del voluntariado. La srta. Vivi, aunque no usa hábito ni responde a ningún grupo parroquial, es formalmente Hermana de la Tercera Orden por reconocimiento a su servicio. ¿Qué significa esto concretamente? Que deberá ser amortajada con el hábito religioso y se celebrarán misas en su memoria, como se hace con los religiosos difuntos. Pero nada más, la Orden Tercera no está organizada ni en funcionamiento efectivo, más que en estas prácticas litúrgicas. Y sin embargo, para Vivi, eso basta.

Otra figura que gravitó de forma importante en la comunidad Candelaria es Mechita, una voluntaria que trabajó con la Comisión de Madres, falleció de cáncer en plena actividad y fue referente significativa de Olga y otras voluntarias. Comparándolas, Mechita tiene un trato más suave que Vivi, quien posiblemente sufre el agotamiento de tratar todos los días con los beneficiarios del Comedor. Mechita tenía otras tareas, su perfil era el de ser presencia, relacionarse con instituciones benefactoras, involucrarse en redes de ONGs, conseguir convenios con el Estado para proyectos de gestión asociada en salud, educación y asistencia a necesidades básicas insatisfechas. Podríamos decir que tenía un estilo cercano a las voluntarias y las beneficiarias, pero delegaba las tareas de servicio directo, para dedicarse a la gestión de recursos, siempre contando con la autoridad del Párroco. Trataremos su significado en otro apartado, ya que está presente de forma extensa en entrevistas, y merece un análisis propio su *práctica como consagración*.

8) *Posible transición: auto-renovación.* Se trata de la posibilidad de asumir nuevos roles en el proyecto o comunidad, lo que provoca una renovación de su motivación o prepararse para la posibilidad de salida.

En el momento del trabajo de campo no había elementos para hablar de *auto-renovación* del equipo en el Banquito, pero sí se dio al año siguiente. Silvana, una vez recibida de Trabajadora Social, además de comenzar a trabajar en el Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Tucumán, continuó trabajando en relación de dependencia de la Orden de la Merced en un equipo que coordina los proyectos sociales en Argentina. Sofía y Carla se desvincularon del proyec-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

to, y continuaron en otros emprendimientos laborales y compromisos en organizaciones de militancia política. Ana siguió trabajando como secretaria parroquial. Guillermo poco después abandonó el proyecto y se dedicó a sus estudios de psicología. Como decía Carla en una ocasión: "Yo no quiero pasar años y quedarme en el Banquito, eso significa que no crecí, que me quedé…".

9) *La transición de la salida.* Se trata del voluntario consagrado que experimenta el agotamiento, aburrimiento, fatiga (*burnout*) y el más alto grado de indiferencia. Siguiendo a Bargal & Haski-Leventhal (2008), el motivo por el cual no desisten del proyecto es, generalmente, la relación con los beneficiarios con quienes entabló vínculos, a quienes no quiere dejar de ayudar.

En nuestro caso, una disyuntiva que se plantean algunas entrevistadas está entre seguir siendo voluntaria en éste u otro proyecto de la comunidad, o considerar el voluntariado como una etapa que debe ser superada para dar paso a la profesionalización, para mejorar la propia vida laboral o el proyecto social, porque en realidad el voluntariado siempre tiene un "límite":

> -Carla: … por ejemplo, lo que yo estaba por dar el ejemplo, o sea, para mí, sería anti productivo, no sería productivo, que yo suponete, yo ahora tengo 29 años, que yo a los 39 años, vos me hagas la misma entrevista sobre el Banco, que yo diga que hace diez años que estoy en el Banco, no es productivo eso. Porque es como que hay muchas cosas para hacer, o sea, no sé, en este momento está el Banco, yo obtengo algo, un aprendizaje, lo que sea; bueno, quizás en otro momento va a ser otro proyecto, con otras personas, con otra forma. La idea es que como que sea algo dinámico, porque si no es como que a mí me da la sensación de algo cerrado y estático. Para mí eso también sería el *límite*.
> -Entrevistador: El límite sería cuando ya te sabés el juego y ya te aburre el juego, digamos, ya te cansa el juego.
> -Carla: O también eso, que uno se aburre, se cansa, que es lo que… yo no sé si uno sigue abierto a qué es lo que podés aprender de la gente.
> (Carla, 29 años, Tucumán, 05-02-2008; el subrayado es mío).

Un "límite" es la "sensación de algo cerrado y estático", conocer el juego y no tener nada nuevo, el "aburrimiento". Estas apreciaciones de Carla como promotora expresa al voluntariado más joven, que si bien reconoce y valora el sacrificio de figuras como Vivi, Mechita u Olga, no están dispuestos a "no progresar". No están dispuestas a una *consagración*, el *voluntariado* fue una etapa hacia la *profesionalización*, y ser *promotora*, también.

10) *La etapa del retiro.* Siguiendo el METV, se trata de la separación emocional y física de los destinatarios que "aprendió a amar", del grupo de pares que le dio soporte, guía y amistad, y de la organización. Puede ser más duro que dejar un trabajo, y encuentran confusión y mucha dificultad para desvincularse. Muchos incluso no cortan la relación con los beneficiarios.

En nuestro caso, durante el trabajo de campo no había todavía retiros del Banquito (que sí se dieron posteriormente), pero otras voluntarias dan cuenta de vivir esta etapa de retiro. Susana es una integrante activa de Comisión de Madres que se retira de su voluntariado en los comedores, por problemas familiares (enfermedad de su cónyuge), pero no deja de acercarse a ver *cómo andan las chicas*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

-Entrevistador: Y bueno, son muchas cosas lindas que yo he pasado en ese comedor como también muchas cosas duras, padre, porque se ha visto los niños, no todos tienen una buena educación en sus casas y vienen ellos arrastrando todo.
-Susana: Claro.
-Entrevistador: Y en algún lado van a descargar. Pero a mí me costó mucho dejar este comedor, mucho… *[Llora]*
(Susana, 70 años, Tucumán, 21-01-2008)

Las *lágrimas de Susana* no son raras para quien la conoce. Sus compañeras la aprecian y saben que cuando ella habla se emociona mucho, de hecho, la suya es una de las entrevistas más emotivas. Los motivos religiosos de su voluntariado, como ya dijimos en otra oportunidad, son propios del *lenguaje secundario de raíz cristiana* (Béjar, 2001). Su retiro por la enfermedad de su marido la sensibiliza, y de algún modo, la culpabiliza, por no poder seguir ayudando a las madres del comedor y los niños. Encontramos en su interés solidario motivos y creencias que lo hacen muy estable y permanente en el tiempo, más allá de las razones para retirarse. Ella no dejó la comunidad, quiere volver cuando pueda, sigue en contacto con las madres y niños, reza por el Comedor con su grupo de oración.

Para la sistematización de los datos con el programa Atlas.ti usamos como eje el METV, no porque verifiquemos todas las etapas y transiciones como presentes de igual modo y manera, sino que es una forma de organizar elementos difíciles de objetivar, como son los aprendizajes no-formales. Nos ayudamos del *focussing network* sobre “Capital Cultural”, tomando como dijimos los *codes* correspondientes al METV. Esta sistematización nos ayudó a elaborar la anterior enumeración de datos ya presentada en este apartado.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

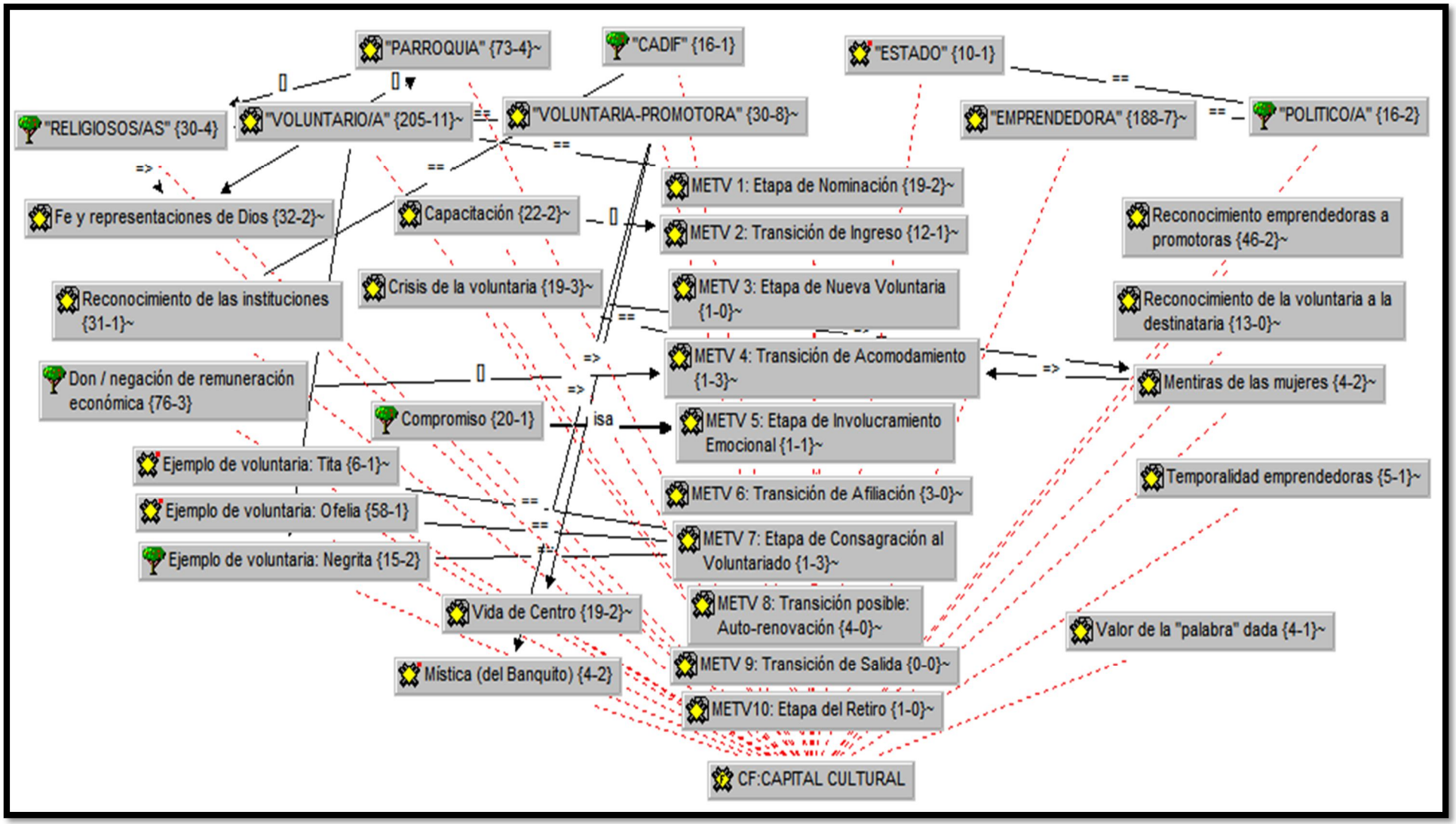


Gráfico 6: *Network focussing* sobre capital cultural.

Emprender este *giro pedagógico* en mi investigación supuso superar el último obstáculo epistemológico ya mencionado en el capítulo anterior, aquél que se refería al prejuicio ideológico de rotular a los proyectos de "asistencialistas" o "emancipadores" sin atender a las trayectorias de sus agentes. Escapa a esta investigación, pero sería interesante indagar cómo se dan estas etapas y transiciones de forma homóloga en el proceso de formación de los sacerdotes y religiosas.

Con estas indagaciones sobre el *Banquito* como espacio de producciones culturales y como proceso formativo en sí mismo, hago explícita la posibilidad pedagógico-política de considerar al voluntario como un modo de formación profesionalizante en lo que podemos llamar *competencias solidarias.*

8.3 Objetivación del capital cultural: formación de *competencias de solidaridad*

Es habitual afirmar que el *capital cultural* se objetiva con las acreditaciones o títulos escolares que ofrece el sistema educativo (*capital cultural institucionalizado*). Pero en nuestro caso, aunque hemos reconocido que la diferencia entre las promotoras y las emprendedoras radica en el *capital cultural* con el que llegan al proyecto, podemos decir que también hay una *inversión* de capitales que se entiende en una acumulación de otras formas de *capital cultural incorporado, hecho cuerpo*. Porque se trata ahora de pensar los aprendizajes que las promotoras se llevan de sus prácticas en el *Banquito Candelaria* en términos de *competencias*.

Elijo el concepto de *competencia* porque es el que articula (y problematiza) las relaciones entre el mundo del sistema educativo y el del trabajo. El concepto de "competencia" vincula las capacidades y los saberes de los sujetos con la resolución exitosa de los problemas o actividades que les toca en sus prácticas profesionales.

En términos más analíticos, podemos decir que las *competencias* se aprenden en un conflictivo entramado de lógicas diferentes de *espacios profesionales*, de la *enseñanza* y de la *formación* (Barbier, 1999, citado por Mastache, 2007: 46-55). La *lógica profesional* tiene como objetivo los aprendizajes en el trabajo mismo, en el desempeño de ciertas habilidades y capacidades propias de las prácticas de la profesión. La *lógica de la enseñanza escolar*, por otra parte, trabaja sobre el supuesto de que el alumno se prepara para el mundo laboral cuando aprende conocimientos dentro del aula, cuando en realidad, sólo se prepara para responder a los dispositivos de evaluación diseñados por el mismo sistema. En el mismo sistema educativo, y centrado en algunos años de *prácticas*, convive *la lógica de la formación profesionalizante*, que tiene como hipótesis la posibilidad de transformar las capacidades del educando en competencias profesionales (formación universitaria, docente, en escuelas técnicas) que luego pondrá en juego en su vida cotidiana o laboral. Sin embargo, la crítica que desde la *lógica profesional* se hace a la *lógica escolar y formativa* es que en realidad los educandos aprenden *competencias académicas* que no siempre sirven para la práctica laboral. Las *prácticas profesionalizantes* no siempre cumplen

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

con su objetivo, no porque no sean capaces los educandos o docentes, sino porque sigue siendo un dispositivo escolar ajeno a *la realidad* con que se encuentra un profesional.

Las prácticas que están fuera del sistema educativo, como las de nuestro caso, nos permiten observar los aprendizajes de competencias que adquieren las promotoras, no regidos ya por un dispositivo escolar, sino por un espacio de pugnas de otros tipos de capitales. Para ser coherentes con nuestra reflexión, podemos decir que *competencias* trata de las disposiciones prácticas de los agentes para la resolución eficiente e innovadora de problemas que son propios de un espacio social donde se articulan lógicas estatales, civiles y religiosas. Podemos decir que el espacio social del voluntariado y las promotoras de este *Banquito Candelaria* está estructurado por los intercambios de dones y bienes que tienen una fuerza formativa muy diferente al de las asociaciones profesionales, las organizaciones empresariales con fines de lucro, de la racionalización burocrática del Estado o de las jerarquizaciones eclesiales.

Las trayectorias que analizamos con el METV nos permiten inferir algunos tipos de competencias más relevantes que otras (técnicas, metodológicas, sociales y participativas), aunque todas hacen referencia a una práctica indivisible.

> Posee *competencia técnica* aquel que domina como experto las tareas y contenidos de su ámbito de trabajo, y los conocimientos y destrezas necesarios para ello. Posee *competencia metodológica* aquel que sabe reaccionar aplicando el procedimiento adecuado a las tareas encomendadas y a las irregularidades que se presenten, que encuentra de forma independiente vías de solución y que transfiere adecuadamente las experiencias adquiridas a otros problemas de trabajo. Posee *competencia social* aquel que sabe colaborar con otras personas de forma comunicativa y muestra un comportamiento orientado al grupo y un entendimiento interpersonal. Posee *competencia participativa* aquel que sabe participar en la organización de su puesto de trabajo y también en su entorno de trabajo, es capaz de organizar y decidir, y está dispuesto a aceptar responsabilidades. La integración de estas cuatro competencias parciales da lugar a la *competencia de acción*, que en rigor es indivisible. (Mastache 2007: 45; el subrayado es del autor).

Lo que podemos objetivar entonces es un *capital cultural*, diferente para cada voluntaria que deviene promotora del *Banquito*, y que en este caso particular podemos llamar *competencia de solidaridad*, ya que: a) el concepto de *solidaridad* es significativo en el espacio del voluntariado, ya que opera un discurso de *lenguaje secundario propio del cristianismo* (Béjar, 2001), siguiendo la lógica religiosa; b) también *solidaridad* es propio de los valores que produce el *Banquito*, con el concepto de *garantía solidaria* para otorgar el crédito a las emprendedoras, siguiendo si se quiere, una lógica de política social estatal. El *interés solidario* ya objetivado como capital social, y las *competencias de solidaridad* como propias de una formación profesional, completa el análisis más amplio de la economía de las prácticas del voluntariado.

8.4 Reflexividad II: Coherencia de enfoques teóricos en el análisis de los datos

El distanciamiento de objetivación necesita del aprendizaje o creación de nuevas mediaciones analíticas para *extrañarse de lo familiar*, para romper con el *sentido común* y abrir la posibilidad de construir con las mismas percepciones otras observaciones y objetivaciones. Este proce-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

so de aprendizaje de nuevas mediaciones analíticas, y su uso para nuevas comprensiones, puede llevar al investigador a una producción teórica diversificada y enriquecedora, pero también puede terminar siendo poco coherente con el objeto de estudio. El eclecticismo puede ser interesante en la fase creativa del diseño del proyecto y la exploración del trabajo de campo, pero la redacción final del informe exige cierta coherencia general que puede perderse en la pretensión de integrar enfoques analíticos diversos[32]. Voy a dar cuenta entonces de la reflexividad que supone evitar dispersión de enfoques teóricos que puede llevar a cierta confusión en el análisis de los datos. Plantearé las conclusiones provisorias realizadas con motivo de la cursada de seminarios, antes o durante y después del trabajo de campo, que han sido aportes a niveles diferentes en esta tesis: a) como comprensión del territorio e historia del campo de observación, b) como comprensión de la posición objetivante del sujeto que investiga y su implicación en el trabajo de campo, c) como comprensión de la necesaria coherencia del marco teórico de referencia, lo que supone optar por un enfoque teórico y dejar otros de lado.

En lo que se refiere a la comprensión del territorio de la población observada ha sido clave la investigación sobre *historia reciente de la comunidad* en términos económicos y políticos. La comprensión de la génesis de estructuras de dominación y sumisión, no siempre observables directamente en el trabajo de campo, pero sí inducidas de mi experiencia previa como vecino, me han permitido contextualizar e interpretar las relaciones de ayuda solidaria en términos de la desigualdad que produce y reproduce, del poder que las sostiene y que promueven.

En cuanto a mi propia posición objetivante en el trabajo de campo ha sido muy importante la integración del enfoque etnográfico. La posibilidad de analizar y escribir sobre la experiencia de lo vivido *de cerca y de dentro* (Magnani, 2002) se ha integrado no sólo sin problemas en el enfoque teórico que he elegido, la teoría de la acción disposicional de Bourdieu, sino que me ha permitido comprenderla mejor desde las primeras obras en que este autor se dedica a romper con los límites académicos entre antropología y sociología. Obras como *Sociología de Argelia* (1958), el *Sentido práctico* (1980) o *Razones prácticas* (1994), entre otras, me han ayudado a comprender que sus conceptos analíticos fueron construyéndose en el trabajo de campo y nunca eran simples definiciones *a priori*. Hay una enseñanza esquematizada de la teoría de Bourdieu que simplifica mucho de su práctica sociológica, cuando sólo se trata de objetivar un tipo de *habitus* en un campo de luchas por apropiación y acumulación de capitales diferenciados. Si sólo nos

[32] Este apartado es una reflexión sobre mi propia experiencia en la cursada de la maestría. La exigencia de elaboración de trabajos de seminarios no sólo me han permitido aprender conceptos y producir aportes para mi tesis, sino que también me han llevado a replantear aspectos de mi proyecto, hasta al punto de terminar cuestionándome (e impacientándome) sobre la coherencia final de lo que estaba produciendo, no sin confusiones. Por ejemplo, para un trabajo final en el seminario de Análisis del Discurso construí un marco teórico para la interpretación de entrevistas a voluntarias, y con el tiempo me di cuenta de que seguir este marco teórico era hacer otra tesis, y que pretender incorporar esos conceptos analíticos sin preguntarme sobre la coherencia con el marco teórico que había elegido era un disparate. Algo semejante me sucedió con un seminario de Análisis Narrativo. Es por ello que, después de comprender qué puedo tomar y qué debo dejar de esas indagaciones, es que volví a la teoría de la acción disposicional tal como la plantea Bourdieu, ahora más enriquecido con otros enfoques analíticos. En las siguientes líneas doy cuenta de estas elecciones prácticas en mi construcción de objeto teórico.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

reducimos a este esquema escolarizado, dejamos de lado la observación de las prácticas en términos de su sentido en juegos sociales diferenciados, con lógicas distintas y creencias que las suponen, así como los intercambios de dones y bienes que configuran economías cuya racionalidad no siempre responde a la relación costo-beneficio-individual. Darme cuenta de lo que Bourdieu y otros autores han objetivado, en términos menos cuantitativos y más interpretativos y genético-estructurales, me ha permitido plantear los objetivos y supuestos de investigación de forma más cercana a la complejidad y diversidad de las disposiciones en un espacio social a su vez muy diferenciado en jerarquías.

Por último, puedo decir que he encontrado los límites del *eclecticismo* y he logrado un *perspectivismo teórico*[33]. No es posible construir teoría social desde el relativismo teórico[34], dogmatizado como si fuera un principio superador del etnocentrismo o academicismo del investigador. El perspectivismo de una teoría social relacional indaga sobre las comprensiones que logran los diversos agentes en el espacio social, y es el investigador quien logra un *punto de vista* que pretende comprender otros *puntos de vista* (especialmente desde el lugar de los dominados o de las víctimas de violencia), pero su certeza no es ni relativa ni absoluta, sino relacional. El *interés del investigador* esta focalizado en indagar sobre los diferentes puntos de vista de los agentes y sus posicionamientos en el espacio social, lo cual supone también un ejercicio de reflexividad sobre su propio proceso de comprensión de lo social y de lo discutible que puede ser en la comunidad académica. En mi propia experiencia estos *conflictos epistemológicos* que me han permitido comprender esta necesidad de construir conocimiento (o certezas) desde un enfoque que no sea relativista ni dogmático, sino relacional y perspectivista. Comprender las semejanzas y diferencias de supuestos del *análisis del discurso* y el *análisis narrativo* con respecto al *análisis disposicional en el espacio social* me ha permitido enriquecer la interpretación de las entrevistas en el trabajo de campo.

Como producción de un seminario sobre Análisis del Discurso realicé un trabajo sobre una entrevista a una voluntaria ajena al campo que planteo en esta investigación. Tomando unos supuestos del Análisis Conversacional, como es la identificación de las *macro y micro estructuras del discurso* (Moreno Fernández, 1998), realicé una esquematización de la entrevista en sus

---

[33] "Este perspectivismo no tiene nada de un relativismo subjetivista que conduce a una forma de cinismo o nihilismo. Se funda en la realidad misma del mundo social y contribuye a explicar una gran parte de lo que sucede en ese mundo y, en particular, muchos de los sufrimientos originados en la colisión de intereses, disposiciones y estilos de vida diferentes que favorece la cohabitación, especialmente en el lugar de residencia o de trabajo, de personas que difieren en todas sus relaciones." (Bourdieu, 2007:10).

[34] Por *relativismo teórico* entiendo el supuesto de que da igual tomar unos conceptos analíticos de unas teorías u otras, suponiendo que sus diferencias no son importantes. El *relativismo* en la comprensión de lo social es imprescindible para la ruptura con el sentido común, para superar los prejuicios o etnocentrismos. Pero el investigador en algún momento nomina, objetiva, clasifica y sistematiza lo que sabe de lo que observa, y por más que sabe que su saber es provisorio, no deja de considerarlo como cierto y digno de ser discutido en la comunidad científica, lo que a la larga exige cierta coherencia en la argumentación que se torna imposible cuando se toman conceptos de autores que no se asociarían. Por ejemplo, no es lo mismo lo que entienden por *lenguaje* autores como Foucault o Bourdieu, ni enfoques como el Análisis del Discurso o Análisis Narrativo, aunque al parecer analicen lo mismo o puedan llegar a conclusiones semejantes.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

estructuras. Para dar un paso hacia el *análisis crítico del discurso* (ACD), seleccioné una de las estructuras que consideré más relevante, y estudié la *deixis* del texto según la interpretación que García Negroni y Tordesillas (2003) hacen de la teoría deíctica de Benveniste. Con ese material interpreté cual era *la visión de sí mismo y del mundo que tiene la voluntaria, entendida como ideología que otorga sentido a su acción,* siguiendo el concepto que define Teun van Dijk (que no entiende ideología en sentido ético o político, sino como representación mental): "Creencias compartidas socialmente y que se asocian a las propiedades características de un grupo, como la identidad, posición en la sociedad, intereses y objetivos, relaciones con otros grupos, reproducción y medio natural" (Van Dijk, 2003: 20). Este modelo teórico de análisis me permitía analizar un *corpus* y elaborar conclusiones sólo sobre las entrevistas. Sin embargo ya iba a ser otra tesis diferente a la que presento. Lo que me permitió comprender este trabajo de ACD fue la importancia de la estructura de una entrevista (aunque el entrevistador y entrevistado no se la propongan), así como la dimensión indicial de los *deícticos* (los pronombres personales, de lugar y tiempo) y cómo con ellos se construye discursivamente una *representación de sí, del otro y del mundo* entendido como creencia, como *ideología*, o como podría decir Bourdieu, *illusio*. Pero el límite que encontré en estos supuestos teóricos es sobre el mismo concepto de *discurso*. En mi trabajo de campo no quise reducir todo al discurso que se podía objetivar con entrevistas, sino atender también a las *prácticas* que se realizan junto con esos discursos. Si bien el análisis de los deícticos y la representación que los encuestados tienen de sí, de los otros y del mundo son muy importantes, no es lo único que quería saber con mi trabajo de campo. Consideré que reducir la acción social al discurso que lo construye enunciando no era coherente con mi concepción de las prácticas en la que venía trabajando.

Por otro lado, y con otro seminario de estudios, se abrió para mí otro enfoque teórico: el Análisis Narrativo. Con este enfoque era posible otra interpretación de un *corpus textual* de entrevistas, memorias u observaciones de campo, más atenta a la construcción narrativa de la identidad de las voluntarias y la narrativa comunitaria que le otorga sentido ético y religioso a sus prácticas, teniendo en cuenta el *encastre*[35] entre historia de vida y su Gran Relato. El concepto de *testimonio*[36], ya sea de las voluntarias o de las emprendedoras, me permitiría comprender el relato autobiográfico de una historia de vida como una *modulación* de un relato maestro, en nuestro caso, el cristianismo de una comunidad católica. Estos conceptos y sus supuestos teóricos permiten plantear de modo más flexible y menos ceñido a estructuras lingüísticas intratextuales las relaciones entre el habla de los agentes con su grupo de pertenencia, en la medida en

[35] *Encastre* es la forma en la que un relato se elabora "desde" y "a partir" de una historia, es decir, una comunidad narrativa con sus tradiciones y costumbres (MacIntyre, 1981: 205-206). Lo reconocemos por las citaciones intertextuales que el narrador o los personajes realizan en el relato, de tal forma que se inscribe en otras narrativas o meta-narrativas, que son los grandes relatos maestros (Lyotard, 1979).

[36] "La quintaesencia del despliegue narrativo reside en el testimonio de conversión personal, pues solo cuando la vida personal se ha cortado en dos, cuando irrumpe algo que es imposible incorporar a la estructura narrativa, vale la pena intentar narrarla. Pero esa narración adopta el carácter de una declaración, como si alguien le dijera a otro "sí, a pesar de todo, la verdadera vida existe". Precisamente, el testimonio de conversión personal no describe nada, es una declaración que hace lo que dice en el acto de decirlo." (Gorlier, 2008).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que las citaciones nos permiten pasar del registro de los individuos al de la comunidad, y de allí, al de la filiación comunitaria con un Gran Relato como el cristianismo. Esta flexibilidad ayuda a comprender y plantear mejor el sentido de la acción de los agentes, no sólo desde las representaciones que pueden inducirse desde sus discursos, sino desde el relato de aquellos acontecimientos vitales que le otorgan sentido vital a su acción. En este enfoque teórico un supuesto fuerte es que el sentido de las prácticas se comprende desde el relato sobre sí mismo y la pertenencia comunitaria, de tal forma que podemos decir que el sentido no *se construye*, sino que *se recibe* (de la misma comunidad y del relato maestro). Siguiendo estos supuestos tenía, como me pasó anteriormente, otro proyecto de investigación que elaborar. Sin embargo, estas reflexiones me sirvieron para comprender cierta teleología de la acción social que va más allá de las decisiones (éticas o políticas) de los sujetos, que no se reduce a las representaciones mentales que se manifiestan en la enunciación de sus discursos, sino que tiene que ver con la trama de un relato que sólo se comprende en una comunidad narrativa local y un gran relato maestro que le otorga sentido, en este caso, el cristianismo. En este sentido, este análisis se acerca a lo que realizó Béjar en *El mal samaritano* (2001) y su concepto de *lenguaje secundario*, pero pudiendo resaltar mejor el poder performativo del discurso religioso y sus posibilidades de construcción comunitaria, desde el concepto de *comunidad narrativa*. De todos modos, algunos aspectos muy importantes de mi trabajo quedaban relegados desde el Análisis Narrativo: la disposición de los agentes en un espacio social diferenciado no obedece sólo al posible relato de sí o la narrativa comunitaria, sino también a históricas estructuras socioeconómicas que definen capitales, producciones y reproducciones efectivas, aunque los agentes no *sepan lo que hacen*. Sobre ese *no saber* de los agentes, que no siempre está explícito en los relatos e historiografía, es que quería también indagar con mi trabajo.

En síntesis, encuentro como hilo conductor una misma inquietud sobre la interpretación de las entrevistas desde enfoques analíticos diferentes, lo que exige una reflexión sobre el lenguaje, como discurso o como narrativa. El *habla del voluntario*, ya sea como enunciación o como relato, es el ámbito tanto de construcción como de recepción de un sentido (en este caso, *solidaridad*) indisociable de las mismas prácticas y espacio comunitario en donde se realiza (como *valor de ser solidario,* y lo que es correlativo, *interés por ser solidario*), y esta asociación de *agentes solidarios* no se entiende si no es desde una socialidad mucho más amplia (ideológica en cuanto política, el *cristianismo* como visión religiosa del mundo y la historia). Sobre esta concepción del lenguaje, las prácticas y su sentido comunitario e ideológico-político es que avanzo en la posibilidad de objetivar las trayectorias de los voluntarios como aprendizajes no formales de disposiciones prácticas pertinentes para la profesionalización de los agentes sociales como *trabajadores de lo social*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 9.CAPITAL SIMBÓLICO. EL PODER DEL DON

Siguiendo con los planteos teóricos del capítulo anterior, nos disponemos a comprender las formas de producción, intercambio y acumulación de *capital simbólico* fundamentalmente como una cuestión del sentido de las prácticas, de las creencias que se ponen en juego. Esta forma de capital es la más difícil de objetivar, por dos motivos: a) porque opera en las disposiciones prácticas de los agentes en el espacio social de forma "tanto más poderosa cuanto más invisibilizada" (Bourdieu, 1999); b) porque, en realidad, es una dimensión o composición de los capitales económicos, sociales y culturales ya diferenciados. Comprenderemos mucho de las creencias que legitiman las formas de autoridad en el trabajo de campo a partir de la expresión la *mística del Banquito*, que nos permitirá ampliar lo observado como capital simbólico homólogo al del campo religioso en una particular producción lingüística de sentido.

9.1 Observación participante: la *mística* del *Banquito*

Durante diciembre de 2008, el equipo promotor del *Banquito* se convocaba para la Reunión de Evaluación Anual, y justamente los visité para realizar una observación. Estábamos Silvana, Ana, Sofía, Carla, Guillermo y yo en la sala nueva del recién inaugurado Centro Educativo para Adultos, que recorrimos con el grupo mientras me mostraban las diferentes aulas para peluquería, electricidad domiciliaria y la futura sala de computación.

La reunión comenzó con un clima ameno, en el que mi presencia no la percibían como invasiva ni condicionante. Tomábamos una gaseosa para aplacar el calor, mientras comenzamos a recordar los inicios del equipo promotor.

El grupo hace memoria de los comienzos del equipo, recordando a dos personas que ya no están presentes (Manuel y Mónica) junto con otro que se incorporó luego, Guillermo. Comenzaron con apuros, para poder sumarse a la primera operatoria.

En mayo del 2006 se dio el momento más crítico para el equipo promotor, ya que se "acaba la plata para los promotores". Carla señala que "no es casual que los que estamos acá somos solteros… no tenemos obligaciones de familia… hay un indicador". Se ha ido gente del grupo promotor, que para Silvana no era "falta de compromiso" o por "posiciones ideológicas", sino que la razón era "la necesidad" de no tener "una familia que te banque". Cabe aclarar que la Orden de la Merced sostuvo, con el primer subsidio, las becas para las promotoras. Otro de los motivos era, como decía Carla, encontrarnos con "LA realidad" de la pobreza, exclusión y los sufrimientos. Mónica, que empezó siendo emprendedora y luego se invitó a ser promotora, no pudo tomar distancia de sus vecinas para serlo ("tenía las mismas dificultades que las mujeres a las que tenía que promover…"). Silvana señala esa diferencia como una cuestión de "formación profesional", un "paso cualitativo" como decía Sofía. La crisis fue un momento "para asumir la realidad" de las propias necesidades personales, la presión de CADIF para llegar a tiempo con las rendiciones, el proceso grupal de integración como equipo y la incorporación de Guillermo, que fue seleccionado y convocado por el mismo grupo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En esa reunión de evaluación, Silvana y Ana recordaron su participación en el Encuentro Nacional de Chapadmalal (Mar del Plata), en diciembre de 2005. Elsa fue como representante de las emprendedoras, y luego de la capacitación acelerada con CADIF en octubre, comenzaron con el Banquito. Fue un momento de reconocimiento de los trabajos de los Banquitos en el país y en su historia, y de valorar el apoyo institucional que encontraban en sus comunidades locales. Un tema muy interesante que atravesó los distintos momentos de la reunión, por las bromas y risas que suscitó, es la referencia a la *mística del Banquito* sobre el que se insistió en el Encuentro Nacional de Chapalmalal.

> -Ana: más que nada por ahí, como que todo era popular. No había algo como un algo, una estructura, digamos, como para darle algo a la organización, o sea, era todo popular, eran cosas hechas de uno mismo, las opiniones, todas las opiniones se escribían, era educación popular pura, digamos, y a la vez, había paralelamente una motivación que,… que, bueno, movilizaba todo, como los evangelistas, viste (risas).
> -Sofía: En la zona del norte, toda esa zona, como que empieza, y otra cosa…
> -Entrevistador: ¿y eso de dónde viene?, ¿de dónde lo identifican a eso ustedes, ese espíritu, esa forma tan popular y al mismo tiempo tan, como ella decía, parecían los evangélicos?
> -Ana: eso, que eran muy movilizantes.
> -Entrevistador: Pero, claro, digo, no, si viene de la organización nacional…
> -Sofía: sí… sí viene.
> -Carla: … en realidad, lo hacen para el "show", o sea, por ahí, yo no participé, no participé de los encuentros regionales, pero están, es como que todos estos encuentros están armados todos los encuentros para eso, digamos, para motivar. Está pensado muy bien para eso.
> -Silvana: Y es como hemos hecho nosotros. Es gente que sabe, sabe cómo movilizar…
> -Carla: Claro, pero el objetivo es ése, digamos, movilizar, y cumplir con ese objetivo.
> -Ana: Sí, dejar eso que les llama la mística, dejar eso de "no sé por qué, pero sigo…".
> -Entrevistador: "no sé por qué, pero sigo…" (Risas).
> -Ana: mis compañeras no pagan, pero yo sigo…
> -Silvana: Exacto, porque es lo que dicen… es como lo que hemos hecho nosotros el viernes. El viernes que hemos hablado (a las emprendedoras) de los problemas, ha sido un encuentro motivador de reconocer el trabajo de cada una de las personas que ha hecho posible esto. Porque si nos quedásemos solamente en las otras historias, es muy fuerte lo que uno, la realidad a la que se enfrenta, entonces, si uno no tiene estos espacios que te motiven, te caes. Yo, la verdad, que…
> -Ana: Paralelamente a esto, digo, todo lo que encuentro movilizador, en todo eso, hemos tenido ayuda o sostenes, o por lo menos, o yo he sentido sostenes que nos vienen de afuera, por ejemplo ustedes, y en cuanto a las chicas también, la Carina y la Lili, siempre han sido importantes, desde el inicio, siempre nos han puesto pilas, y nos han puesto mucha confianza y nos han apoyado siempre…
> (Reunión de Evaluación Anual, Tucumán, 12-12-2008).

A decir verdad, la expresión en un primer momento me dejó perplejo. ¿Qué tenía que ver la "mística" con la *economía*, más aún, con una forma de *economía solidaria*? Poco a poco fui desentrañando el sentido de la expresión "mística del Banquito". En primer lugar, consiste en un cierto desfase entre la evidencia real y las decisiones prácticas: *Nadie me paga* (diría la voluntaria-promotora)… *pero yo sigo… las compañeras* (emprendedoras) *no pagan los créditos… pero yo sigo… ¡no sé por qué, pero sigo!* En segundo lugar, podemos decir que la "mística" sostiene unas negaciones: *nadie me paga…* (Negación de la propia necesidad) y *no sé por qué sigo…* (Negación de sí mismo, abnegación); con una afirmación performativa: *¡pero sigo!* (Reconoci-

miento de sí mismo y la ganancia de otro orden no-monetario sino social o simbólico). En tercer lugar, las voluntarias-promotoras tienen algunos supuestos sobre los fundamentos de esta "mística": hacen referencia a los motivos religiosos del *Reino de Dios, no en los cielos, sino en la tierra*, una *Iglesia, más comprometida con los pobres*, señalando que hay ex sacerdotes y religiosos católicos entre los iniciadores históricos del Banquito en La Plata. Esta referencia puede entenderse desde el concepto de *ágape* como idea límite en las prácticas sociales (Boltanski, 2000), imposible de encontrar concretamente en la historia de las instituciones, pero irrenunciable como dimensión utópica o sentido escatológico (monoteísta) que ha tensado la historia de Occidente.

> -Silvana: Él (Luis, ex sacerdote) siempre me dice: "es que ustedes tienen que ver que esto surge de experiencia de curas, porque esta experiencia ha surgido en, no sé si en La Plata o en Tandil, y era gente de Iglesia. Pero la Iglesia que, en realidad, quiere trabajar con la gente, digamos, y que hacía concreta la Palabra de Jesús, en la tierra, digamos, entonces, esa Iglesia. Entonces desde ahí surge y de ahí… claro, en la práctica, digamos. Entonces, acá, en la tierra, para colmo la mayor parte de la villa (risas).
> (Silvana, 29 años, Tucumán, 09-02-2008).

En cuarto lugar, podemos decir que la expresión denota que este *Banquito Candelaria* no se entiende sino en su referencia a un lenguaje religioso en transformación entre las creencias tradicionales (*solidaridad* como caridad y deber moral) y el nuevo lenguaje de las voluntarias-promotoras (*solidaridad* como creación de posibilidades de autonomía y ayuda mutua por *la palabra*).

En el siguiente apartado, seguiremos indagando sobre la producción de sentido que realizan las voluntarias y las voluntarias-promotoras en esa tensión sobre la "verdad de la solidaridad".

9.2 La producción de sentido entre el campo religioso y el voluntariado

Hemos esbozado tanto la *illusio* del voluntario como el *juego solidario* en donde construye lo que denominamos valores, juego social en el que emergen los conflictos de género, generación y religión. Ahora, podemos comprender mejor la lógica que rige *los medios de producción de sentido* del *lenguaje del voluntariado*[37], y observamos las luchas para apropiarse de la *verdad de la solidaridad*.

> Se puede hablar de intereses propiamente religiosos (definidos todavía en términos genéricos) cuando, al lado de las demandas mágicas que siempre subsisten, al menos en ciertas clases, aparece una demanda propiamente *ideológica*: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un *sentido unitario* a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de la existencia humana, y dándole los me-

[37] Hemos hecho referencia a un análisis de este lenguaje en la obra de Béjar (2001). El *lenguaje primario* tiene que ver con el altruismo en sentido sólo terapéutico o emotivo. Éste se confronta con el *lenguaje secundario cristiano*, que postula el altruismo como compasión y mandato religioso de caridad. El cuadro se completa con el *lenguaje secundario laico* que asume el altruismo y la compasión como mediaciones políticas para la participación ciudadana en pos del fortalecimiento de la democracia.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> dios para realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarle *justificaciones de existir* como existen: es decir, *en una posición social determinada.* (Bourdieu, 1999b: 49).

Los *voluntarios tradicionales* entienden sus prácticas como expresión de la caridad o *ágape*, y su compromiso (total o por períodos) como expresión de un *sentido unitario* de la vida, o al decir de Falola (2005), un *estilo de vida*. De algún modo el *interés solidario* se identifica con el *interés religioso* en sentido *ideológico*: *justificación de la existencia* y *de una posición social en jerarquizado campo religioso.* Este *nuevo voluntariado* del *Banquito Candelaria*, que adscribe más bien a las "demandas de compensación", mientras que la otra forma de organización de las demandas religiosas, a la "necesidad de salvación".

> Las demandas religiosas tienden a organizarse alrededor de dos grandes tipos, que corresponden a los dos grandes tipos de situaciones sociales: las *demandas de legitimación* del orden establecido propias de las clases privilegiadas, y *las demandas de compensación* propias de las clases desfavorecidas (religiones de salvación). (Bourdieu, 1999b: 51).

Cuando el grupo hace referencia a la *mística* del Banquito se trata claramente de una producción de sentido inmanente (*acá… en la tierra…*) suponiendo una salvación trascendente (*en el cielo… ¡haríamos otro Banquito!*). Y esto se legitima por ser el Banquito "una iniciativa de curas…", pero de "esa iglesia" que "quiere hacer concretas las palabras de Jesús en la tierra", que está "con los pobres", como ellas mismas dicen. Y si bien los *curas fundadores* referidos desde el imaginario de las voluntarias eran sacerdotes, al parecer tuvieron una función más bien de profetas en el campo religioso, articulando las *demandas de compensación* de clases sociales desfavorecidas.

> Mientras que la autoridad del *profeta*, *auctor* cuya *auctoritas* requiere ser siempre conquistada y reconquistada, depende de la relación que se establece en cada momento entre la oferta de servicio religioso y la demanda religiosa del público, el sacerdote dispone de una *autoridad de función* que le dispensa de conquistar y de confirmar continuamente, y lo pone incluso al abrigo de las consecuencias del fracaso de su acción religiosa. (Bourdieu, 1999b: 54).

Pero estas funciones en el campo religioso, como hemos visto, no están encasilladas en un tipo de demandas legitimadoras o de compensación. En el mismo territorio y tiempo fundacional del Banquito, fue precisa la palabra autorizada del párroco (sacerdote) que convocó, avaló y firmó los convenios formales.

> … el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su "portador": el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y de cuyo poder está investido. (Bourdieu, 2001: 69).

Hasta acá estamos explicando *los medios de producción de sentido* por los agentes y su posición (capitalización) en el campo de la solidaridad. Podemos ahora abordar los recursos retóricos propios de este campo de la solidaridad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Uno de los principales recursos retóricos, que ya hemos explicado, es la negación y eufemización propia de la economía de bienes simbólicos, de los cuales el campo religioso es un caso paradigmático. Pero, también, hay *efectos ideológicos* del lenguaje, en tanto medio de producción de sentido, y que, por decir así, hace uso de la misma polisemia lingüística para unificar o diferenciar los conflictos de los sectores sociales del campo.

> Los mayores efectos ideológicos de la religión y la política se derivan de las posibilidades que encierra la polisemia inherente a la ubicuidad social de la lengua legítima. En una sociedad diferenciada los nombres llamados comunes, trabajo, familia, madre, amor, reciben en realidad diferentes significaciones, significaciones incluso antagónicas debido a que los miembros de la misma "comunidad lingüística" utilizan, mejor o peor, la misma lengua y no varias lenguas diferentes –la unificación del mercado lingüístico es así causa de que cada vez haya más significaciones para los mismos signos. (…) La polisemia del lenguaje religioso y el efecto ideológico de *unificación de los contrarios* o de negación de las divisiones que produce sólo se mantiene a costa de las *reinterpretaciones* que implican la producción y recepción del lenguaje común por locutores que ocupan posiciones diferentes en el espacio social, locutores, por tanto, con intenciones e intereses diferentes. (Bourdieu, 2001: 14).

Por ejemplo, las voluntarias utilizan la palabra *comunidad*, que tiene sentidos y matices diferentes en el campo religioso que en el campo de la solidaridad o de las políticas sociales, y esa polisemia del término permite ciertos eufemismos: *por el bien de la comunidad…* La misma palabra *mística*, de connotaciones religiosas, empleadas en una política social, supone un préstamo y deslizamiento semántico para nada neutro o ingenuo: pretende otorgar a una finalidad política la fuerza de *unificación de sentido del mundo* propia del lenguaje religioso. De modo semejante, la misma palabra *voluntariado*, originaria del campo de la solidaridad del llamado tercer sector, no estrictamente confesional (las ONGs y fundaciones), enuncia algo que la iglesia ha realizado mucho antes de la constitución del Estado moderno: el *apostolado de caridad*. No son posibles (ni deseables) definiciones unívocas de una lengua especializada para cada campo social. Pero lo que no hay que perder de vista es que son los agentes quienes producen, con el mismo lenguaje y desde sus posiciones en el espacio social, sentidos diferenciados según sus intereses. Y esto hasta extremos de posibilidades que sólo el lenguaje ofrece:

> En particular no se puede comprender los efectos simbólicos del lenguaje sin tener en cuenta el hecho, mil veces atestiguado, de que el lenguaje es el primer mecanismo formal cuyas capacidades generativas no tiene límites. No hay nada que no pueda decirse ni puede decirse la nada. En la lengua, es decir, en los límites de la gramaticalidad, se puede enunciar todo. (…) Todas las teologías religiosas y todas las teodiceas políticas han sacado partido del hecho de que las capacidades generativas de la lengua puedan exceder los límites de la intuición o de la verificación empírica para producir discursos formalmente correctos, pero semánticamente vacíos. (…) El discurso jurídico es palabra creadora que confiere vida a lo que enuncia, es el extremo hacia el que pretenden todos los enunciados performativos, bendiciones, maldiciones, órdenes, votos o insultos; es decir, la palabra divina, la palabra de derecho divino que (…) da existencia a aquello que enuncia. (Bourdieu 2001: 15-16).

El campo de la solidaridad también tiene sus medios de producción de sentido que pueden ser formalmente correctos pero semánticamente vacíos. Aquello que Zapata, siguiendo a Mauss, denomina *mentira social*, no es un engaño consciente del voluntario (como si fuera un simple

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

embaucador), sino que la *illusio* consiste en negar el beneficio ulterior al don, quedando como embaucador embaucado. Pero esa *mentira social* también consiste en la capacidad de *enunciar la necesidad del otro* como *pobre* al que *le falta*, reproduciendo como *generosidad* o *virtud ciudadana* una asimetría estructural entre la promotora y la emprendedora. Por último, podemos comprender que también es *mentira social* la intención de universalizar una práctica que sólo tiene sentido para los agentes en su comunidad local y en el juego que han construido históricamente, particularmente. La pretensión de *legislar el voluntariado*, cuando quiere prescribir, y con ello crear lo que prescribe, puede terminar siendo una intromisión estatista que desestime o hasta dificulte las iniciativas particulares. Si una asociación civil tiene que comenzar sus actividades cumpliendo con todas las exigencias que al parecer pondrá la ley, difícilmente pueda financiar sus actividades y simplemente desistirá de llevar a cabo sus proyectos[38].

Por otro lado, la polisemia infinita del lenguaje que posibilita producir discursos *formalmente correctos, pero semánticamente vacíos* puede entenderse como un prejuicio del autor si nos atenemos sólo a una ontología que se reduce a lo empíricamente verificable. Puede decirse la nada, como puede decirse el absurdo, pero justamente eso es muy diferente de decir un sentido que no se percibe actualmente, pero se espera o se construye (performativamente como promesa o compromiso) a futuro. Lo que está en el núcleo de la revelación judeocristiana fue históricamente capitalizado por las teodiceas políticas, más que por su referencia empírica, por su capacidad performativa. La *esperanza* que consiste en creer en lo que no se ve, pero se espera a futuro, es lo que permite construir enunciados utópicos, que por no ser empíricamente verificables, necesariamente son vacíos o absurdos. La intuición de las voluntarias que se comprometen en la *mística* del Banquito no es irracional o absurda, sino que tiene sentido por la producción de sentido que ellas mismas realizan performativamente: otorgar un crédito y confiar en la palabra de las emprendedoras provoca lo que enuncia. El crédito no es un don (un acto *sin fin*, *sin esperar nada a cambio*), sino un trueque diferido en el tiempo (la retribución tiene un plazo), pero acá no se realiza sin la confianza (o *apuesta*) en que la emprendedora cumplirá su palabra de pagar el crédito, y eso mismo es lo que provoca en algunas de ellas una subjetivación que de otro modo no existiría. “Creyeron en mí… di mi palabra y vale… cumplo con lo prometido”, dice la emprendedora. Esta producción de sentido en términos de otorgar crédito, tener confianza, valorar la palabra empeñada, la autoestima para cumplirla y la esperanza de futuro es el núcleo *ideológico* del Banquito. Es lo que Doudtchitsky & Koberwein (2006) comprenden del Banquito como espacio de negociaciones en la producción social de valores como *confianza*, *honestidad*, *compromiso*, *solidaridad* y *acción comunitaria*.

---

[38] De todos modos, hay ciertas inseguridades y abusos que sí puede prevenir la implementación de la ley. La más clara es la previsión de seguros cuando hay riesgos en la integridad física por la tarea. Y los abusos consisten en formas de explotación laboral que aprovechan algunas organizaciones o instituciones que, pudiendo o debiendo ofrecer retribuciones por trabajo en relación de dependencia, sostienen una economía informal de pago “en negro”. Esto debe llevar a replantear la continuidad de ciertos proyectos sociales de OSC, en cuanto a su viabilidad, en orden a respetar lo que define la OIT como “trabajo decente”.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En síntesis, *los medios de producción discursiva de sentido de este campo solidario* se estructuran prioritariamente desde las demandas religiosas de tipo compensatoria (religiones de salvación), homólogas a las demandas sociales de las emprendedoras, donde los voluntarios son *portavoces* autorizados por la autoridad religiosa formal (párroco), autores que deben por su ejemplaridad, *conquistar y confirmar continuamente* en su relación con su *público*. Estas producciones de sentido se demandan también como *ideológicas* en cuanto *unificadoras del sentido de la vida*. Pero no se entiende esto como la necesidad de una reproducción rutinaria de ese sentido (ritual), sino en cuanto a que el proyecto Banquito como *juego serio* es un espacio donde se producen valores efectivos en los intercambios, enunciaciones performativas que a algunas emprendedoras les *cambia la vida* a futuro (por percibirse dignas de confianza, solidaridad y pertenencia comunitaria), y exigen a las promotoras coherencia sobre lo que ellas enuncian como valores.

9.3 Objetivación de capitales simbólicos en una economía de bienes simbólicos

En el *espacio de la solidaridad de los voluntarios* se dan las condiciones de posibilidad de un interés por la asociatividad y un desinterés por la retribución monetaria. Para comprender esto tenemos que hacer una *ruptura con el sentido común* de los voluntarios, con el discurso que sostienen sobre sí mismos, para observar los reales intercambios, intereses y las negaciones de quienes son dominantes con su supuesto *desinterés*. Veamos cómo se estructura la *racionalidad* de este espacio social con la observación de la lógica de ciertas prácticas y discursos de las promotoras del Banquito.

a) En primer lugar, la *economía de dones supone dos negaciones de la "economía económica".* Por un lado, la *negación del interés* que sostiene *la dualidad de las prácticas*, la actuación de verdades dobles, no por contradictorias, sino por ambiguas y difíciles de integrar. Se trata de la dualidad de un autoengaño, un *desconocimiento* de los agentes que se sustenta en un *desconocimiento* colectivo inscripto en las estructuras sociales objetivas (Bourdieu, 1997: 163). En el voluntariado se trata del *desconocimiento* de la retribución (un *no saber* o *no querer saber*), y del *desconocimiento colectivo* en la institución eclesial que supone como condición del voluntariado la negación de cualquier retribución (que identifica al intercambio de dones con la caridad que no espera nada a cambio). Sobre este *desconocimiento* como negación es que algunas voluntarias-promotoras son muy críticas, recuperando el concepto de *interés*.

> -Entrevistador: ¿Qué opinas vos de presentar el *voluntariado como desinteresado*?
> -Carla: Para mí, *siempre hay un interés*, o sea, puede ser, digamos, como un interés… yo te digo, sinceramente, o sea, siempre hay un interés. Digamos, yo cuando, si yo estoy en la Pastoral Juvenil; estoy, por ejemplo, en la Pastoral Social, qué sé yo, hago una charla con el Centro Educativo de la Parroquia, o en lo que yo haga, siempre hay una satisfacción… *digamos, no es monetaria, pero hay una… quizás está satisfaciendo alguna necesidad que yo tengo… y eso es real*. Yo no te puedo decir "ay, no yo, realmente, por amor, caridad, y así, totalmente entregada", es mentira. *Siempre hay una satisfacción de una necesidad, ¿no?*
> (Carla, 29 años, Tucumán, 05-02-2008; el subrayado es mío).

Por otro lado, esto supone la *negación de la verdad del precio*, el *tabú de la explicitación*. No es posible decir lo que vale el don y cuál es su precio, quiénes ganan y pierden con él, por eso es preciso el tiempo entre el don y contradon (Bourdieu, 1997). La *verdad del precio* significa destruir el mismo intercambio de dones, reduciéndolo a un intercambio de bienes, a crédito o a plazos. Ese es el motivo por el cual es tan problemático hablar de la remuneración de las voluntarias. Para algunos agentes, *ponerle precio* a las tareas del voluntario, y retribuírselo, supone destruirlo completamente. Lo que *se paga* ya no es un don, es un bien o servicio retribuido con un valor de cambio.

> (…) Yo creo que en las ONGs, por ejemplo, FANN, CEFA, FAI, en este momento yo tendría que… uno tendría que pensar si hay voluntariado. Yo creo que no, según lo que yo escucho, no. Si uno tiene que pensar en un… en qué sé yo, ponele, no creo que paguen lo que tendría que valer un sueldo y yo te hablo de un FANN, por ejemplo, de una maestra jardinera que le pueden estar pagando quinientos pesos que no es un sueldo, entonces podría entrar dentro de un voluntariado acotado o un voluntariado a promesas de, porque ellas mismas a veces dicen "no firman…" (Recibo), firman un acuerdo, sí, de hacer tareas voluntarias, eh, y yo creo que es más familiar, no cierto. En un caso del FANN que todas las que están son familia. No son personas diferentes como las que tenemos nosotros, que creo que es un riesgo más grande, porque nosotros tenemos gente que no… pocas tienen familiares que estén adentro, hacen un voluntariado. Y la parte religiosa sí tiene mucho que ver, porque, en estas organizaciones no se habla de Dios, ni se habla de fe, ni de entrega ni de solidaridad, ni generosidad, ni… no, ellos hablan de trabajo pagado, como puedan, con donaciones, como vos quieras.
> (Olga, 20 años, Tucumán, 20-04-2008).

En el trabajo de campo pueden verse ambas posturas, la de quienes promueven un *voluntariado gratuito* y la de aquellas que propugnan un cierto *voluntariado remunerado*. Las primeras niegan los beneficios simbólicos que, efectivamente, obtienen con su tarea (voluntariado como *caridad*), y las segundas, reconociéndolos, quieren ser reconocidas también como trabajadoras de lo social (voluntariado como *trabajo*). Esta particular mixtura de intercambio de dones y de bienes, tan efectiva como negada, es lo que sostiene las prácticas voluntarias en su *desinterés*, y no por algo así como un cálculo cínico. El voluntario o la voluntaria no son ingenuos, calculan, pero en su balance obtienen otras ganancias no-económicas, sino simbólicas, aunque no siempre pueda expresarlo.

> Yo no vengo acá por la beca que recibo del proyecto... ¡ja! con el tiempo que me ocupa perfectamente podría buscarme un trabajo, aunque esté difícil... ¡yo vengo porque me interesan estas mujeres de las que aprendo mucho, porque me han adoptado como a su hija y yo les doy lo mejor que puedo hacer!
> (Mónica, 22 años, Córdoba, 19-01-2008).

Si queremos comprender a los voluntarios desde la *filosofía de la conciencia* (Bourdieu, 1997), terminamos destruyendo nuestro objeto al negar la posibilidad del obsequio *sin cálculo*, porque desconocemos que los *actos generosos* han sido ya predispuestos por la socialización del agente, que está dispuesto a entrar sin cómputo de beneficio en estos particulares *intercambios generosos* de los proyectos sociales. Tiene que ver con la siguiente dimensión.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

b) En segundo lugar, *la economía de los bienes simbólicos supone una teoría de la acción disposicional de los agentes* (Bourdieu, 1997: 166). Es decir, no hay *conciencia individual e intencional hacia un fin racional* en la acción social, sino disposiciones prácticas de los agentes a realizar un fin inscripto en él mismo, homólogo a las reglas implícitas en la objetividad del espacio social de su competencia. Podemos comprender las prácticas de las voluntarias como *illusio*, como disposición a jugar un *juego serio*, en tanto los agentes involucrados reconocen que vale la pena jugarlo. La estructura objetiva del juego estructura las estructuras mentales del mismo jugador, hábil (y habilitado) para jugar convencido y convincentemente en competencias (capitalizaciones) reconocidas en ese juego, en una "complicidad ontológica" (Bourdieu, 2003b, 199) que escapa a la conciencia del mismo jugador.

> La teoría de la acción que propongo (con la noción de *habitus*) equivale a decir que la mayor parte de las acciones humanas tienen como principio algo absolutamente distinto de la intención, es decir disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin sin que quepa plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin (aquí es donde el "todo ocurre como si" es muy importante). (Bourdieu, 1994: 166).

Es decir, en los agentes no hay sólo *conciencia individual e intencional hacia un fin racional* en la acción, sino disposiciones prácticas a realizar un fin inscripto en ellos mismos, fin razonable *de suyo* a las reglas implícitas en la objetividad del espacio social de su competencia. Por ejemplo, un futbolista *no piensa* en su próximo pase, sino que *le sale* algo que le *pide la jugada* y tiene como finalidad el gol. El religioso o el chaman *no controla* todo lo que provoca su ritual, *se deja llevar* corporalmente por un instituido movimiento interno que realiza lo que significa, y ahí logra su fin. Esto es lo que Bourdieu denomina la *complicidad ontológica* entre las disposiciones prácticas de los agentes (*habitus*) y las reglas objetivas del juego (*campo*) (Bourdieu, 1994; 2003b). *Mutatis mutandis*, el voluntario *no calcula* el precio de su tarea, *le sale* (como afecto efectivo) dar cuando el otro le pide y logra una finalidad propia de su *juego social* y el *reconocimiento* aparejado.

> (…) Y lo ve en los padres el tema de dar, de ser generoso, de ayudar, porque si bien se ayudaba, siempre lo he visto yo… mi mamá siempre ha sido la más de dar algo al otro, al que necesita. Y yo creo que ahí estaba también eso y el hecho de que uno lo haya visto, el tema éste del voluntariado, lo he visto en la Mechita, en realidad. Yo creo que lo he visto en el tema del amor con el que ella hacía las cosas.
> (Olga, 36 años, Tucumán, 20-04-2008).

El observador que objetiva el juego (el investigador), si no quiere reducir la *illusio* a una ilusión engañosa (o embuste cínico), ha de comprender *desde dentro* los intercambios de dones entre los agentes, en sus luchas y competencias, de tal forma que comprenda y no se pierda el sentido del juego. Por ejemplo, la voluntaria que *no cree* en la organización en la que participa, porque no lo *ha recibido de sus padres* o *de la familia*, no termina de comprender qué es lo que realmente *está en juego* con esas interminables reuniones para mejorar una tarea, o las aguerridas peleas por conseguir los recursos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

c) En tercer lugar, *la dominación simbólica, para existir debe ser negada como dominación, debe ser eufemizada hasta el extremo. Las negaciones del interés* se realizan no sólo por las *disposiciones* de los agentes en el *juego serio* del proyecto social, sino que todo esto es posible por el *trabajo simbólico de transfigurar las relaciones sociales* por medio de *eufemismos,* hasta extremos verbales como *dar la vida*, y sus correspondientes prácticas como el del *sacrificio de dar* o *dar hasta morir* (competencia de dones agonísticos o *potlach*, al decir de Mauss).

> El ejemplo más interesante de esta especie de alquimia simbólica sería la transfiguración de las relaciones de dominación y de explotación. El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la "comunión", la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre actual o potencialmente desiguales, como en el *potlatch* que, fiándonos de quienes lo han descrito, instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica, unas relaciones de dominación basadas en la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento (en su doble sentido). (Bourdieu, 1994: 169)

El intercambio de dones entre iguales crea solidaridad, vínculo social, mientras que la competencia por intercambios extraordinarios, agónicos, instituye desigualdad, dominación entre quien tiene el *privilegio de dar más* y quienes *sólo reciben* o *no dan tanto*. No obstante entre los actos cotidianos y los extraordinarios no hay una diferencia ontológica, sino más bien de grado. No hay don cotidiano que esté exento de instituir una posible dominación simbólica, como tampoco hay don tan extraordinario que no sea también un reconocimiento del otro como igual en cuanto a la condición humana al poder recibir. Por ejemplo, hay voluntarios que defienden su privilegio de *dar más* porque "nobleza obliga" (Bourdieu, 1997: 154), instaurando así una forma de dominación simbólica (ser *respetado* o tener *autoridad*), y no sólo sobre los destinatarios de su don (que sólo *les queda recibir*), sino también con respecto a otros voluntarios con quienes compite por *dar más* gratuitamente. Se trata de un *habitus* del voluntario, pero también de un *campo* de competencias en el que su don no sólo es reconocido o valorado en los intercambios, sino que es posible capitalizarlo como dominio o autoridad que reproduce al mismo campo social.

> -Carla: Sí, sí, sí, yo creo que conviene a la institución, y quizás al voluntario también. Por eso es como algo que quizás que no se hable, ¿no? el ejemplo, no sé… *la Tita que hace cincuenta años, no sé hace cuántos años que está en el comedor*, cuando de verdad, la mina no sé si es consciente de lo que yo te estoy hablando, no sé, la mina no es consciente, ¿entendés? *Pero a la vez, vos pensás hasta qué punto le convendrá a la institución*, hasta qué punto le convendrá a ella, o *si vos le sacás eso a ella, capaz que la vieja ahora se muere porque no hizo otra cosa, entonces ahí es cuando digo yo esa entrega como desmedida…*
> -Entrevistador: ¿y cómo ves vos que, a veces, esta entrega desmedida termina siendo el modelo, el ejemplo, eh, digamos, la idealización? ¿No hay otros voluntarios, otra gente de la parroquia que termina diciendo "Ay, porque la Tita… mira la Tita…"?, ¿no pasa eso también?
> -Carla: Sí, es como que *pareciera que no sé cómo es, pero lo que haga la Tita, nadie lo puede hacer.* Está relacionado con la idealización, pero no sé, ya sería cuestión de analizar el discurso, que *tiene que ver mucho qué discursos vendemos como Iglesia en cuanto a la entrega,* eso como que me queda dando vueltas a mí, ¿no?" (Carla, 29 años, Tucumán, 05-02-2008; el subrayado es mío).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Acá comprendemos mejor la relación entre el *espacio de la solidaridad de voluntarios* y el *campo religioso*. La negación de la economía de bienes por medio de una economía de ofrendas, la eufemización de esas negaciones con el discurso de la *entrega de amor*, y la capitalización de los *agentes desinteresados* como autoridad reconocida, y a la Iglesia como la institución en la que todo esto se realiza funcionalmente.

> La empresa religiosa es una empresa con una dimensión económica que no puede confesarse como tal y que funciona en una especie de negación permanente de su dimensión económica: hago un acto económico, pero no quiero saberlo; lo llevo a cabo de tal modo que puedo decirme y decirles a los demás que no constituye un acto económico –y sólo puedo resultar creíble para los demás si lo creo yo mismo–. La empresa religiosa, el negocio religioso "no es una empresa industrial y comercial con fines lucrativos", como recuerda *Trait-d´unión*, es decir una empresa como las demás. El problema es saber si hay o no hay cinismo desaparece del todo cuando se ve que forma parte de las condiciones mismas del funcionamiento y del éxito de la empresa religiosa que los agentes religiosos crean en lo que hacen y que no acepten la definición económica estricta de su acción y de su función. (Bourdieu, 1997: 189).

El *capital simbólico* es la propiedad distintiva por la cual también se asocian o subordinan a la autoridad religiosa (hermanas religiosas o el párroco), y en algunos casos, es con quienes compiten agonísticamente por ser aún más reconocidos que ellos: "Ustedes los curas se van, pero nosotros quedamos y somos las que llevamos adelante la comunidad...", decía una anciana feligresa al párroco en una reunión pastoral, refiriéndose con franqueza al traslado periódico de los religiosos y el peligro que un nuevo sacerdote no reconozca los capitales simbólicos acumulados por los fieles en su trayectoria. La pugna de reconocimientos entre el voluntario y el sacerdote pueden entenderse de forma homóloga a la relación del profeta con respecto al sacerdote: voluntario y profeta necesitan *invertir* formas de *capital social y cultural* en la producción de un *capital simbólico* de autoridad, de reconocimiento de *autoridad moral por su desinterés*, mientras que el sacerdote hereda formas institucionales de capital social y se apropia de formas de capital cultural que, en última instancia, son reconocidas por otras autoridades (civiles y eclesiales) y por los fieles, un *nombramiento de cargo* como una objetivación empírica de su *capital simbólico*: párroco como autoridad autorizante en la parroquia.

> -Entrevistador: Ahora, cuando vos escuchas eso del desinterés, ¿no sentís que eso a veces se utiliza de una forma interesada?
> -Carla: Sí, también porque eso de algún modo se utiliza y también porque en algunas discusiones el hacerse el desinteresado, *el ser voluntario también te da poder, eso no hay que negarlo*.
> -Entrevistador: Poder, ¿qué poder verías vos?
> -Carla: *Estatus*. Por ejemplo, dentro de la parroquia, o sea, no sé, ser dirigente, o *estar en la pastoral juvenil, o dar tema, o retiros te da estatus*, de algún modo, entonces como que… o, quizás, poder manejar alguna información que alguna otra gente no maneje, es como que se ponen muchas cuestiones en juego.
> (Carla, 29 años, Tucumán, 05-02-2008; el subrayado es mío).

Esta es otra característica del *capital simbólico*: es común a todos los miembros de una comunidad (a diferencia de los otros capitales económicos y culturales, que pueden objetivarse e

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

intercambiarse en otros campos ajenos a su lógica interna) y ahí es donde se estructuran las reglas de su acumulación, entendida por esta voluntaria como *estatus*. Por ejemplo, suma méritos haber sido dirigente de un grupo juvenil, participar de la pastoral juvenil nacional, coordinar retiros y convivencias, participar de capacitaciones o voluntariado en proyectos. Todo ello supone en la trayectoria biográfica la posibilidad de manejar alguna información que otros agentes no manejan, hace la diferencia de acceder a algunas oportunidades a las que otros no acceden, no sin el consentimiento de los mismos voluntarios que exigen reconocimiento a su trayectoria, a su capitalización: *ahora me toca a mí.* Esta capitalización es una forma de percepción del mundo que toda la comunidad comparte, y que permite reconocer a quienes detentan las propiedades diferenciales entre autorizados y subordinados, sus posicionamientos y trayectorias en el orden social, los vínculos de alianza que se instauran, así como las separaciones que se prescriben (como en otros espacios sociales lo hacen las negaciones del tabú del incesto, tabú de matrimonio con inferiores, acá lo realiza el tabú de explicitación del precio), y es también el marco de reglas del juego implícitas, a partir de las cuales se definen las estrategias para conservarlo o incrementarlo. Algunos agentes, cuando se dan cuenta del funcionamiento de este *campo de la solidaridad*, pueden *entrar y salir* temporalmente sin considerar que es el único espacio de capitalización social, porque puede participar de otros *campos sociales* con otra lógica, ya sea laboral profesional o empresarial de mercado.

> -Entrevistador: (…) ¿vos ves que *el voluntario, cuando tiene más claro su interés de reconocimiento*, o hasta puede ser de interés económico, vos creés que *pueden seguir siendo voluntario*? Cuando vos decís "bueno, yo en el fondo…"
> -Carla: Yo creo que sí, ¿no? porque yo, por ejemplo, yo en la parroquia sigo siendo, yo soy consciente de eso. Yo, qué sé yo, si me dicen "nos das una charla tal día", yo voy, no me importa, o "vení al encuentro, la pastoral juvenil yo lo sigo haciendo, o sea, al menos yo, porque también yo tengo una posición tomada, y yo iré viendo las cosas y los límites, y tengo de algún modo, ya como criterio de cómo moverme, pero yo creo que sí, *yo soy consciente y yo lo sigo haciendo*. Porque yo creo, me parece es una cuestión ideológica también, y también para… aunque me parece también que en algunas oportunidades por ahí ser, como mejor, como ser consciente de eso, porque también *las instituciones se aprovechan de quienes no son conscientes de que por más que haya una satisfacción de una necesidad*, que se me está yendo la vida en eso. También está la otra cara. Entonces se juega eso también, ¿no?
> (Carla, 29 años, Tucumán, 05-02-2008; el subrayado es mío)

Ser "consciente" de estar buscando reconocimiento como retribución no económica, según Carla, no desvirtúa el voluntariado, es más, lo hace más libre. El problema con el que nos topamos para *hacer consciente* de las necesidades que se están satisfaciendo con el *desinterés* es que las "instituciones se aprovechan de quienes no son conscientes…". Hay voluntarios que, negando su interés económico y de cualquier reconocimiento, lo único que hacen es capitalizar ese desinterés como *poder simbólico*, como autoridad frente a quienes aceptan sus necesidades y las ven satisfechas en el proyecto institucional… ¿Quién dijo que la *satisfacción de necesidades* está reñida con el *proyecto institucional*? Justamente, quien niega sus propias necesidades para satisfacerlas subrepticiamente en nombre del *proyecto institucional*. Desde esta *illusio* sobre el *poder simbólico del desinterés*, quienes en la institución realizan sus objetivos y, a su vez,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

gozan de la satisfacción de sus propias necesidades caen bajo la sospecha de *usar el proyecto* para la *realización personal*.

Recapitulando, podemos decir que la red de relaciones del campo objetivado, ese complejo entramado entre los agentes y las cosas que se intercambian como don en un espacio social de posicionamientos y trayectorias, puede ser analizada como una *economía de bienes simbólicos* homóloga al *campo religioso* (cf. Bourdieu, 2009). La racionalidad de las disposiciones prácticas del voluntariado (*habitus*) está cifrada en estas tres condiciones del *campo de solidaridad* que es homólogo al *campo religioso*: el *intercambio de dones* fundamenta una *economía de bienes simbólicos* que se estructura por una particular *dominación simbólica*.

9.4 Reflexividad III: De *estrategias* o *tácticas*

En el transcurso del análisis de los datos no ha dejado de ser sugestiva la diferenciación que De Certeau (2010) propone para las prácticas, entre *estrategias de reproducción* de la dominación y las *tácticas de resistencia* a la reproducción como una forma de emancipación. En este apartado de reflexividad sólo quiero resaltar ciertos aspectos de las prácticas que no se reducen a reproducción de la dominación simbólica, sino que crean con su recepción, nuevos sentidos para las mismas palabras.

Hay un aspecto de *locura* o *mística* que no puede terminar de ser racionalizado en las prácticas de ciertos voluntarios, que a costa (y a veces en contra) de su propio interés (económico o de reconocimiento social), instauran una innovación, una práctica *otra*. No es lo rutinario sino que son momentos, gestos y espacios creados de forma sorprendente. Y lo que hasta ese momento se podía entender como *estrategia*, también puede ser pensado como *táctica*. Sucede cuando la voluntaria dejó de hacer lo previsto y previsible, innova, a riesgo de ser *malinterpretada* por las autoridades, los beneficiarios o sus compañeros. No acaba de sorprendernos con una práctica *otra* desde la impotencia o sufrimiento del *otro* en su práctica. Se trata de las formas creativas que asume a veces la *ayuda mutua*.

De todos modos, si consideramos ciertas prácticas como radicalmente *únicas*, *milagrosas*, *místicas*, o como gustaría decir al sentido común, *desinteresadas*, ya dejamos de hacer ciencia y sólo nos queda el *acto de fe* del mismo agente nativo (De Certeau, 2010). Perdemos el *principio de racionalidad de mundo social* (su *logos*; cf. Bourdieu, 2003b), y con él, la posibilidad de comprender las *razones prácticas* de ésta y cualquier otra práctica social (Bourdieu, 1997). Habremos renunciado a hacer ciencia social para aventurarnos a la poesía. No es esto lo que queremos afirmar con esta reflexión. Sólo queremos resaltar que hay ciertas prácticas que pueden ser entendidas tanto como *estrategias* o como *tácticas*, y que esa diferencia de interpretación depende tanto del agente como del observador, que las interpreta como *reproducción* de la dominación o como *innovación* de resistencia a la dominación. Lo importante es objetivar las prácticas sin los racionalismos *cientificistas* que buscan una *ley general*, o la explicación última en la reproducción de unos *habitus* en un campo universalizable. Tampoco se trata de ceder a las

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

creencias *nativas* que buscan confirmar lo sublime de una acción *única e irrepetible*, imposible de objetivar y, por tanto, imposible de registrar, analizar, discutir y comunicar.

Para el investigador se trata de buscar el *punto de vista* que reúne los diversos *puntos de vista* (de quienes interpretan *estrategias* donde otros ven *tácticas*, o de quienes afirman *tácticas* donde los demás ven *estrategias*) para alcanzar una comprensión lo más completa posible, inalcanzable en forma total, siempre *ex Sirio* (Bourdieu, 1999; 2003). Se trata de comprender lo *razonable* de ciertas prácticas como *estrategias* de dominación de los agentes según su posición en el espacio social, y lo *inconsciente* de esas mismas prácticas como *tácticas* de afirmación del sujeto y resistencia a las dominaciones. Esto nos lleva a ampliar la noción de "miseria de posición" (Bourdieu, 1999: 10) como concepto relacional en el espacio social donde no hay una posición de *miseria absoluta*, sino que la *miseria* siempre se refiere a alguien que tiene más (posición *dominante*) o tiene menos (posición *dominado*). De alguna forma, en nuestro caso, observamos que la *dominación (simbólica) se realiza en un proyecto con finalidad emancipatoria* (*Banquito*), y correlativamente, se dan *emancipaciones (de sujetos y grupos) en ese mismo proceso de reproducción de la dominación (simbólica)*.

Como ejemplo, tomemos la memoria que las entrevistadas tienen de una referente de la comunidad, Mechita, jubilada docente de matemáticas, madre y viuda, vecina del Barrio Judicial, que murió de cáncer y fue voluntaria en Comisión de Madres de Candelaria hasta sus últimas fuerzas. Ella se incorporó a la comunidad cuando el Comedor Candelaria tenía ya unos cinco años de funcionamiento, y fue capaz de gestionarlo con una lógica *estratégica* muy firme y eficiente (tomando como principios sus creencias religiosas, el trabajo en equipo con las madres, la conveniencia de alianzas con redes de ONGs, la posibilidad de compromisos en proyectos de gestión asociada con el Estado, etc.). Su coordinación fue muy movilizadora para la comunidad, ya que lograba consenso y direccionaba los esfuerzos sin dejarse amedrentar por las dificultades y las discusiones, con el mismo párroco, funcionarios o dirigentes de OSC. La recuerdan como una persona muy serena, suave para hablar y con mucha claridad para obtener lo que se proponía. Para las voluntarias de la Comisión de Madres estas prácticas fueron una verdadera *táctica* inimitable, sentían de parte de ella un *amor único*, no sólo en su intención o buen trato, sino en los resultados efectivos (recuerdan con emoción la atención a *cada persona* que Mechita dispensaba, su amor incondicional por la comunidad que la llevó a esfuerzos cuando ya estaba enferma de cáncer, y el sentido religioso con que asumía su compromiso de servicio y su enfermedad). Para muchas voluntarias, su memoria sigue inspirándolas en sus propias *tácticas*.

> …esto del voluntariado, lo he visto en la Mechita, en realidad. Yo creo que lo he visto en el tema del *amor con el que ella hacía las cosas*. Y nosotros también, o sea, aquí *el concepto es ideal* de decir... realmente, verla cómo ella *entregaba su tiempo*, más allá de que era jubilada, todo el mundo te decía eso, *era una entrega distinta*, era… *vos veías el amor a la otra persona*. Y yo creo que eso un poco nos ha contagiado, el hecho de que *uno lo pueda hacer de la misma forma*. Yo creo que el hecho de que uno dice bueno, las necesidades, las tareas de uno, las cosas que… uno está en una etapa productiva para hacer cosas, era como que también, uno lo dejaba al… al… a lo de Dios, porque uno *decía "Dios proveerá"*, siempre decía así.
> (Olga, 36 años, Tucumán, 20-04-2008; el subrayado es mío).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Podemos decir que las *prácticas de voluntariado* de Mechita pueden interpretarse como *estrategias* que ella desplegaba ante las autoridades religiosas, civiles y de otras ONGs, ya que consistían en una *disposición práctica* para saber cuándo callar y cuando pedir, cuándo enfrentarse y cuándo ceder, cuándo insistir y cuándo esperar ("Dios proveerá…", decía frecuentemente según cuentan las voluntarias entrevistadas). Estas prácticas de Mechita son *estrategias* que se entienden desde el *juego social* donde son valoradas con *interés*. Sin embargo en la Comunidad Candelaria las voluntarias siguen recordando sus anécdotas y sus dichos como ejemplos de vida, como alguien a quien no podrían reemplazar por nada ni nadie. Es en este sentido que podemos decir que Mechita también puso en *juego tácticas* de un particular *interés solidario*, como resistencias creativas a las formas burocráticas y autoritarias de la Iglesia o sus autoridades, como si fuera la protagonista de prácticas únicas que aún inspiran el sentido de otras vidas ("…lo he visto en el tema del amor con el que hacía las cosas… vos veías el amor a la otra persona", Olga).

Ser voluntaria en Candelaria no es lo mismo antes que después de Mechita, atestiguan las entrevistadas. Nosotros podemos decir que sus *estrategias* y *tácticas*, *cálculo* y *mística*, de un estilo único y particular, fueron y siguen siendo una inspiración para las demás voluntarias de la comunidad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo 10. CONCLUSIONES

En este capítulo de conclusiones daremos cuenta no sólo de un producto, sino ante todo de un proceso, y un proceso que si bien define algunos resultados y certezas, queda abierto a ulteriores investigaciones. Comenzaremos por una *revisión del proceso de investigación*, retomando los supuestos iniciales para cotejarlo con los resultados del trabajo de campo. Luego trataremos sobre las *condiciones de posibilidad del voluntariado en una comunidad cristiana* que gestiona proyectos estatales de políticas sociales. En tercer lugar realizaremos una *sinopsis de la economía de las prácticas del voluntariado* que sistematiza el presente estudio de caso y permitió la estructuración de los capítulos de análisis. Para finalizar, enumeraremos las posibles *transferencias* de los resultados y plantearemos algunas *cuestiones pendientes* a partir del proceso de investigación.

10.1 Revisión del desarrollo de la investigación

Retomando los tres supuestos con el que comenzamos nuestro *trabajo de campo* podemos hacer una buena síntesis de las certezas logradas en la investigación.

1. *Las prácticas del voluntariado son una forma de dominación en una particular economía de bienes simbólicos.* En nuestro caso, se pueden observar las tres características propias de las *economías de bienes simbólicos* (Bourdieu 1997) que definen el *juego de la solidaridad*:

a) La *negación del precio del don de las voluntarias* (Bourdieu 1997: 163). Como vimos, lo extraño para las voluntarias es que las promotoras del Banquito comiencen a poner precio a su tiempo y esfuerzo en la tarea, cosa que revela la *negación del precio*. Pero no es una *negación absoluta y general*, sino más bien como una *negación relativa y particularizada* (que contempla la necesidad del voluntario, tan carentes como los beneficiarios). Es una *negación relativa y particular* sólo ante quien *pueda denunciarlo*, una forma de *ocultamiento*: *algo se recibe (ropa, comida, oportunidades), pero de eso no se habla ni se calcula*. No puede ser dicho con claridad, saben que no debe quedar en evidencia ante los vecinos ni ante autoridades estatales, ya que exigirían las mismas donaciones sólo por ser tan pobres como ellos o la formalización de la tarea como trabajo remunerado.

b) la *negación del interés como desinterés, y en nuestro caso, la afirmación del interés solidario* (Bourdieu 1997: 141-142). El *interés económico* está negado con el precio, pero aunque se da el *ocultamiento* mencionado, es preciso un interés propio de este *juego de la solidaridad*, lo que hemos definido como *interés solidario* en los vínculos de compañerismo y de ayuda mutua, en el proceso grupal y el desarrollo comunitario.

c) la *eufemización de la lucha por la dominación simbólica* operada por “la transformación del poder en carisma o en el encanto adecuado para suscitar una fascinación afectiva...” (Bourdieu 1997: 172). En la *producción lingüística del sentido religioso del interés solidario* hemos visto las formas de *eufemización de la violencia y el poder simbólico que reproducen la dominación*, en nuestro caso, la *desigualdad entre voluntarias y beneficiarias*. El *lenguaje secundario de raíz cristiana* (Béjar, 2001) fundamenta al *voluntariado tradicional* en razones de obendiencia, deber,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sacrificio y culpa, mientras que el *nuevo voluntariado* que deviene promotor del Banquito tiene razones prácticas más emparentadas a las *demandas religiosas de compensación* histórica, derechos civiles y emancipación social.

2. *El voluntariado posibilita un proceso grupal movido por un interés solidario (de ayuda mutua).* Como quedó dicho en el análisis de datos, el *interés solidario* del grupo de *voluntarias-promotoras* se centra en los vínculos del *trabajo en equipo* (Goffman, 2006), la *ayuda mutua* entre mujeres (Gorlier, 2004; 2008) y el *interés por producir valores* (Doudtchitsky & Koberwein 2006). Podemos decir que este *interés solidario* se construyó con el *intercambio de dones* (entre voluntarias, promotoras y beneficiarias) como fundamento de una *política asociativa* (Caillé, 2002), así como con una *producción lingüística del sentido de la solidaridad* (Béjar, 2001; Bourdieu, 2001; Doudtchitsky & Koberwein 2006). Este es un *interés solidario* que sostiene la *simetría de las partes*, ya que es compartido las mismas emprendedoras bajo formas de *autonomía* personal y *cooperación* mutua. Los cambios personales y familiares de las emprendedoras, de los que dan cuenta las promotoras en entrevistas, son notables en relación a su *autoestima* y la *emancipación de formas de violencia de género*, mientras que la *ayuda mutua* en situaciones problemáticas son emergentes de los *vínculos de vecinazgo que se van logrando*. *Autonomía* y *cooperación* son fundamentales para plantear procesos genuinos de *desarrollo social emancipatorios* (Bustelo, 2000).

3. *El equipo de promotoras aprendió competencias relevantes para sus prácticas profesionales.* Esto fue una observación al inicio y en el transcurso del *trabajo de campo*, ya que las voluntarias se fueron profesionalizando efectivamente. Podemos decir que las *disposiciones prácticas* de las promotoras se fueron definiendo como *competencias profesionales* en la medida en que reconocían que se encontraban con “LA realidad” (Carla) de las emprendedoras, del barrio, de la comunidad. En el desarrollo describimos aspectos del espacio de la solidaridad en la comunidad Candelaria usando como referencia el *modelo de etapas y transiciones del* (METV) elaborado por Bargal & Haski-Leventhal (2008), sin pretender ser exhaustivos ni reconstruir ninguna historia de vida en particular. Ese esquema nos orientó en la comprensión de los procesos de los agentes en general, ayudándonos a lograr una visión más holística del campo. En el próximo apartado de transferencias nos extenderemos en la posibilidades de los proyectos comunitarios como espacio no formal de aprendizaje de *competencias solidarias*.

Con estas respuestas a los supuestos del trabajo de campo plantearemos ahora las *condiciones de posibilidad del voluntariado*.

10.2 Las condiciones de posibilidad del voluntariado en un espacio social

Podemos decir que el caso del *Banquito Candelaria*, en lo que respecta a las voluntarias que devienen promotoras, manifiesta las *condiciones de posibilidad para el juego de la solidaridad*. Para comprender al *voluntariado* que deviene *promotor* se deben articular entonces tres componentes: a) un *espacio de la solidaridad* indisociable de; b) las disposiciones prácticas como *habi-*

tus del voluntariado, y ambos estructuran una efectiva c) economía de bienes simbólicos como *campo de la solidaridad*.

a) Este *espacio de la solidaridad* no puede suponerse, se construye históricamente con las *reglas del juego explícitas,* tal como las disponen las normativas y reglamentos de las *instituciones*, pero también tal como los *agentes* las concretan con sus prácticas.

Por un lado, las instituciones religiosas y estatales imponen una forma de entender el *Banquito* y el *voluntariado social*. El *diseño del proyecto estatal* estructura los fondos y ciclos de los créditos en torno a la palabra empeñada como *garantía solidaria*, apelando a un *discurso estatal que supone virtudes y valores civiles*, entre ellos el compromiso ético y político de los *promotores* (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, 2007). La Parroquia San Pedro Nolasco gestiona la fundación del *Banquito Candelaria* desde el *discurso eclesial* que apela a la *solidaridad* de los fieles, refiriéndose a una analogía teológico-pastoral: si Dios se hace solidario de la humanidad encarnándose en Cristo para salvarnos, entonces los creyentes han de hacerse solidarios de los más pobres (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005). Podemos decir que estas son las formas de *dominación y violencia simbólica* que permitieron la convocatoria, fundación, fundamento y continuidad al *Banquito Candelaria* como *espacio social de disposiciones institucionales objetivas.*

Por otro lado, los actores no son simples elementos de una máquina que sólo funciona según lo normalizado o repiten un guión preestablecido en escenarios diversos, sino que son *agentes* de *razones prácticas*, que no siempre son acordes a las *razones de Estado* o las *razones pastorales,* aunque no sean conscientes de ellas (Bourdieu, 1997). Se incorporaron a la Parroquia como *voluntarias* y, particularmente con este proyecto, se transforman en *promotoras* que a veces se comportan como *voluntarias*, haciendo con las disposiciones institucionales un *espacio propio*, un *sentido común de prácticas* (Bourdieu, 2007).

b) El *voluntariado* exige de los agentes ciertas *disposiciones prácticas (habitus)* en un *espacio de la solidaridad*. Observamos que estas *disposiciones prácticas* resaltan justamente cuando algún agente del *juego de la solidaridad* manifiesta el interés por retribución a su tarea, como el caso de las *promotoras* del *Banquito Candelaria* cuando se acaba el dinero de la operatoria. Y es que el *voluntariado* para existir supone la *disposición práctica* de: 1) *gratuidad* como negación de la retribución económica; 2) *creer que esa gratuidad es reconocida y valorada* en la comunidad y sus creencias compartidas; 3) un *interés solidario*, que supone el anterior interés por el reconocimiento, pero se distingue por un compromiso en la *ayuda mutua*. Cuando algunos de estos elementos falta, podemos decir que cambia la *disponibilidad práctica*, se *hace otra cosa*. La experiencia particular de ser promotora exigió a algunas voluntarias re-definir algunos de los elementos de sus propias disposiciones y procurar la *profesionalización* de sus prácticas: buscar trabajo remunerado en la institución, en otra organización o en un ámbito estatal.

c) Para el análisis podemos decir que este *espacio de la solidaridad* y las *disposiciones de los agentes* que intervienen pueden entenderse como una *economía de bienes simbólicos*. Esto nos permite *explicitar las reglas implícitas del juego*, mediante los conceptos de *habitus*, *campo* y *capitales diferenciados*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El *habitus del voluntariado*, siguiendo el desarrollo del análisis del trabajo de campo, estaría definido por: 1) una *negación de sí mismo* (*gratuidad*) como una forma de *inversión* de capitales intangibles (no económicos, sino sociales, culturales o simbólicos) (Bourdieu, 1997; 2007); 2) esa *gratuidad* sólo es posible por una *creencia* que es compartida y reconocida en una comunidad o institución mediante formas de *producción simbólica de sentido* (Bourdieu, 1997; 2001); 3) esa *gratuidad* y las *creencias* compartidas (*illusio*) permiten un *ejercicio del poder y violencia simbólica* que mantiene la asimetría y autoridad entre benefactor y beneficiario, ya sea por una diferencia económica, social, cultural o religiosa, y no por *mala voluntad* o *cinismo*, sino como condición misma de su existencia (Bourdieu, 1997; 2005).

En concomitancia, es preciso un *campo de solidaridad*, que en nuestro caso es homólogo al *campo religioso*, para que sea posible el voluntariado (Bourdieu, 2009). El *campo* se define por unas prácticas de luchas y competencias entre los *agentes* por el *intercambio y producción de capitales diferenciados*, por formas de *inversión y acumulación de estos mismos capitales*, por modos de *reproducción de las relaciones de poder* y por *relaciones u homologías con otros campos sociales* (Bourdieu, 2008). Estas observaciones sobre el *campo de solidaridad* las desarrollamos suficientemente en el análisis de los datos, sin embargo ofrecemos una sinopsis de las condiciones de este campo de la solidaridad, ejemplificándolo con nuestro caso cuando es oportuno.

10.3 Sinopsis del *campo de la solidaridad* por sus *capitales diferenciados*

Para sintetizar mucho de lo ya dicho elaboramos un cuadro sinóptico de la estructura y movilidad de los capitales entendido como *campo social*. Dando cuenta de las observaciones y los datos del trabajo de campo, sin ser exhaustivos y excluyentes, inducimos las formas de producción, estrategias de intercambio, inversión y acumulación de capitales diferenciales. De esta forma logramos una comprensión estructural y al mismo tiempo integral del *habitus* y el *campo de la solidaridad* de nuestro caso.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

	Origen y/o formas de producción de capitales por parte de instituciones y agentes	**Intercambios de capitales entre los agentes en el *juego de la solidaridad* donde se inscribe el *Banquito***	**Inversión/retribución que realizan los agente en el *juego de la solidaridad***	**Intercambios y transformación de capitales entre campos sociales, culturales, políticos y religiosos**
Capitales económicos	-**Capital económico**: "fondo semilla" ($14.000 al inicio). -**Operatoria**: financiación de una política social (Desarrollo Social) por plazos. -**Subsidio**: financiación de la Parroquia a los promotores cuando finalizó la operatoria.	-**Crédito**: otorgado al grupo de emprendedoras por turnos. -**Gasto administrativo**: otorgado mensualmente a las promotoras, por el valor de un crédito a una emprendedora.	-La **emprendedora** invierte su iniciativa y esfuerzo por un proyecto productivo. -La **promotora** invierte sus capitales sociales y culturales en la ayuda mutua.	-"Fondo semilla" para créditos y gastos administrativos en emprendimientos como forma de asociatividad (capital social), que deviene desarrollo social (capital político) y sentido de vida exhibido y reconocido (capital simbólico).
Capitales sociales	-La **emprendedora** tiene vínculos de vecindad y parentesco, pero el *Banquito* solo acepta los de vecindad y rechaza los de parentesco. Se capitaliza con formas nuevas vecinales de ayuda mutua. -La **promotora** con la capacitación y la ejecución del *Banquito* se relaciona con otras organizaciones e instituciones (Red por los chicos, UNSTA, etc.)	-Vínculos entre promotoras y emprendedoras producen **reconocimientos** y **ayuda mutua**. -Contactos entre promotoras y otros agentes sociales produce **capacitación** para emprendedoras y **futuros proyectos**.	-**Voluntaria** es quien valora y comprende que se valora en el campo el **reconocimiento** (de gratuidad) y **ayuda** a beneficiarias de políticas sociales. -La **voluntaria-promotora** invierte su capital cultural que la diferencia de emprendedoras, y sostiene temporalmente la gratuidad de su inversión de tiempo/esfuerzo.	-El **reconocimiento** (capital social) de la voluntaria es valorado y otorga **credibilidad** en otras organizaciones del campo de la solidaridad, político y religioso (con ofertas de proyectos o trabajo), como experiencia de práctica profesionalizante en el CV (campo cultural).
Capitales culturales	-La **emprendedora**, como media, tiene acreditación de educación primaria y media. -La **promotora** tiene acreditación estatal de su profesión o estudios en el ámbito social (Psicología Social y/o Trabajo Social)	-La **emprendedora** se capacita dentro del proyecto, y hay otras capacitaciones más formales a las que accede (capacitación laboral de Caritas). -Las **promotoras** aprenden del proyecto competencias que a veces se acredita formalmente, si lo solicitan.	-La **emprendedora** tiene un capital cultural de saberes no acreditados por el sistema educativo (saber popular), pero del que aprenden las promotoras. -La **promotora** tiene capitales culturales acreditados o en proceso de acreditación (estudiantes) y aprenden a cuestionar el sentido de sus estudios (relación saber popular – saber académico).	-La **profesión acreditada** de una promotora puede transformarse en trabajo efectivo según la composición con capital social (reconocimiento). -La **estudiante** de una profesión dedicada a lo social se capitaliza de experiencia y aprendizaje (no formal), que puede acreditar formalmente (CV), aunque no acreditado académicamente. -Una **promotora** capitalizó su experiencia con las emprendedoras como su tesina de grado (Trabajo Social).
Capitales simbólicos	-La **Iglesia** detenta y produce credibilidad y formas de ejercer la **autoridad** -El **Estado** detenta y produce **políticas sociales** en formas de proyectos de OGA de Desarrollo Social. -Las organizaciones civiles (CADIF) producen **capacitaciones** y **administración** de recursos estatales. -Las **promotoras** ejecutan un proyecto y ejercen un poder simbólico sobre las emprendedoras (capacitación, confianza para otorgar crédito, control y rendición de cuentas de emprendimiento). -Las **emprendedoras** se benefician del proyecto en su capitalización económica, social y cultural, composición que la posi-	-El **Párroco**, como principal agente religioso (**autoridad autorizante**), otorga reconocimiento (o no), credibilidad (o no) y la autorización las prácticas individuales o grupales de las **promotoras** del *Banquito* (la delegación de autoridad, como **autoridad autorizada**, es una capitalización simbólica de las voluntarias). -Las **promotoras** "se ganan el respeto" de las emprendedoras por el reconocimiento de confianza (capital social) y conocimiento (capital cultural), como composición de lo que el grupo o comuni-	-La **voluntaria** invierte su tiempo y esfuerzo no-retribuido con dinero (capital económico negado por gratuidad), el reconocimiento y vinculación lograda en la comunidad (inversión de capital social), el aprendizaje de competencias para su posible profesionalización (capitalización de capital cultural) en formas de autoridad en el "campo de la solidaridad". -La **voluntaria-promotora** del *Banquito* logra una composición de capitales (económicos, sociales, culturales) que le otorgan una posición de poder simbólico. -La **Iglesia y el Estado** gestionan asociadamente en el *Banquito* una política social que se hace contando con la credibilidad y	-**De capital religioso a capital social**: El **campo religioso** se estructura con la lucha entre los agentes en la producción de bienes salvíficos, objetivadas como creencias y sentido de la vida, *illusio* (doctrinales y subjetivadas). Este capital religioso se invierte en el **"campo de la solidaridad"** como *illusio* pertinente en la lucha por la gratuidad del voluntariado (capitalizado por los agentes como "amor", "esperanza" o "compromiso con los pobres"). -**De capital social a capital religioso o político**: la trayectoria de la promotora, desde sus prácticas pastorales, de voluntariado y ahora partícipe de un proyecto social, es un capital religioso si quiere que sea reconocido así ("laica comprometida") o en otros campos como capital social y político ("mili-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

	ciona en el barrio (confianza, credibilidad, honestidad).	dad valora, reconoce y promociona.	autoridad de los agentes religiosos y voluntarios, incrementando tanto su capital político y religioso.	tancia”).

Cuadro 5: Producción, estrategias de intercambio y acumulación de capitales diferenciales.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

10.4 Transferencia de los resultados y cuestiones pendientes

Sobre la transferencia de los resultados y las cuestiones pendientes podemos pensar en tres ámbitos diferentes: a) sobre los estudios académicos sobre el voluntariado en general; b) sobre la formación del voluntariado en OSC en Argentina; c) sobre la comunidad Candelaria de Parroquia San Pedro Nolasco en San Miguel de Tucumán. Desarrollemos estos ámbitos de transferencia y desarrollo.

a) *En el campo académico hispanoamericano no es común encontrar estudios críticos sobre el voluntariado*, es decir, estudios que elaboren métodos, conceptos y teorías que sospechen sobre las formas de poder y dominación que pueden ocultarse en las prácticas aparentemente *desinteresadas*. Esta problematización crítica permite evidenciar, por otro lado, las formas autónomas y emancipatorias que sí existen en las prácticas solidarias cuando se la concibe como espacio social en proceso de construcción histórica. De esta manera es posible plantear objetivos institucionales y políticas sociales más plausibles, integrales y evaluables. Este estudio de caso abre estas cuestiones fundamentales en el conocimiento de lo social: ¿Quiénes ejercen el poder simbólico y reproducen la dominación? ¿Cómo los agentes dominados, a su vez, producen otras formas de prácticas y discurso con sentido autónomo y cooperativo? Estas cuestiones fundamentales, que ya han sido trabajadas en este *estudio de caso* tomando como *marco teórico referencial* la *economía de bienes simbólicos* (Bourdieu, 1997; 2007), pueden seguir siendo provocadoras de estudios comparativos (sincrónicos o diacrónicos), etnografías e investigaciones cuanti-cualitativas.

Como hemos visto extensamente en la revisión bibliográfica, son importantes las definiciones, clasificaciones y tipologías del voluntariado, pero en este estudio no quisimos deliberadamente proponer algo más en este sentido. Quisimos comprender holísticamente a los agentes en espacios sociales de intercambio, producción y acumulación de capitales diferenciados, de los cuales la dimensión simbólica es fundamental. Este conocimiento formal es indisociable de la particular voz de los agentes entrevistados, la narrativa comunitaria encastrada en la trágica historia del territorio, la comprensión del cristianismo y sus cambios con la modernidad como un Relato Maestro (Lyotard, 1979) que tensiona la producción lingüística, así como las condiciones de producción de dicho conocimiento local mediante los ejercicios de reflexividad del investigador nativo (Bourdieu, 1999b; 2001). Esto es lo que no se puede reducir en ninguna definición ni clasificación exhaustiva, y es lo que por otro lado, nos permite lograr un conocimiento sociológico entre la historiografía y la estadística (Passeron, 2011).

b) *El voluntariado en OSC en Argentina* está legislado y reglamentado (Ley 25.855), y es promovido por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación así como por organizaciones de la sociedad civil (OSC), tanto confesionales como laicas. Encontramos acá un *campo de negociaciones de intereses* que suelen aliarse en prácticas, proyectos y gestiones asociadas cuando se trata de fines de asistencia, desarrollo comunitario o promoción de derechos. Pero no siempre las negociaciones y acuerdos entre los marcos legales, las políticas sociales, los objetivos de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

una OSC y/o los proyectos pastorales tienen en cuenta las creencias, prácticas y trayectorias de vida de los agentes concretos en sus espacios locales.

Así como afirmamos que no existe el *desinterés* y si existe un *interés solidario*, es preciso afirmar también una *negociación de intereses* que respete tanto los *fines estatales* como de las *OSC*, así como las prácticas de los agentes locales por medio de consultas o sondeos de opinión, pensado de forma democrática las relaciones público/privado (Thompson, 1995; Caillé, 2002). La negociación no puede excluir a los agentes que actualmente se autodenominan *voluntarios*, aunque no puedan normalizarse plenamente en el marco legal. Según hemos visto, no siempre es posible (ni deseable) una definición exhaustiva y excluyente del voluntariado que normalice las diferencias culturales, los acuerdos entre instituciones y los compromisos personales del voluntariado.

La agencia es indisociable del espacio social donde se realiza, como ya dijimos, entonces, ¿es posible replicar el voluntariado? Este estudio permite observar las condiciones de posibilidad del voluntariado teniendo en cuenta las *disponibilidades prácticas* que hay que promover y los *juegos de solidaridad* que es preciso institucionalizar en una comunidad. Pero es preciso particularizar en cada caso. Desde las condiciones de posibilidad del voluntariado se comprende, por ejemplo, la razonabilidad práctica de la definición legal de absoluta gratuidad, los derechos y deberes entre el agente y la institución, y la exigencia de asegurar siempre los fines solidarios. Pero también es razonable pensar que la ley no se puede aplicar sin prudencia y gradualidad, ya que es preciso contar con los procesos comunitarios a la hora de diferenciar el auténtico voluntariado de otras tareas o responsabilidades que deben asumir trabajadores o profesionales competentes. Esta racionalización de esferas de prácticas con fines especializados, propia de la modernidad (Weber, 1992), no se ha realizado nunca de forma automática ni extensiva en la historia de nuestro territorio nacional. Es un proceso en construcción.

c) *La comunidad Candelaria* de Parroquia San Pedro Nolasco en San Miguel de Tucumán puede dar un giro a la conciencia sobre sus prácticas solidarias cuando reflexione sobre su sentido. Con talleres de reflexión sobre las prácticas, contando con los fines que se propone la Parroquia en alianza con el Estado, así como la observación de los procesos de autonomía o cooperación de los agentes (voluntarios como beneficiarios) permitiría hacer más consciente las prácticas de solidaridad. Pero también es preciso contar con el compromiso de la institución para conducir un proceso de diferenciación razonable de prácticas, cuidando de la gratuidad del voluntariado, posibilitando el trabajo retribuido de personas idóneas cuando los proyectos lo requieran, así como la supervisión de profesionales de la salud y lo social en responsabilidades de su competencia. Romper gradualmente y de forma estratégica con la *negación del interés* para hablar de *interés solidario*, superar el *tabú del precio* para promover la *gratuidad de los voluntarios* sin confundirlos con los *trabajadores* que merecen retribución según derecho, así como incorporar para responsabilidades críticas de asistencia y supervisión a *profesionales* competentes. Este proceso institucional sólo puede ser realizado de forma planificada y participada por los agentes implicados, no sólo las autoridades, sino también los mismos voluntarios.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Estos ámbitos de transferencia y las cuestiones que quedan pendientes nos permiten valorar la relevancia del presente estudio de caso, que aun siendo singular y en una circunstancia particular, es pertinente a la hora de observar, promover, evaluar y reconocer las prácticas del voluntariado en proyecto sociales como auténticos espacios de desarrollo local, ya sea por parte de las OSC o del Estado.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

BIBLIOGRAFÍA

ANDRE-CLARK, Alice & FRUMKIN, Peter (2000). When missions, markets, and politics collide: values and strategy in the nonprofit human services. *Nonprofit and Voluntary Services* [en línea], 29 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/29/suppl_1/141.

ANHEIER, Helmunt (2009). What kind of nonprofit sector, what kind of society?: Comparative policy reflections. *American Beahvioral Scientist* [en línea], 52 [citado 29 de abril]. Disponible en Internet: http://abs.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/7/1082.

APINUNMAHAKUL, Amornrat, BARHAM, Vicky & DEVLIN, Rose Anne (2009). Charitable giving, volunteering, and paid labor market. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 38 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/38/1/77.

BACHELARD, Gastón (2007), *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI. (El original se publicó en 1948).

BARGAL, David & HASKI-LEVENTHAL, Debbie (2008). The volunteer stages and transitions model: Organizational socialization of volunteers. *Human Relations* [en línea], 61 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://hum.sagepub.com/cgi/content/abstract/61/1/67.

BARMAN, Emily (2008). Wuth string attached: nonprofits and the adoption of donor choice. *Nonprofit and voluntary Sector Quarterly* [en línea], 37 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/37/1/39.

BÉJAR, Helena (2001). *El mal samaritano. El altruismo en tiempos del escepticismo.* Barcelona: Anagrama.

BEKKERS, René (2007). Intergenerational transmission of volunteering. *Acta Sociológica* [en línea], 50 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://asj.sagepub.com/cgi/content/abstract/50/2/99.

BERNAL MARTÍNEZ DE SORIA, **Aurora (2002).** *El voluntariado: Educación para la participación social.* Barcelona: Ariel.

BLACKSTONE, **Amy (2009).** Doing good, being good, and the social construction of compassion. *Journal of Contemporary Ethnography* [en línea], 38 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jce.sagepub.com/cgi/content/abstract/38/1/85.

BOIVIN, Mauricio, ROSATO, Ana & ARRIBAS, Victoria, (2006). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.

BOLTANSKI, Luc (2000). *El amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción.* Buenos Aires: Amorrortu.

BONJEAN, Charles, JOHNSON, Margaret & MARKHAM, William (1999). Nonprofit decision making and resource allocation: The importance of membership preferentes, community needs, and interorganizational ties. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 28 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/28/2/152.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva.* Buenos Aires: Siglo XXI.

BOURDIEU, Pierre (1997). *Razones prácticas*. Barcelona, España: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto.* Madrid: Taurus.

BOURDIEU, Pierre (Dir.) (1999). *La miseria del mundo*. México DF: Fondo de la Cultura Económica.

BOURDIEU, Pierre (1999b). *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba.

BOURDIEU, Pierre (2000). *Cosas dichas*. Barcelona, España: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre (2001). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

BOURDIEU, Pierre (2002). *Lección sobre la lección*. Barcelona, España: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (2003). *El oficio de científico*. Barcelona, España: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (2003b). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, España: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude (2004). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos.* Buenos Aires: Siglo XXI.

BOURDIEU, Pierre (2005). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Barcelona, España: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre (2008). *Cuestiones de sociología.* Madrid: Akal-Istmo.

BOURDIEU, Pierre & DE SAINT-MARTIN, Monique (2009). La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder. *La eficacia simbólica. Religión y política.* Buenos Aires: Biblos.

BOWMAN, Woods (2004). Confidence in charitable institutions and volunteering. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 33 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/2/247.

BROOKS, Arthur & VAN SLYKE, David (2005). Why do people give?: new evidence and strategies for nonprofit managers. *The american review of public administration* [en línea], 35 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://arp.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/3/199.

BROOKS, Arthur (2004). The effects of public policy on private charity. *Administration & Society* [en línea], 36 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://aas.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/2/166.

BROWN, Eleanor & FERRIS, Eleanor (2007). Social capital and philanthropy: An analysis of the impact of social capital on individual giving and volunteeering. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 36 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/1/85.

BROWN, Eleanor (1999). Assessing the value of volunteer activity. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 28 [citado 28 de abril]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/28/1/3.

BROWN, Mitchell & USLANER, Eric (2005). Inequality, trust, and civic engagement. *American Politics Research* [en línea], 33 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://apr.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/6/868.

BRUNER, J. (1998). What is a narrative fact? *Annals of the American Academy of*

BURIN, Mabel & MELER, Irene (2000). *Varones. Género y subjetividad masculina.* Buenos Aires: Paidós.

BURNETT, Cora (2006). Building social capital through an 'active community club'. *International Review for the Sociology of Sport* [en línea], 41 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://irs.sagepub.com/cgi/content/abstract/41/3-4/283.

BUSTELO, Eduardo Santiago (2000). *De otra manera. Ensayos sobre Política Social y Equidad.* Buenos Aires: Homo Sapiens.

CADY, Steven, **NEUBERT, Mitchell & TAGGAR, Simon (2006)**. The role of conscientiousness and extraversion in affecting the relationship between perceptions of group potency and volunteer group member selling behavior: An interactionist perspective. *Human Relations* [en línea], 59 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://hum.sagepub.com/cgi/content/abstract/59/9/1235.

CAILLÉ, Alain (2002). *Antropologia do dom. O terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes.

CALDERÓN, Maricruz Lacalle (2008). *Microcréditos y pobreza. De un sueño al Nobel de la Paz,* Madrid: Turpial.

CAPALBO, Lucio & MANIERI, Haleh (2007). *La expresión social de la conciencia planetaria: reflexiones sobre los procesos de las organizaciones de la sociedad civil.* Buenos Aires: CICCUS.

CAPUTO, Richard (2008). Religious capital and intergenerational transmission of volunteering as correlates of civic engagement. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 20 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvsq.sagepub.com

CARDARELLI, Graciela & **ROSENFELD, Mónica (2005)**. *Las participaciones de la pobreza. Programas y proyectos sociales.* Buenos Aires: Paidós.

CARITAS ARGENTINA (2002). *Una espiritualidad para la acción solidaria. Fundamentos para una nueva imaginación de la caridad*. Buenos Aires: San Pablo.

CENOC (2005). *Encuesta Nacional sobre el trabajo voluntario en la Argentina. Año 2004-2005, Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales, Buenos Aires.* (En internet: http://www.cenoc.gov.ar/voluntariado/Encuesta%20Nacional%20Sobre%20el%20Trabajo%20Voluntario%20en%20la%20Argentina.pdf en 22/11/2007 04:23 p.m.)

CENOC (2006). *Organizaciones de la Sociedad Civil en la Argentina. Similitudes y divergencias.* Buenos Aires: Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales. (En Internet: http://www.cenoc.gov.ar/documentos/libroCENOC.pdf en 22/11/2007 04:32:23 p.m.)

CHEVALLIER, Stéphane & CHAUVIRÉ, Christiane (2011). *Diccionario Bourdieu.* Buenos Aires: Nueva Visión.

CLAYSS (2009). *Manual integral para la participación solidaria de los jóvenes en proyectos de aprendizaje-servicio* [citado 9 de junio de 2009]. Texto en español. Se accede en forma

gratuita y está disponible en Internet en http://www.scribd.com/doc/2520404/Manual-Integral-para-la-Participacion-Solidaria-de-los-Jovenes-en-Proyectos-de-AprendizajeServicio.

CROSSLEY, Nick (2003). From reproduction to transformation: Social movement fields and the radical habitus. *Theory Culture Society* [en línea]. 2003, 20 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/20/6/43.

CULLEN, John, HOEGL, Martín & PARBOTTEAH, Praveen (2009). Religious dimensions and work obligation: A country institutional profile model. *Human Relations* [en línea], 62 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://hum.sagepub.com/cgi/content/abstract/62/1/119.

CULLEN, John, PAIK, Yongsun & PARBOTEEAH, Praveen (2009). Religious groups and work values: a focus on Buddhism, Christianity, Hinduism, and Islam. *International Journal of Cross Cultural Management* [en línea], 9 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://ccm.sagepub.com/cgi/content/abstract/9/1/51.

CURTIS, James, GRABB, Edward & HWANG, Monica (2005). Why get envolved? Reasons for voluntary-association activity among americans and canadians. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 34 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/34/3/387

DARWIN, Charles (2009). *El origen de las especies por medio de la selección natural.* México: UNAM.

DAWKINS, Richard (2003). *El gen egoísta.* Barcelona: Salvat.

DE CERTEAU, Michel (2010). *La invención de lo cotidiano. Las artes del hacer.* México: ITESO.

DE PIERO, Sergio (2005). *Organizaciones de la sociedad civil: tensiones de una agenda en construcción.* Buenos Aires: Paidós.

DENTON, Brian, MESCH, Debra, ROONEY, Patrick & STEINBERG, Kathryn (2006). The effects of race, gender, and marital status on giving and volunteering in Indiana. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 35 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/4/565.

DURKHEIM, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Akal.

DURKHEIM, Emile (1994). *La división del trabajo social.* España: Planeta-Agostini.

DURKHEIM, Emile (2003). *El suicidio.* Buenos Aires: Libertador.

ECHEVERRÍA, Hugo Darío (2008). *La investigación cualitativa y el análisis computarizado de datos.* Rosario, Argentina: Homo Sapiens.

ECKEL, Catherine & GROSSMAN, Philip (2004). "Giving to secular causes by the religious and nonreligious: an experimental test of the responsivennes of giving to subsidies". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 33 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/2/271.

EIKENBERRY, Angela (2007). Philanthropy, voluntary association, and governance beyond the State: Giving circles and challenges for democracy. *Administration & Society* [en línea], 39 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://aas.sagepub.com/cgi/content/abstract/39/7/857.

EMANUELE, Rosemarie & SIMMONS, Walter (2004). Does goverment spending crowd out donations of time and Money?. *Public Finance Review* [en línea], 32 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://pfr.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/5/498

FAHMY, Eldin (2009). Social capital and civic action: A study of Routh in the United Kingdom. *Young* [en línea], 14 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://you.sagepub.com/cgi/content/abstract/14/2/101.

FALOLA, Anne (2005). *Ser voluntario… un estilo de vida: una propuesta para iniciarse, crecer y madurar en el camino del ser voluntario*. Buenos Aires: San Pablo.

FARMER, Steven & FEDOR, Donald (2001). Changing the focus on volunteering: an investigation of voluntters' multiple contributions to a charitable organization. *Journal of Management* [en línea], 27 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jom.sagepub.com/cgi/content/abstract/27/2/191.

FAVER, Catherine (2001). Rights, responsability, and relationship: Motivations for women's social activismo. *Affilia* [en línea], 16 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://aff.sagepub.com/cgi/content/abstract/16/3/314.

FERNÁNDEZ MOUJÁN, Octavio (2004). *Inteligencia solidaria.* Buenos Aires: Ricardo Vergara.

FILMUS, Daniel (coord.), ARROYO, Daniel y ESTÉBANEZ, María Elina, (1997). *El perfil de las ONGs en Argentina.* Buenos Aires: FLACSO-Banco Mundial.

FIORE, Sofía (Ed.) (2005). *Todo lo que usted necesita saber sobre… voluntariado* [en línea]. Revista Tercer Sector y Fundación Telefónica. Buenos Aires: Fascículos del Tercer Sector 04 noviembre 2005 [citado 14 de abril de 2009]. Texto en español. Se accede en forma gratuita y está disponible en Internet en http://www.tercersector.org.ar/fasciculos.php.

FOUCAULT, Michel (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

GALLO, Edith Rosalía (2002). *Historia de la Beneficencia en el Buenos Aires Colonial*. Buenos Aires: Corregidor.

GARCÍA DE LAMBERTI, Sara (2006). *La promoción social: ¿alternativa real o utopía inaccesible?* Buenos Aires: San Benito.

GARCÍA NEGRONI, María M. & TORDESILLAS COLADO, Marta, (2001). *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía.* Madrid: Gredos.

GARCÍA ROCA, Joaquín (1994). *Solidaridad y voluntariado.* Bilbao, España: Sal Terrae.

GARCÍA ROCA, Joaquín (2001). *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado.* Bilbao, España: Sal Terrae.

GARCÍA-MAINAR, Inmaculada & MARCUELLO, Carmen (2007). Members, volunteers, and donors in nonprofit organizations in Spain. *Nosprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 36 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/1/100.

GEERTZ, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. México: Paidós.

GEERTZ, Clifford (1994). *Conocimiento local*. Barcelona, España: Paidós.

GIDDENS, Anthony (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social.* Barcelona, España: Labor.

GIORGETTI, Daniel Alberto (comp.) (2007). *Educar en la ciudadanía. El aporte del aprendizaje-servicio.* Buenos Aires: Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario (CLAYSS).

GITTELL, Marilyn, ORTEGA-BUSTAMANTE, Isolda & STEFFY, Tracy (2000). Social capital and social change: women's community activism. *Urban Affairs Review* [en línea], 36 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://uar.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/2/123.

GITTELL, Ross & TEBALDI, Edinaldo (2006). Charitable giving: Factors influencing giving in U.S. States. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 35 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/4/721.

GODELIER, Maurice (1998). *El enigma del don*. Barcelona, España: Paidós.

GOFFMAN, Erving (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu.

GONZÁLEZ BOMBAL, Inés & ROITTER, Mario (2002). *Prácticas y representaciones del voluntariado. Una investigación cualitativa sobre perfiles en Argentina*. Buenos Aires: CENOC.

GOONEWARDENA, Kanishka & **RANKIN, Katharine (2004)**. The desire called civil society: A contribution to the critique of a bourgeois category. *Planning Theory* [en línea], 3 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://plt.sagepub.com/cgi/content/abstract/3/2/117.

GORLIER, Juan Carlos (2004). *Comunidades narrativas: el impacto de la praxis feminista sobre la teoría social.* Buenos Aires: Al Margen.

GORLIER, Juan Carlos (2008). *¿Confiar en el relato? Narración, comunidad, disidencia.* Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.

GRAFANAKI, Soti & GUIRGUIS-YOUNGER, Manal (2008). Narrative accounts of volunteers in palliative care settings. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine* [en línea], 25 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://ajh.sagepub.com/cgi/content/abstract/25/1/16.

GUO, Baorong (2006). Charity for profit? Exploring factors associated with the commercialization of human service nonprofits. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 35 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/1/123.

GUTIÉRREZ, Alicia (2004). *Pobre´, como siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*, Córdoba, Argentina: Ferreyra.

HADDAD, Mary Alice (2004). Community determinates of volunteer participation and the promotion of civic Health: The case of Japan. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 33 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/3_suppl/8S.

HAMILTON, William David (1963). The evolution of altruistic behavior. *American Naturalist*. Nº 97: 354ss.

HAMILTON, William David (1964). The genetical evolution of social behavior, I and II. *Journal of Theoretical Biology*, 7: 1-52.

HANDY, Femida, MOOK, Laurie & QUARTER, Jack (2007). The interchangeability of paid staff and volunteers in nonprofit organizations. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 20 [citado]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com.

HAROLD CÓRDOBA, Aldana (2007). Cartografía social, territorio e identidad [citado 24 de marzo de 2008]. Disponible en Internet: http://www.cpe-upn.com/cpe_antiguo/?q=node/19.

HATTORI, Tomohisa (2003). Giving as a mechanism of consent: International Aid Organizations and the ethical hegemony of capitalismo. *International Relations* [en línea], 17 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://ire.sagepub.com/cgi/content/abstract/17/2/153.

HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto, FERNANDEZ-COLLADO, Carlos & BAPTISTA LUCIO, Pilar (2006). *Metodología de la Investigación.* México D.F.: Mc Graw Hill.

HILL, Ronald Paul (2002). Compassionate Love, agape, and altruism: a new Framework for understanding and supporting impoverished consumers. *Journal of Macromarketing* [en línea], 22 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jmk.sagepub.com/cgi/content/abstract/22/1/19.

HORTON SMITH, David y SHEN, Ce (2002). The roots of civil society: A model of voluntary association prevalence applied to data on larger contemporary nations. *International Journal of comparative sociology* [en línea], 43 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://cos.sagepub.com/cgi/content/abstract/43/2/93.

HUSTINX, Lesley y LAMMERTYN, Frans (2004). The cultural bases of volunteering: Understanding and predicting actitudinal differences between Flemish Red Cross volunteers. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 33 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/4/548.

ISHAM, Jonathan, KIMBERLY, Garret & KOLODINSKY, Jane (2006). The effects of volunteering for nonprofit organizations on social capital formation: Evidence from Statewide survey. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 35 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/3/367.

JAMBOR, Edina, KEMMMELMEIER, Markus & LETNER, Joyce (2006). Individualism and good Works: cultural variation in giving and volunteering across the United States. *Journal of Cross-Cultural Psychology* [en línea], 37 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jcc.sagepub.com/cgi/content/abstract/37/3/327.

JONES, Keely (2006). Giving and volunteering as distinct forms of civic engagement: The role of community integration and personal resources in formal helping. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 35 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/2/249.

KOBERWEIN Adrián & DOUDTCHITSKY, Samanta (2006). Los rituales de un banco. Un análisis etnográfico de los *valores* de una política social. *Anuario de Estudios en Antropología Social.* Buenos Aires: CAS-IDES: 139-150.

KOBERWEIN, Adrián & DOUDTCHITZKY, Samanta (2007). ¿Transmitir o producir conocimientos?: Un análisis comparativo de la implementación de una política social a nivel local. *Cuadernos de antropologia social* [online], 25: 133-150.

KOBERWEIN, Adrián (2009). Deudores, acreedores y tres obligaciones: recibir, devolver y participar. Análisis de las relaciones entre prestadores y prestatarios en una política de microcréditos. *Política, instituciones y gobierno: abordajes y perpectivas antropológicas sobre el hacer política*. Buenos Aires: Antropofagia: 285-299.

LACALLE CALDERÓN, Maricruz (2008). *Microcréditos y pobreza. De un sueño al Nobel de la Paz.* Madrid: Turpial.

LANZETTI, Guillermo (2006). *Ser voluntario.* Buenos Aires: Espacio editorial.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand (1994). *Diccionario de psicoanálisis.* Barcelona, España: Labor.

LAVERIE, Debra & MCDONALD, Robert (2007). Volunteer Dedication: Understanding the Role of Identity Importance on Participation Frequency. *Journal of Macromarketing* [en línea], 27 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jmk.sagepub.com/cgi/content/abstract/27/3/274.

LE BRUN, Jacques (2002), *El amor puro. De Platón a Lacan.* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2003). *Sociologia e antropología*. Saõ Paulo, Brasil: Cosac Naify.

LODI-SMITH, Jennifer & ROBERTSM Brent (2007). Social investment and personality: A meta-analysis of the relationship of personality traits to investment in work, family, religión, and

volunterism. *Personality and Social Psychology Review* [en línea], 11 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://psr.sagepub.com/cgi/content/abstract/11/1/68.

LYOTARD, J. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Minuit.

MAC INTYRE, A. (2001). *Tras la virtud.* Buenos Aires: Crítica.

MARTINEZ, Ana Teresa (1999). La teoría del intercambio de dones: una reflexión sobre los fundamentos de la cultura (tercera parte: Levi-Strauss y Pierre Bourdieu). *Studium*, Tomo II/4. Tucumán, Argentina: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino: 199-220.

MARTINEZ, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica.* Buenos Aires: Manantial.

MARX, Karl (2002). *El capital. Crítica de la economía política, Tomo I: El proceso de producción del capital.* Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, Karl (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Buenos Aires: Colihue.

MASTACHE, Anahí (2007). *Formar personas competentes. Desarrollo de competencias tecnológicas y psicosociales.* Buenos Aires: Noveduc.

MAUSS, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

MESSIAS, DeAnne K. Hilfinger, DE JONG, Margaret & MCLOUGHLIN, Kerry (2005). Being envolved and making a difference: Empowerment and Well-being hmong women living in poverty. *Journal of Holistic Nursing* [en línea], 23 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jhn.sagepub.com/cgi/content/abstract/23/1/70.

MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL DE LA NACIÓN (2007). *Banco Popular de la Buena Fe. Manual de Trabajo. Hacia un proyecto Nacional y Popular.* Buenos Aires. (http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/06.%20Manual%20Banco%20Popular%20de%20la%20Buena%20Fe.pdf en 10/02/2012)

MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL DE LA NACIÓN (2010). *Nuestra palabra tiene crédito. Documento síntesis del primer Congreso Latinoamericano de Microcréditos.* Buenos Aires. (http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Nuestra%20Palabra%20tiene%20cr%c3%a9dito%20(documento%20completo).pdf en 10/02/2012).

MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CIENCIA Y TECNOLOGÍA. UNIDAD DE PROGRAMAS ESPECIALES. PROGRAMA NACIONAL EDUCACIÓN SOLIDARIA (2005). *Itinerario y herramientas para desarrollar un proyecto de aprendizaje-servicio.* Argentina.

MOLINA, María Gabriela (2003). Estado y organizaciones sociales de la Iglesia. Tensiones y articulaciones posibles. *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la Iglesia. Dimensión político-económica*. Buenos Aires: San Pablo.

MORELLO, Guillermo (Ed.) (2004). *Aportes argentinos a la ética y la responsabilidad social empresaria. Apuntes para un curso.* Córdoba, Argentina: Universidad Católica de Córdoba.

MORENO, José Luis (comp.) (2000). *La Política Social antes de la Política Social. Caridad, Beneficencia y Política Social en Buenos Aires, siglos XVII a XX.* Buenos Aires: Trama-Prometeo.

NEIMAN, Guillermo & QUARANTA, Germán (2007) Los estudios de caso en la investigación sociológica. En **VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (coord.)** *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 213-237). Buenos Aires: Gedisa.

NIEVES TAPIA, María (2004). Civic Service in Routh America. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 33 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/4_suppl/148S.

O'NEILL, Michael (2001). Research on giving and volunteering: methodological considerations. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 30 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/30/3/505

PASSERON, Jean-Claude (2011). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas.* Madrid: Siglo XXI.

PEROLD, Helene & TAPIA, María Nieves (Ed.) (2007). *Servicio Cívico y voluntariado en Latinoamérica y el Caribe. Service Enquiry/Servicio Cívico y voluntariado volumen 2.* Buenos Aires: Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario (CLAYSS).

PIQUERAS INFANTE, Andrés (2002), *Movimientos sociales y capitalismo. Historia de una mutua influencia.* Valencia, España: Germania.

Political and Social Science, 560: 17-27.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ (2005), *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.* Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.

RAMIREZ-VALLES (1999). Changing women: The narrative construction of personal change through community health work hmong women in Mexico. *Health Education & Behavior* [en

línea], 26 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://heb.sagepub.com/cgi/content/abstract/26/1/25.

RAVINET MUÑOZ, Eugenio Mauricio & PENNYCOOK CASTRO, Andres Claudio (2007), La legislación como herramienta para desarrollar el voluntariado en América Latina y el Caribe. En: **PEROLD, Helene & TAPIA, María Nieves (Ed.).** *Servicio Cívico y voluntariado en Latinoamérica y el Caribe. Service Enquiry/Servicio Cívico y voluntariado volumen 2.* Buenos Aires: Centro Latinoamericano de Aprendizaje y Servicio Solidario (CLAYSS).

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE), *Diccionario de la lengua española* (on line: http://www.rae.es/rae.html).

RICH, Paul (1999). American voluntarism, social capital, and political culture. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* [en línea], 565 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://ann.sagepub.com/cgi/content/abstract/565/1/15.

RIECHMAN, Jorge & FERNANDEZ BUEY, Francisco (1995). *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona, España: Paidós.

RONEL, Natti (2006). When good overcomes bad: The impact of volunteers on those they help. *Human Relations* [en línea], 59 [29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://hum.sagepub.com/cgi/content/abstract/59/8/1133.

ROSENZVAIG, Eduardo (2000). Cierre de ingenios. *La Cepa. Arqueología de una Cultura Azucarera*, Tomo I, Tucumán, Argentina: Letra Buena/UNT.

ROSENZVAIG, Eduardo (2002). FOTIA. *La Cepa. Arqueología de una Cultura Azucarera*, Tomo II, Tucumán, Argentina: Letra Buena/UNT.

ROSS, Steven & VAN TIL, Jon (2001). Looking backward: Twentieh-century in charity, voluntarism, and the Third Sector. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 30 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/30/1/112.

RUIZ, Violeta (2007). *Organizaciones comunitarias y gestión asociada. Una estrategia para el desarrollo de ciudadanía emancipada*. Buenos Aires: Paidós.

SALIPANTE, Paul & WEISINGER, Judith (2005). A grounded theory for building ethnically bridging social capital in voluntary organizations. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 34, [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/34/1/29.

SCHNEIDER, Jo Anne (1999). Trusting that of God in everyone: three examples of quaker-based social service in disadvantaged communities. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 28 [citado28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/28/3/269.

SCHNEIDER, Jo Anne (2007). Connections and disconnections betwen civic engagement and social capital in community-based non profits. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 36 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/4/572.

SELLE, Per y WOLLEBAEK, Dag (2002). Does participation in voluntary associations contribuye to social capital? The impact of intensity, scope, and type. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 31 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/31/1/32.

SHAW DE CRITTO, Sara y KARL, Istvan (1998). *Voluntariado, una forma de hacer y de ser*. Buenos Aires: Fundación Centro Integral Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS).

SILVER, Ira (2007). Disentangling class form philanthropy: The double-edged sword of alterative giving. *Critical Sociology* [en línea], 33 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://crs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/3/537.

SMITH, Justin (Dir.) (1999). *Voluntariado y desarrollo social. Documento de antecedentes para discusión en la reunión del grupo de expertos.* Buenos Aires: Institute for Volunteering Research.

STRØMSNES, Kristin (2008). The importance of Church attendance and membership of religious voluntary organizations for the formation of social capital. *Social Compass* [en línea], 55 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/55/4/478.

TAIRE, Juan Octaviano (2006). *Azúcar para el monopolio*. Buenos Aires: Pago Chico.

TANG, Fengyan (2006). What resources are needed for volunteerism? A life course perspective. *Journal of applied gerontology* [en línea], 25 [28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://jag.sagepub.com/cgi/content/abstract/25/5/375.

TANIGUCHI, Hiromi (2006). Men's and women's volunteering: gender differences in the effects of employment and family characteristics. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 35 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/1/83.

TAYLOR, Rebecca (2004). Extending conceptual boundaries: Work, voluntary work and employment. *Work Employment Society* [en línea], 18 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://wes.sagepub.com/cgi/content/abstract/18/1/29.

TE'ENI, Dov & YOUNG, Dennis (2003). The changing role of nonprofits in the network economy. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 32 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/3/397.

THOMPSON, A. & TORO, L.O. (2000). *El voluntariado Social en América Latina. Tendencias, influencias, espacios y lecciones aprendidas,* Buenos Aires.

THOMPSON, Andrés (comp.) (1995), *Público y privado. Las organizaciones sin fines de lucro en la Argentina.* Buenos Aires: UNICEF/Losada.

TNS GALLUP ARGENTINA (2007), *El voluntariado en Argentina*. [citado 08 de marzo de 2012] Disponible en Internet: http://www.deres.org.uy/home/descargas/investigaciones/INFORME_GALLUP_%20de_VOLUNTARIADO_en_Argentina.pdf.

TWOMBLY, **Eric (2003)**. What factors affect the entry and exit of nonprofit human service organizations in metropolitan areas?. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 32 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/2/211.

VAN DIJK, Teun (1983). *La ciencia del texto*. Barcelona, España: Paidós.

VAN DIJK, Teun (2003) *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, España: Ariel.

VAN TIL, Jon (2009). A paradigma shift in tirad sector theory and practice: refreshing the wellsprings of democratic capacity. *American behavioral scientist* [en línea], 52 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://abs.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/7/1069.

WAGNER, Antonin (2008). Religion and civil society: a crititcal reappraisal of America's Civic engagement debate. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 37 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/37/4/626.

WEBER, MAX (1992). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.* México: FCE.

WILLIAMS, Colin (2004). The myth of marketization: An evaluation of the persistence of nonmarket activities iin advanced aconomies. *International Sociology* [en línea], 19 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://iss.sagepub.com/cgi/content/abstract/19/4/437.

WILLIAMS, Rhys (2007). The languages of the public Sphere: religious pluralismo, institucional logias, and civil society. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* [en línea], 612 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://ann.sagepub.com/cgi/content/abstract/612/1/42.

WILSON, Edward Osborne (1980). *Sociobiología: la nueva síntesis.* España: Omega.

YEUNG, Anne Birgitta (2004). An intricate triangle— Religiosity, volunteering, and social capital: the European perspective, the case of Finland. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 33 [citado 28 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/3/401

YOUNG, Dennis (2009). Alternative models of government-nonprofit sector relations: theoretical and International perspectivas. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* [en línea], 29 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://nvs.sagepub.com/cgi/content/abstract/29/1/149.

YUNUS, Muhammad (1997a). *El banquero de los pobres. Los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo.* Buenos Aires: Paidós.

YUNUS, Muhammad (1997b). *Hacia un mundo sin pobreza.* Buenos Aires: Andrés Bello.

ZAFIROVSKI, Milan (2001). The economic approach to human behaviour under scrutiny: an overview of arguments for the autonomy of social action. *Social Science Information* [en línea], 40 [citado 29 de abril de 2009]. Disponible en Internet: http://ssi.sagepub.com/cgi/content/abstract/40/2/195

ZAPATA, Laura (2005). *La mano que acaricia la pobreza*. Buenos Aires: Antropofagia.

ANEXO. RENDICIONES DE CUENTAS DE OPERATORIAS

Primera Operatoria: Créditos del 03/02/2006 hasta 19/05/2006; Re-créditos 23/02/2007 hasta 08/06/2007

GRUPO	*fecha de nacimiento*	*nivel de educación*	*MONTO*	*participa de algún programa social: especificar*	*actividad laboral : especificar tipo de emprendimiento*	*Recibe re-crédito*
VISIÓN DE FUTURO	25/05/1977	Secundario Incompleto	$300	-----	Venta de comida (inicia)	Si ($ 400)
	29/08/1980	Secundario Incompleto	$ 500	-----	Confección de prendas artesanales (Amplia)	Si ($ 400)
	13/02/1974	Secundario Completo	$ 500	P.E.C.	Peluquería (Amplia)	Si ($ 400)
	22/03/1978	Secundario Completo	$ 500	Jefes y Jefas de Hogar	Venta de útiles escolares (Inicia)	Si ($ 400)
	12/11/1962	Secundario Incompleto	$ 500	-----	Venta de bebidas (Inicia)	Si ($ 500)
NUEVA ESPERANZA	15/02/1956	Primario Completo	$ 500	-----	Almacén (inicia)	--
	30/11/1959	Primario Completo	$ 300	Jefes y Jefas de Hogar	Confección de prendas y arreglos (inicia)	--
	11/05/1969	Primario Incompleto	$ 500	Jefes y Jefas de Hogar	Venta de ropa (Inicia)	--
	12/03/1978	Primario Completo	$ 500	Jefes y Jefas de Hogar	Venta de comidas (Inicia)	--
	15/08/1982	Primario Completo	$ 500	-----	Almacén (Amplia)	--
RUBÍ	09/05/1977	Primario Completo	$ 500	-----	Venta de ropa para niños(Inicia)	--
	30/04/1953	Secundario Completo	$ 500	Prog. Familias	Kiosco (Amplia)	--
	25/10/1951	Primario Incompleto	$ 500	-----	Venta de comidas (Amplia/ Bar)	--
	08/01/1957	Primario Completo	$ 500	Jefes y Jefas de Hogar	Venta de ropa (Inicia)	--
	04/08/1972	Primario Completo	$ 500	-----	Venta de ropa (Inicia)	--
LA SALVACIÓN	13/11/1947	Analfabeta	$ 400	-----	Almacén (Inicia)	--
	28/11/1958	Primario Completo	$ 400	Prog. Familias	Verdulería (Inicia)	--
	24/06/1955	Primario Completo	$ 400	-----	Venta de ropa (Inicia)	--
	22/05/1949	Primario Incompleto	$ 400	-----	Venta de achuras (Amplia)	--
	16/04/1961	Secundario Completo	$ 400	P.E.C.	Venta de ropa (Inicia)	--
FE Y ESPARANZA	31/05/1974	Primario Incompleto	$ 400	Pensión Madre de 7 hijos	Venta de bebida	--
	26/05/1981	Universitario Incompleto	$ 400	-----	Almacén (Amplia)	--
	10/03/1967	Primario Completo	$ 400	Pensión Madre de 7 hijos	Mini-Almacén (Inicia)	--
	20/05/1962	Primario Completo	$ 400	Pensión Madre de 7 hijos	Mini-forrajería (Inicia)	--
	28/09/1956	Primario Completo	$ 400	-----	Venta de ropa (Inicia)	--
Estadísticos	Min:13/11/1947 (59 años) Max:15/08/1982 (24 años)	*Analfabeta: 1* *Primaria incompleta: 4* *Primaria completa: 12* *Secundaria incompleta: 3* *Secundaria completa: 4* *Univ. incompleto: 1*	*2x300* *10x400* *13x500* *$11.100*	*P.E.C.: 2* *Prog. Familias: 2* *Jefes y jefas de Hogar: 5* *Ninguno: 13*	*Reventas:22* *Producción: 2* *Servicios: 1*	*1 de 5 grupos* *$2.100*

Segunda Operatoria: Créditos del 06/07/2007 hasta 02/05/2008.

GRUPO	*fecha de nacimiento*	*Nivel de educación*	*MONTO*	*participa de algún programa social: especificar*	*actividad laboral : especificar tipo de emprendimiento*
ANIMO	19/12/1970	PRIMARIO COMPLETO	$ 450	PROG. FAMILIAS	MINI KIOSCO (INICIA)
	08/01/1958	PRIMARIO COMPLETO	$ 450	PENS. MADRE 7 HIJOS	CONFECION DE PRENDAS (AMPLIA)
	28/03/1950	PRIMARIO INCOMPLETO	$ 450	----	KIOSCO (AMPLIA)
	08/01/1957	TERCIARIO INCOMPLETO	$ 450	----	VTA. DE COMIDA (AMPLIA)
	22/04/1971	SECUNDARIO COMPLETO	$ 450	----	ALMACÉN (AMPLIAR)
LAS PELIGROSAS	15/12/1964	SECUNDARIO INCOMPLETO	$ 450	----	VTA DE ART. PLÁSTICOS (AMPLIA)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

	10/05/1947	PRIMARIO INCOMPLETO	$ 450	PENSIÓN	VTA DE PAN Y DULCES (AMPLIAR)
	14/11/1965	SECUNDARIO INCOMPLETO	$ 450	JEFES Y JEFAS DE HOGAR	VTA DE HELADOS (AMPLIA)
	17/07/1962	PRIMARIO COMPLETO	$ 450	----	VTA DE COMIDA INICIA)
	03/12/1952	SECUNDARIO INCOMPLETO	$ 450	PROG. FAMILIAS	VTA DE SANDWICH (AMPLIAR)
VISIÓN DE FUTURO II	27/05/1957	PRIMARIO COMPLETO	$ 450	PENSIÓN DISCAPACIDAD	VTA DE ART. LIMPIEZA (INICIA)
	21/11/1961	SECUNDARIO INCOMPLETO	$ 450	PROG. FAMILIAS	VTA DE COMIDA (AMPLIA)
	08/03/1983	SECUNDARIO COMPLETO	$ 450	PROG. FAMILIAS	VTA DE ROPA (INICIA)
	07/05/1948	PRIMARIO COMPLETO	$ 450	----	KIOSCO (INICIA)
	01/06/1984	SECUNDARIO INCOMPLETO	$ 450	----	PELUQUERÍA (INICIA)
YUNUS	08/01/1981	TERCIARIO INCOMPLETO	$450	----	ALMACÉN (AMPLÍA)
	10/01/1984	UNIVERSITARIO INCOMPLETO	$450	----	MERCERÍA (AMPLÍA)
	11/11/1959	PRIMARIO COMPLETO	$450	----	VTA. DE PRODUCTOS DESCARTABLES
	06/12/1985	SECUNDARIO INCOMPLETO	$450	EL HAMBRE MÁS URGENTE	VTA. DE COMIDA (AMPLÍA)
	11/04/1966	SECUNDARIO INCOMPLETO	$450	----	VTA. DE PRENDAS ARTESANALES
ACTIVA'S	21/10/1952	PRIMARIO COMPLETO	$450	----	VTA. DE ROPA (AMPLÍA)
	01/01/1973	SECUNDARIO INCOMPLETO	$450	----	GIMNASIO (AMPLIAR)
	09/01/1960	PRIMARIO INCOMPLETO	$450	----	VTA. DE ROPA (AMPLÍA)
	13/07/1972	SECUNDARIO INCOMPLETO	$450	----	MINI KIOSCO (INICIA)
	15/04/1967	PRIMARIO COMPLETO	$450	PROG. FAMILIAS	VTA. DE ROPA (AMPLÍA)
RENACER	18/04/1946	PRIMARIO COMPLETO	$450	----	VTA DE ARTIC.VARIOS MERCERIA
	02/12/1971	SECUNDARIO INCOMPLETO	$400	----	ARREGLO ROPA MODISTA
	20/02/1975	SECUNDARIO INCOMPLETO	$450	----	VTA ARTIC,VS TEJIDO
	26/07/1977	PRIMARIO COMPLETO	$450	----	VTA DE ROPA INTERIOR LENCERIA
Estadísticos	Min:10/05/1947 (60 años) Max:06/12/1985 (22 años)	*Primaria incompleta: 3* *Primaria completa: 10* *Secundaria incompleta: 11* *Secundaria completa: 2* *Terciario incompleto: 1* *Universitario incompleto: 1*	*28x450* *1x400* *$13.000*	*Prog. Familias: 5* *Jefes y jefas de Hogar: 1* *Hambre más urgente: 1* *Pension:1* *Pensión discapacidad: 1* *Ninguna: 19*	*Reventas:24* *Producción: 3* *Servicios: 2*

Re-créditos 29/02/2008 hasta 25/07/2008

GRUPO	***fecha de nacimiento***	***nivel de educación***	***MONTO***	***participa de algún programa social: especificar***	***actividad laboral : especificar tipo de emprendimiento***
ANIMO II (Primer Re-Crédito)	08/01/1958	PRIMARIO COMPLETO	$ 766	PENS. MADRE 7 HIJOS	CONFECION DE PRENDAS (AMPLIA)
	28/03/1950	PRIMARIO INCOMPLETO	$ 500	NO	KIOSCO (AMPLIA)
	08/01/1957	TERCIARIO INCOMPLETO	$ 766	NO	HUEVOS DE PASCUA (AMPLIA)
	22/04/1971	SECUNDARIO COMPLETO	$ 766	NO	ALMACÉN (AMPLIAR)
VISIÓN DE FUTURO II (Primer Re-Crédito)	21/11/1961	SECUNDARIO INCOMPLETO	$ 766	PROG. FAMILIAS	VTA DE COMIDA (AMPLIA)
	07/05/1948	PRIMARIO COMPLETO	$ 766	NO	KIOSCO (AMPLIA)
	27/05/1957	PRIMARIO COMPLETO	$ 766	PENSIÓN DISCAPACIDAD	ALMACEN (AMPLIA)
	22/05/1949	PRIMARIO INCOMPLETO	$ 766	NO	Venta de achuras (Amplia)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

NUEVO CAMINO AL FUTURO II (Segundo Re-Crédito)	30/11/1959	PRIMARIO COMPLETO	$ 766	Jefes y Jefas de Hogar	Confección de prendas y arreglos (Amplia)
	20/05/1962	PRIMARIO COMPLETO	$ 766	Pensión Madre de 7 hijos	Almacén (Amplia)
	10/03/1967	PRIMARIO COMPLETO	$ 766	Pensión Madre de 7 hijos	Almacén (Amplia)
Estadísticos	*Min:28/03/1950 (58 años)* *Max:22/04/1971 (37 años)*	*Primaria incompleta: 2* *Primaria completa: 6* *Secundaria incompleta: 1* *Secundaria completa: 1* *Terciario incompleto: 1*	*10x766* *1x500* *$8.160*	*Prog. Familias: 1* *Jefes y jefas de Hogar: 1* *Pensión Madre 7 hijos: 3* *Pensión discapacidad: 1* *Ninguna: 11*	*Reventas:9* *Producción: 2* *Servicios: 0*

<u>Tercera Operatoria</u>: Créditos del 12 al 26 del 09/2008 (re-créditos)

GRUPO	***fecha de nacimiento***	***nivel de educación***	***Fecha de Adjudicación Crédito***	***MONTO***	***participa de algún programa social: especificar***	***actividad laboral : especificar tipo de emprendimiento***
NUEVO AMANECER (1º re crédito para 3 integrantes y 2º re crédito para 2 integrantes)	14/11/1965	SECUNDARIO INCOMPLETO	12/09/2008	$ 760	JEFES Y JEFAS DE HOGAR	PEDICURA (INICIA)
	15/12/1964	SECUNDARIO INCOMPLETO	12/09/2008	$ 760	----	VTA DE ART. PLÁSTICOS (AMPLIA)
	03/12/1952	SECUNDARIO INCOMPLETO	26/09/02008	$ 760	PROG. FAMILIAS	VTA DE SANDWICH (AMPLIAR)
	13/02/1974	SECUNDARIO COMPLETO	26/09/02008	$ 760	P.E.C.	Venta de ropa interior (Inicia)
	28/09/1956	PRIMARIO COMPLETO	26/09/02008	$ 760	----	Venta de ropa (Amplia)
Estadísticos	*Min:28/03/1950 (58 años)* *Max:22/04/1971 (37 años)*	*Primaria completa: 1* *Sec. incompleta: 3* *Sec. completa: 1*		*5x760* *$3.800*	*Prog. Familias: 1* *Jefes y jefas de Hogar: 1* *P.E.C.: 1* *Ninguna: 2*	*Reventas:4* *Producción: 0* *Servicios: 1*

Para citar este documento

Navarro, Sergio Augusto. (2015). El (des)interés solidario. Economía de las prácticas del voluntariado (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina: Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto. Disponible en: http://ridaa.demo.unq.edu.ar/