

El femenino encanto de luchar por lo gratuito.

Ponencia para el 1er Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas

Lic. Sergio Augusto Navarro.

Sábado, 19 de enero de 2008

Abstract (100 palabras):

El voluntariado católico está genéricamente caracterizado, como la forma aceptable en que las mujeres incursionan en prácticas sociales, ya que no son partidarias. De esta manera, la fe católica legitima la reproducción de la dominación masculina, y con ella, la división sexual del trabajo (Bourdieu).

Pero también en la misma "práctica solidaria de fe" es posible encontrar emergentes de un discurso crítico a dicha dominación, que posibilita compromisos emancipadores.

Para indagar sobre la dimensión reproductiva y emancipatoria del voluntariado católico, releeremos una etnografía sobre Caritas (Laura Zapata) y un informe sobre el Banco de la Buena Fe (Tucumán).

Resumen (300 palabras):

Se trata de una reflexión sobre el proceso de construcción de un objeto de conocimiento: el interés solidario del voluntariado en los proyectos sociales. Concretamente, es un objeto genérico y religiosamente marcado, por las mujeres y por la Iglesia católica. Los ensayos políticos sobre el voluntariado y un particular estudio etnográfico nos dan cuenta de la ambigüedad del voluntariado, que en la "lucha por la gratuidad", instaura jerarquizaciones entre quien da y recibe, reproduciendo así el dominio social (de clase, género y religión).

Pero es preciso comprender el interés por las prácticas del voluntariado y los proyectos sociales desde un nuevo paradigma. Cuestionando la noción de "interés sólo como económico", propio del *paradigma utilitarista* (y del individualismo metodológico) o el "interés por una totalidad", propio del *paradigma holista* que niega la libertad del agente y solo afirma la ley (estructuralismo y estructural-funcionalismo), el *paradigma del don* permite comprender el interés del voluntario en el intercambio de dones como una forma de crear y fortalecer vínculos o formas de asociatividad, mediante el ejercicio del poder simbólico de eufemizar las prácticas como desinteresadas o solidarias, ejerciendo así una verdadera acción política reproductiva o emancipatoria.

Así podemos comprender de forma nueva los vínculos entre el *don*, el *símbolo* y la *política* (Alain Caillé), como formas de creación o fortalecimiento de asociatividad. De tal forma que la *dominación social* (masculina, de clase y religiosa), que atraviesa el orden social capitalista, empezando por la familia, y pasando por las empresas y asociaciones, hasta el Estado, sólo pueden superarse por la *asociatividad* (Caillé), por *otros juegos serios* (Bourdieu) donde rige la creencia (*illusio*) en el mutuo don incondicional en un juego de participación condicionada (Caillé; Bourdieu): las *utopías* del "amor puro" y la "democracia plena" entre los ciudadanos.

El femenino encanto de luchar por lo gratuito.

Ponencia para el 1er Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas (<http://www.teologanda.com.ar>)

Lic. Sergio Augusto Navarro (frsergionavarro@merced.org.ar)

*“El don es siempre más o menos forzado...
pero esa obligación es obligación de alcanzar la espontaneidad,
de testimoniar su libertad y forzar al otro a afirmarla también,
obligación de creación e innovación.”
Alain Caillé (2000: 9).*

1. Introducción.

La presente ponencia se inscribe en una inflexión particular de mi proceso de investigación para la tesis de maestría en sociología. En estos días acabo de terminar el diseño de proyecto de tesis, y me preparo para la incursión sistemática en el campo empírico de investigación. Esta condición de logro y expectativa merece, de mi parte, una mirada evaluativa de mi proceso de construcción del objeto, auto-evaluación que es relevante poner por escrito y hacer público, someter a lecturas y discusiones estrictamente teóricas. Este ejercicio de reflexividad esta lejos de ser un descargo autobiográfico, de carácter psicológico o psicoanalítico, confesional o testimonial... se trata de la reflexividad de “objetivar al sujeto objetivante”, objetivarme como productor de conocimiento científico, y en esa explicitación, evidenciar mis categorías interpretativas y las condiciones de mi producción científica, sometiendo a discusión académica mi particular “punto de vista” en el espacio social como un posicionamiento particular, como una “trayectoria de lo posible” desde la cual produzco una específica “visión del mundo” con pretensiones científicas (Bourdieu, Pierre, 2001). Explicitando así mi lugar de producción discursiva, presento ahora mi objeto de estudio y el tema de esta ponencia.

Mi tema de investigación es el *interés del voluntariado en proyectos sociales*, extrañándome sistemáticamente de las prácticas y el discurso “desinteresado” del voluntariado comprometido en proyectos sociales de organizaciones de la sociedad civil (OSC). La problematización de este tema lo realizo cuestionándolo como un *“espacio de la solidaridad” construido por la economía de “intercambio de dones”* (Mauss, M.; Lévi-Strauss, C.; Caillé, A.) y un particular *ejercicio del “poder simbólico”* con invisibilizadas consecuencias políticas (Caillé, A., Bourdieu, P.). Este *poder simbólico*, tanto más efectivo en cuanto es naturalizado o eternizado como esencial, es una posibilidad ambigua, que analizaré entre dos extremos: es *poder de “reproducir dominaciones sociales”* (de género, y con ella, también de clase y religión: Bourdieu, Pierre, 1998) o *“poder de creación de nueva asociatividad” (ad-sociatividad)* donde se resuelven los antagonismos: Caillé, Alain, 2000), de *promoción de desarrollo y ciudadanía emancipada* (Bustelo-Minujin, 1996).

Las *prácticas y los discursos del voluntariado católico* (no todo voluntariado es confesional, y es más, este término es reciente para caracterizar lo que solo se denominaba “apostolado” o “militancia”), es mayoritariamente femenino en la Iglesia, es por eso una perspectiva teórica importante para con mi unidad de análisis. Estudiaré un *caso particular* en el que podemos indagar en la *ambivalencia del don* y el *ejercicio religioso del poder simbólico* como productor de *identidades femeninas*: el *Banco Popular de la Buena Fe en la Parroquia san Pedro Nolasco de san Miguel de Tucumán*.

La metodología que utilizaré será *antropológica interpretativa*, pero con una *sistematización sociológica crítica* (en el sentido de explicitación del poder dominante) en el registro de las *encuestas* y las *entrevistas en profundidad* (por medio del *análisis crítico del discurso*).

Daré cuenta, entonces, del proceso por el cual he llegado a esta problematización del tema y esta construcción de objeto, de tal forma que lo dicho anteriormente se encuadre en teorizaciones, investigaciones previas de otros autores y devaneos propios. De este reconocimiento de deudas, de mis apropiaciones teóricas y mi particular construcción de objeto de investigación desde la perspectiva de género... de esto se tratará la presente ponencia.

2. Mi interés por el “desinterés” del voluntariado.

Mi interés científico por las prácticas del voluntariado no es reciente, ni a esta altura, ingenuo. Nace de mi propio compromiso en proyectos sociales cuando era adolescente. Fue creciendo en un sentido de fe, que me llevó hasta la consagración como religioso y sacerdote, y volver a mi tierra como párroco de la parroquia que investigaré. Hoy mi interés científico se inscribe en mi misión dentro de la Orden de la Merced, con el acompañamiento de diversos proyectos de intervención social. ¿Cómo ser juez y parte, observar y actuar, reflexionar y decidir entre urgencias y necesidades imperiosas? Mi posicionamiento social, como sacerdote y sociólogo, es incómodo y conflictuante, porque en ambos campos (religioso y científico) me es posible “ver desde otro lugar” lo que no se percibe en el campo mismo, me reporta la “lucidez de estar descolocado”, de ver como las cosas y relaciones sociales pueden entenderse de otra forma. Sostener este equilibrio entre juegos diversos, entre lógicas prácticas distintas, de eso se trata mi posicionamiento. Alguien me invito a pensarme como voluntario (dador de mi mismo como consagrado) que se piensa y piensa a voluntarios que dan de sí (bienes, habilidades o tiempo), y en ese intercambio de dones por el cual ejercemos un poder simbólico muy particular, se realiza un intersticio entre el campo religioso y el campo político.

En ese intersticio es que surgió mi interés por hacer del voluntariado un objeto de estudio. Fue el ensayo de Joaquín García Roca, *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado* (2001), la obra que me suscito la inquietud por una interpretación política del voluntariado. En esta obra el autor pretende abordar las diferentes formas de entender el voluntariado desde la perspectiva política, quien llama “culturas del voluntariado” a los sistemas ideológicos de creencias y valoraciones articulados por las políticas sociales del Estado, los fines de las OSC, los mismos voluntarios y los otros ciudadanos, como constelaciones coherentes en sí: a) *el voluntariado en el universo conservador*, centrado en el concepto de *comunidad*, que considera el sentimiento de *pertenencia*, la *solidaridad como vinculación social*, al *voluntario como restaurador de lazos*, la *conflictiva* con los profesionales de lo social, la *gestión política* conservadora de subsidiariedad; b) *el voluntariado en el universo neoliberal* que acentúa la *libertad individual*, desde el refuerzo al sentimiento de *autonomía*, la *solidaridad como altruismo*, el *voluntariado como empresa de servicios*, la *profesionalización* de lo social desde la naturalización de los *conflictos sociales*; c) *el voluntariado en el universo socialdemócrata*, que apuesta al sentimiento de *cooperación*, con el concepto de *solidaridad como cohesión social*, el modelo de *ciudadanía republicana* y la representación de la *sociedad como organización de organizaciones*, la retórica *progresista*, la confrontación entre *militante* como emancipador y el *voluntario* como instrumental a la administración estatal; d) *el voluntariado en la nueva izquierda*, que se apoya en el sentimiento de *auto-realización*, la *solidaridad como pacto social*, la centralidad del empleo y el *ocaso del voluntariado*, y la gestión política del pluralismo del bienestar.

La coherencia y sistematicidad orgánica del ensayo es su punto fuerte, pero también su debilidad... la realidad no es tan simple y esquemática, al menos en nuestro contexto latinoamericano. Como no explicita los métodos de investigación que utiliza para afirmar lo que afirma (a fin de cuentas es un ensayo), no se sostiene más que como opinión informada. Sin embargo, me llamó la atención la posibilidad de pensar sobre los vínculos entre voluntariado y ciudadanía, ideología y organizaciones civiles, concepciones del Estado y sus políticas públicas... son como saltos disciplinares que no siempre nos atrevemos a hacer (por temor a la superficialidad), y que pueden ser enriquecedores. Este ensayo europeo generó mi interés por algo más local, desde nuestro contexto latinoamericano y argentino.

Ahí es donde tomé la posta de la obra de la antropóloga Laura Zapata, *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico* (2005), un ejemplo local de antropología interpretativa sobre espacios sociales cercanos: un grupo de Caritas de una Parroquia en la Diócesis de Mar del Plata, enfocado desde el lugar de sus voluntarias, mayoritariamente mujeres. Los conceptos nativos sobre “voluntariado”, “caridad” y “solidaridad”, el poder de “las cosas donadas”, el rito de “la visita a las casas”, el “formulario de inscripción” como fetiche y la construcción social del “beneficiario”, nos permite comprender cualitativamente las negadas jerarquizaciones de clase y género que instauro el discurso del “desinterés”, negación que devalúa tanto las profesiones de trabajo social como la política partidaria. Pero veamos con más detalle el desarrollo de su obra, cuyo lenguaje no es fácil soportar (para quien juega lúcidamente el juego de la solidaridad, es decir, para quien cree en lo que hace tal como lo presenta), pero que tiene la extraña fuerza del dato cualitativo.

A. “*La mano que acaricia la pobreza*”. Una etnografía inquietante.

Lo más original de esta etnografía es su forma de problematizar un concepto que no sólo tiene alto prestigio en el imaginario social, como es el “voluntariado social”, sino que lo toma con una adjetivación religiosa de “católico”, lo que lo hace doblemente intangible y difícil. “Lo heroico” y “lo sagrado” son conceptos difíciles de cuestionar sin herir sentimientos y provocar violencia en el intento. Sin embargo, la autora tuvo la científicidad de describir las generosas tareas de Caritas, pero a la vez con una ironía que evidencia lo que se oculta a sus sinceros actores, el secreto del juego del que no se habla. De ese modo logró extrañarme, de una forma, por momentos, verdaderamente poética (en el sentido de Jakobson), con frases entresacadas de los mismos actores: “La mano que acaricia la pobreza”, frase de un obispo para animar la femenina acción de Caritas... “¿Servir o servirse?”, que era el latigillo del párroco para cuestionar a las voluntarias... “Las cosas que transforman gente”, como denomina a las cosas donadas cuando llegan a la Casita de Caritas... “La vergüenza de estar eternamente agradecidas” como la condición para pasar de ser beneficiaria a participar como una de las “chicas”, alguien que no llegará a ser “voluntaria” como las que tienen trayectoria religiosa y vienen de “familias... *bien*”, pero están más cerca de la distribución de las cosas donadas... Con semejantes títulos, nos disponemos a la lectura de un estudio incómodo de conceptos nativos que para nada será condescendiente con el discurso de sus enunciadores.

El campo empírico que aborda es el de un grupo de Caritas de una Parroquia católica de la Diócesis de Mar del Plata, donde con los respectivos permisos, 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. Marcando un principio ético de su estudio, aclara que los nombres de las personas, el barrio y la parroquia en la que trabajó han sido cambiados, para evitar romper con la privacidad de los informantes.

a. *Cuando la caridad se impone.*

Sus métodos de investigación fueron la *observación participante* y la *entrevista etnográfica*, técnicas con las que indaga en los conceptos nativos, particularmente de las voluntarias. Esta opción metodológica es también epistemológica, ya que siguiendo la *corriente interpretativista* (Dilthey, Weber, Turner y actualmente Clifford Geertz) privilegia *el significado de los hechos sociales antes que su dimensión funcional* (Malinowski) o *su determinación estructural* (Levi-Strauss). Clifford Geertz elabora una noción de cultura que al mismo tiempo describe la herramienta para estudiarla: la *descripción densa*. Nos dice que cultura es “... una jerarquía ordenada de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se maneja” (Geertz, Clifford, 1987). Por lo tanto, la tarea del antropólogo consiste en buscar esas estructuras de significación, en entender su significado y determinar su campo social y su alcance práctico. Podemos decir que, efectivamente, Laura Zapata hace *descripción densa*, en cuanto se dedica a lo pequeño y cotidiano, a lo “microscópico” (espacial y conceptualmente), registrando “lo dicho” eventualmente sobre sus acciones, cosas o relaciones. “Fija” imaginativamente este registro por escrito para próximas consultas, como un documento, lo que supone ya una “interpretación” desde una “información de fondo” de conceptos y autores, pensamiento que se profundiza en la relectura analítica de los datos. Con un estilo dinámico, da cuenta de sus prejuicios y su propio cambio de mirada, *indaga reflexivamente en la comprensión de los actores*, describiendo sus propios sentimientos e interpretaciones, que forman junto con “lo dicho” la observación, la acción de construir los datos cualitativos.

Llega a destacar un modo particular de entrevista que realizan las voluntarias, que constituyó además un dato cualitativo *denso*, “la visita a las casas”. En la *visita* las voluntarias se encuentran con los aspirantes a beneficiarios de los programas sociales estatales en sus casas, y “bajo sus ojos” y el poder de su talismán (la “ficha de inscripción”, otorgada por el gobierno) se construyen socialmente las “familias necesitadas”, destinatarias de la asistencia del Estado y la caridad de la Iglesia.

De esta forma problematiza el concepto de “caridad” y los “gratuitos bienes estatales”, los sentidos que suponen en su discurso y acción los “voluntarios católicos”, así como los “beneficiarios” y los “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 también como 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” (Zapata, Laura, 2005: 20), 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.

En segundo lugar, trata algo que la autora define y revela solo elocuentemente al final... la “caridad” es cosa de mujeres. La pobreza, la caridad, la gratuidad, son “objetos genéricamente marcados” (Zapata, Laura, 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 solo un desplazamiento semántico inapropiado. Es la forma como las mujeres de sectores medios “salen” de su casa hacia la competencia sobre la ayuda social que las políticas gubernamentales decide, campo donde predominan los varones. Siguiendo los conceptos anteriores, podemos darnos cuenta que este eje de análisis profundiza las oposiciones, en la forma de desinterés-femenino / interés-masculino.

b. Lugares recurrentes y trayectos de indagación.

La obra se divide en cuatro capítulos. Luego de la introducción, en que relata el ingreso al campo, el primero de los capítulos, “*Principios de distinción: voluntarias, chicas y directoras*”, trata de 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. El segundo capítulo, “*La creación de una virtud llamada voluntaria*”, 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”. El tercer capítulo, “*Visitar y producir familias*”, analiza los sentidos prácticos involucrados en la categoría de “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 por nominar y demostrar parentescos. El último capítulo, “*De casa en casa: la visita*”, trata sobre el ceremonial de la “visita”, ritual por medio del cual se selecciona e inicia a las “mujeres que merecen” como “beneficiarias de sus dones”.

Revisemos más detalladamente los registros de campo donde los actores realizan sus actividades, ya que es desde donde podemos cuestionar ciertas creencias acerca de “la caridad” como virtud del desinterés y gratuidad, representación contradictoria con “la política” interesada de profesionales de lo social, agentes de política partidaria y el Estado.

c. Honor y vergüenza, o de cómo nombrar la necesidad que marca la diferencia.

Al interior del grupo, las primeras afirmaciones de los actores en el campo niegan toda jerarquía: “Acá somos democráticas... somos todas iguales”. Sin embargo, en la efectiva división del trabajo, las tareas se diferencian claramente, y, si bien la remuneración no es monetaria, las relaciones de jerarquización se instituyen simbólicamente: la Directora se encarga “del papeleo”, “las voluntarias” se capacitan en el Municipio, participan de la liturgia bajo la observación de los sacerdotes, “hacen las visitas” y junto con “las chicas” (ellas nunca solas) controlan y seleccionan “las cosas donadas” que luego Caritas vende barato en su feria u otorga gratuitamente. Por su parte, “las chicas” se dedican a la limpieza y tareas menores, pero su beneficio está en acceder a las “cosas” que ya conocen antes que los beneficiarios. Hacia fuera, la Directora con alguna de las voluntarias son las que se encargan del “papeleo”, actividad vedada a “las chicas”, que consiste en reuniones directivas donde se pone en juego verdaderamente el poder simbólico de ser “voluntaria de Caritas”: el título legitimado por el párroco, los vínculos afectivos y sus mutuos beneficios efectivos, la propia autoridad moral del desinterés y efectiva administración de los bienes gratuitos en pugna con el interés que adjudican, por lo bajo y de pasillo, a los profesionales, políticos y algunos sacerdotes. Todos los actores en juego se inscriben jerárquicamente,

donde el poder es sobre cosas y personas, ya que es un poder de nominar la necesidad del otro y otorgar sus beneficios.

¿Cómo “se hace una voluntaria de Caritas”? Lo primero que la autora nos indica es que la categoría de “voluntaria” es una construcción discursiva de la década de los 90 que emerge a la par de las organizaciones no gubernamentales (ONG). Este es un novedoso protagonismo del denominado tercer sector para dar respuesta a un Estado cada vez más ausente (en salud, educación y seguridad), o resolver problemas que no le compete resolver (gestión autónoma de la sociedad civil). El concepto de “voluntario” se contrapone entonces tanto al lenguaje de la “beneficencia” del discurso eclesial tradicional, como a la “asistencia” del derrumbado Estado de Bienestar.

La noción es tomada por Caritas, institución eclesial mundial nacida en la década del 50, que lo adjetiva como “católico” y acentúa de forma sustancial su sentido de generoso o gratuito. Ser “voluntario de Caritas” significa cultivar la “virtud de la caridad”, pero no solo como virtud teologal, tal como lo hacían las “señoras” de la beneficencia. La “virtud caritativa” consiste ahora en contar con capacitación técnica para realizar efectivamente la distribución de *bienes donados* (las “cosas de Caritas”, que los fieles otorgan por promesas, ofrendas o en campañas especiales de la parroquia) y los *bienes estatales gratuitos*, o mejor, de *transferencia social* (de programas sociales gubernamentales). La caridad es una virtud que se construye desde dispositivos discursivos religiosos (apelación al sacrificio cristiano y a la abnegación del servicio), que exhiben biografías lucidas con honor (pasar de ser catequistas o ayudar en la liturgia, a organizar beneficios parroquiales con los vecinos y terminar gestionando los preciados bienes gratuitos de Caritas), cuya culminación moral y fuente de autoridad legítima es la constitución de una “familia... *bien*”, en contraposición discursiva con las “familias necesitadas” de los beneficiarios.

La autora indaga sobre este cambio semántico, una verdadera operación simbólica que provoca cambios de subjetivación en las “señoras”, que devienen “voluntarias” con poder sobre “las cosas” para los “necesitados”. Pero es una operatoria simbólica que también actúa en los conceptos de las “asistentes sociales”, que si bien desvalorizan desde su saber “técnico y profesional” a las “señoras” (Caritas es “asistencialismo”), por otro lado, como agentes del Estado, cuentan con ellas para llegar a donde no pueden llegar: la privacidad de “la casa” e intimidad de las conciencias (la “confesión entre mujeres”) por medio de “las visitas”. El ritual de “hacer la visita”, pautado y rutinario pero ineludible para recibir la ayuda, pone en juego discursos sobre “la necesidad del otro”, sospechas sobre su estatuto de verdad (entre las “mujeres que merecen” de las “vivitas”), objetos poderosos y jerarquizaciones efectivas (las “fichas de inscripción”, talismanes con poder simbólico que marcan las diferencias, y su propio poder de nominar la necesidad susceptible de ayuda). “La visita” es un verdadero *ritual de pasaje o prueba* entre la demandante de una ayuda y la configuración (o no) de la “familia necesitada”.

Y en este campo de intercambios entre voluntarias y beneficiarias ¿Cómo se hacen “las chicas”? Ellas son las beneficiarias de programas estatales de empleo o crédito que colaboran como si fuesen voluntarias, pero no lo son, y no pueden nunca pretender serlo. “Ella es una mujer necesitada, pero con la vergüenza suficiente como para adecuarse a las reglas que ordenan su relación con las voluntarias.” (Zapata, Laura, 2005: 45). La *vergüenza*, como sensación de una deuda impagable, un sentimiento de “estar eternamente agradecida” por haber recibido una ayuda en un momento oportuno, es la condición moral para no ser solo una beneficiaria más, sino una de “las chicas” de confianza que ocuparan un papel especial en el intercambio y distribución de los bienes de Caritas.

El desplazamiento semántico de “señoras” a “voluntarias” no se ha efectuado sin tensiones y rupturas con el Estado que las capacita y con la Iglesia que construye discursivamente la virtud de la caridad. Es relevante el papel del llamado “Padre José”, vicepresidente de Caritas, que propone resignificar la categoría “voluntaria católica”: “volver a recrear la mística del voluntariado con un fuerte sentido de servicio” y “racionalizar la gestión” de Caritas por medio de una “estructura ejecutiva departamentalizada con objetivos y programas de acción prefijados” (Zapata, Laura, 2005: 46). Busca tomar una interesante posición que “supere los vicios técnicos de la burocracia despersonalizante” y “los vicios personalizantes de la corrupción en el Estado argentino”, nutriendo de significados virtuosos a la política, emparentándola con la caridad en orden al “bien común”. Sin embargo, el lenguaje técnico y sus gestos desconfiados para con las voluntarias le reportan su rencor. Lo llaman “el cura empresario”.

Volviendo al concepto nativo de “voluntaria”, podemos decir que en la feminización de la caridad encontramos su fuerza más oculta y efectiva: “... la voluntaria se encuentra munida de un tipo especial de

poder, la *honorabilidad*. Por medio de ella y apelando a las imágenes femeninas más tradicionales (la casa como espacio social de actuación, la familia como unidad de pertenencia y el catolicismo como sistema simbólico de legitimación), este grupo fundamenta su incursión en el terreno de las políticas sociales, y a partir de este campo su (femenina) ingerencia en los (masculinos) asuntos de estado.” (Zapata, Laura, 2005: 120).

d. *El generoso encanto de luchar por lo gratuito.*

Considero que la autora hace una exitosa etnografía de la caridad, problematizando aquello que vuelve ambigua la generosidad: la *oposición desinterés/interés*, contando con la negada jerarquización, la cuestión de género y la monopolización estatal de los bienes gratuitos, pretensión en la que compite con la Iglesia. La pugna “asistencia social estatal” versus “caridad”, que atraviesa la “ayuda social”, genera una fuerte “carga de ambigüedades, esa «doble verdad» que preña de «mentira social» y de «formalismo» a los actos generosos y gratuitos (...) Es que la caridad y la asistencia social no designan dominios normativos homogéneos; esas categorías modifican su significación en relación con las personas que las usan y las situaciones en las cuales se la enuncia” (Zapata, Laura, 2005: 23). Lo mentiroso se instaure, entonces, cuando se niega esta “escisión cultural” entre la esfera de lo particular y de lo universalizable, cuando se pretende generalizar los particulares actos generosos, normalizar con normas universales acciones que en realidad tienen un carácter gratuito solo en contextos particulares de donación.

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 alguien distinto y diverso, sino, sobre todo, como un “otro desigual” cuya necesidad solo puede ser nominada con verdad por la “voluntaria de Caritas” que “la visita”. Ésta es una autoridad moral que la posiciona simbólicamente no solo 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 concretos beneficios secundarios y la ganancia de los simbólicos dispositivos que la voluntaria sí tiene interés en monopolizar, y que son el *poder moral sobre cosas gratuitas y construcción de beneficiarios*. Pero esta 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.

Es importante destacar lo que deja como motivo de futuras indagaciones aún pendientes. Una de ellas es el *papel de los hombres en la construcción del espacio de la ayuda social*: esposos, tanto de beneficiarias y voluntarias; técnicos y altos funcionarios estatales y clericales. De este modo, la lógica de la oposición se equilibraría, tal vez inhibiendo su fuerte potencial de diferenciación genérica, al abrir efectivamente la pregunta sobre el “campo de la ayuda social” a la construcción de la identidad masculina y su posible intervención hasta ahora devaluada (Zapata, Laura, 2005: 121).

Otra es la *aspiración del Estado a organizar legítimamente las relaciones basadas en intercambio de bienes gratuitos (asistencia social)*, pretensión que desde las políticas públicas impulsadas por presupuestos científicos de la sociología o la politología, no siempre tiene en cuenta las representaciones culturales y las significaciones conflictivas de los agentes que pretende ordenar. La gratuidad no se desprende de los objetos “gratuitos”, sino de los sujetos que así los denominan y luchan por monopolizar estos intercambios. Nos dirá que es preciso desarrollar una Antropología del Estado (Zapata, Laura, 2005: 123) que se proponga detallar como devino esta pretensión estatal de monopolizar los bienes gratuitos.

Por último, resaltará el *papel de la ONGs en la lucha por imponer un significado hegemónico a las categorías de solidaridad y generosidad*, que se autoimputan 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.

Sobre estas sugerencias teóricas y de prácticas antropológicas es que definí mi propio objeto de estudio, enriqueciendo (creo yo) el planteo con dos conceptos: el *intercambio de dones* y el *ejercicio del poder simbólico*. Desde ahí es posible comprender las jerarquizaciones sociales (de clase o género) que reproduce el voluntariado, pero también sus posibilidades emancipatorias.

B. “Las prácticas de voluntarios en el Banco Popular de la Buena Fe”. Mi construcción de objeto.
a. El tercer paradigma: el intercambio de dones.

En primer lugar, para comprender las prácticas del voluntariado y las formas asociativas que instaura, es preciso superar tanto el *paradigma utilitarista* (del individualismo metodológico) como el *paradigma holista* (del estructuralismo y estructural-funcionalismo) con un tercer paradigma, el *paradigma del don* (Caillé, Alain, 2000: 11-23). Este es el propósito del *movimiento anti-utilitarista en ciencias sociales* (MAUSS), que convoca a antropólogos, sociólogos, economistas y teólogos a volver sobre el olvidado (o ignorado) legado de Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* (1925).

Para el *paradigma utilitarista*, la acción social se reduce a la interacción de individuos que calculan la relación costo/beneficio, más o menos racional o conscientemente, es decir, su propio interés, ya sea material (económico, monetario) o inmaterial (simbólico, en forma de capital simbólico). Sus teorizaciones más vigentes son la *Teoría de la Acción Racional* (RAT) y la *teoría de los juegos*. El don se reduciría a una especie de compra del otro (que está en deuda), pensando anticipadamente en el don de retribución. Pero el don no es trueque, es obsequio. Con la observación empírica de las sociedades se impone como hecho la obligación de dar (la “triple obligación” de dar, recibir y retribuir, como dice Mauss), de mostrarse generosos, “de no satisfacer su interés propio a no ser por el desvío de la satisfacción del interés de otros” (Caillé, Alain, 2000: 16).

Para el *paradigma holista*, la acción social se entiende como manifestación (superestructural) de dominaciones ejercidas sobre el individuo por la totalidad social (infra-estructural). El agente es sujeto de coerciones u obligaciones normativas, sea consciente de ellas o no (el mismo lenguaje de la “triple obligación” puede hacernos pensar esto). Según Caillé, el paradigma del don podría reducirse a esto, en la medida en que Mauss habla de la “triple obligación”, siguiendo a Durkheim, como una forma de instituir una dominación normativa y jerárquica en el orden social. Sin embargo, la totalidad social no preexiste al individuo, ni éste a la sociedad, sino que “... tanto uno como los otros, como su posición respectiva, se generan incesantemente por el conjunto de interrelaciones y de interdependencias que los ligan” (Caillé, Alain, 2000: 18). O como diría Bourdieu, es la génesis histórica de las estructuras lo que estructura las disposiciones diferenciales de los agentes, de forma que campo social y habitus no pueden pensarse sino como términos co-relacionales (Bourdieu, Pierre, 1994).

El *paradigma del don* pretende dar cuenta de como se genera el vínculo social, no ya a partir de los individuos (abstractos) ni a partir de una totalidad (impersonal), sino a partir de “su medio” performativo y sintético, el don. Nos acerca Caillé el concepto fundamental: “-*Definición sociológica*: toda prestación de servicios o de bienes efectuada sin garantía de retribución, como un intento de crear, mantener o restituir un vínculo social. En la relación de don el vínculo tiene más importancia que el bien.” (Caillé, Alain, 2000: 142). El don tiene una mixtura paradójica, entre la obligación y la libertad, entre lo heredado y lo legado a recibir, entre el interés y el aparente desinterés en pos del otro, como obligación de creación e innovación que solo puede resolverse simbólicamente. Si el *interés* (individual) define al primer paradigma, y la *ley* (de la totalidad) al segundo, el tercero se instaura por el *símbolo* (coextensivo con *lo político*), ya que transforma la interacción de los individuos antagónicos en lazos de alianza que diferencia el interior y exterior, instituyendo (a nivel interpersonal) la frontera entre amigos y enemigos, prójimos y parientes. “Como se puede ver, el don no tiene nada que ver, en primera instancia, con la caridad, sino con la administración del antagonismo.” (Caillé, Alain, 2000: 147).

b. Al “Banquito” se juega en serio, o mejor entres.

Hablemos del “interés de los/las voluntarios/as” en el espacio social de la solidaridad como un “juego serio” (Bourdieu, Pierre, 1994: 139-158). Superando el paradigma utilitarista, vamos a tomar una definición de interés que va más allá de la obtención del máximo beneficio propio al menor costo. “*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, Pierre, 1994: 141). El interés del voluntario está en participar del intercambio de dones como en un *juego social* definido como “*desinteresado*”, que tiene sus propias reglas denegadas y alcanza su expresión agonística más extrema en el *potlach*, en la competencia por ser reconocido como el más generoso donante (Mauss, Marcel, 1925). “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, Pierre, 1994: 141-142). El voluntario es quien, fascinado (*illusio*) por un juego de intercambio de dones (en el que el interés está puesto no en el bien intercambiado sino en el vínculo que instaura, como nos hizo notar Caillé), apuesta en ese juego concreto creyendo no sólo en que es posible jugarlo, sino que vale la pena y en ello le va la vida (o la “vida eterna”). El juego no está exento de violencia, como nos lo recuerda el *potlach*. Realiza así una *inversión* en el sentido *psicoanalítico* y *económico*, como transformación de una *libido biológica* (pulsión indiferenciada) en *libido social* (específica para ese juego) en donde también se apuesta para obtener una *ganancia*, simbólica (de reconocimiento, ante Dios o los otros) y obtenida simbólicamente (por la eufemización de su práctica como “desinteresada”). Este es el “secreto del juego” de la solidaridad, los las retribuciones simbólicas, aquello de lo que nadie habla ni quiere escuchar hablar (es un verdadero *tabú de la explicitación* que se evidencia cuando se le pone *precio* al don: Bourdieu, Pierre, 1994: 164), porque la condición para participar del juego esta en esta denegación (“no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha”). Pero cuidado, no podemos juzgar este “secreto” en las categorías de consciente o inconsciente, o menos aún de honesto o cínico. Este *tabú* es análogo al *tabú de incesto* en el juego de los intercambios parentales: se puede jugar competentemente sin conocerlo, pero al comprenderlo y develarlo, al hablar de él, no significa estar dispuesto a romperlo, y de hecho, al transgredirlo se sale uno del juego. Se juega a “ser desinteresado” con verdadera competencia, y al caer en la cuenta de su imposibilidad (y los intereses que oculta esta palabra silenciada) no significa necesariamente “dejar de creer en su posibilidad”, ya que es condición del “juego de la solidaridad”, de tal forma que quien rompe esta regla instaurada por el *tabú*, quien quiere “lucrar”, “robar”, “obtener un empleo” o “recibir retribución económica”, es expulsado del genuino “juego de la solidaridad”. Debemos evitar la abstracción del *individualismo metodológico* que elabora un sujeto abstracto capaz de decisiones absolutas y aisladas (en el sentido de Sartre, y actualmente, Derrida), y el *paradigma holista* que ve en el intercambio solo un ajuste de “cuentas a cero”, una lógica de reciprocidad efectiva que representa el sujeto sin decidirlo (en el sentido de Lévi-Strauss). “Cuando se olvida que quien da y quien recibe están preparados y predispuestos a través de toda una labor de socialización a entrar sin propósito ni cálculo de beneficio en el intercambio generoso, cuya lógica se les impone objetivamente, se puede concluir que el obsequio no existe, o que es imposible...” (Bourdieu, Pierre, 1994: 164), y se nos escapa, así, la posibilidad de comprender las razones prácticas que los agentes tienen al intercambiar dones y jugar seriamente a la solidaridad, se escapa justamente lo que lo hace posible: la creencia en su posibilidad.

“Cada campo impone 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, Pierre, 1994: 143). Entonces, el juego de la solidaridad de los voluntarios es homólogo a otros juegos sociales que suponen específicas disposiciones diferenciales para ser jugados: “Si el desinterés [utilitario] es posible sociológicamente, solo puede deberse a la coincidencia entre unos habitus predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado.” (Bourdieu, Pierre, 1994: 155; los corchetes son míos). Es preciso observar, específicamente, cuales son las recompensas propias del desinterés del voluntario, recompensas que no busca por sí mismas (dejaría de ser voluntario su don de sí) sino por participar del juego como “de suyo”, de forma tanto más efectiva cuando está exigida esta obligación a todos los que participan, aunque no hablen de ella. Se entiende entonces la definición de “asociación” propuesta por Caillé como un “juego serio”: “Un acuerdo, tácito o explícito, en conformidad o sin una ley, escrita o no escrita, por la cual dos o más personas se comprometen, de manera más o menos permanente, a compartir sus recursos materiales, sus conocimientos o su actividad, con un fin que es diferente o que no es principalmente el de repartir beneficios materiales” (Caillé, Alain, 2000: 153). Esto significa enunciar la “condición desinteresada de utilidad”, imposible teóricamente si quiere hablar de “gratuidad”, pero efectiva y necesaria en las razones prácticas de los/las voluntarios/as que han de creer en ella como posible.

Es en este sentido que el Estado y las OSC (con sus voluntarios), en la gestión asociada de proyectos sociales (PGA), “hacen política” cuando exigen la “gratuidad del voluntariado”. La promoción de una *economía de los dones* (ya presente en la familia como organización primaria, y que hace público las redes de vecinazgo y el voluntario en organizaciones secundarias) otorga sentido a la *economía de los bienes* (de bienes de uso y de cambio, propio de la economía de mercado capitalista), ya que opera particulares de *procesos de ad-sociación*: “El solo puede formarse en el registro de la *incondicionalidad condicional*, aquel en el

cual cada uno se compromete a dar incondicionalmente a cada uno pero se muestra igualmente dispuesto a salir del juego, en cualquier momento, si los otros no lo juegan.” (Caillé, Alain, 2000: 153).

Empíricamente, de forma dispersa y fragmentaria, son éstas las nuevas formas de *economía de los sectores populares* (Kraychete, Gabriel, 2000), que intenta conciliar la *racionalidad utilitaria* (empresarial-privada o burocrática-estatal) con el lazo “*cara-a-cara*” (como familiar, amigo, vecino o ciudadano). El *cooperativismo*, el *comercio justo* o las *finanzas solidarias*, tratan de promocionar el *desarrollo local y sustentable* (Milandez, Francisco), y la *promoción de ciudadanía emancipada* (Bustelo), y particularmente, un nuevo papel de “*La mujer en la economía solidaria*” (Nobre, Miriam, en: Cattani, Antonio (org), 2003).

El “*Banco Popular de la Buena Fe*” (BPBF) es un caso de finanzas solidarias que está marcado por la articulación entre las cuestiones de género, del trabajo y la religión. Los motivos por lo que elegí este proyecto son los siguientes: (a) El BPBF se diseñó sobre la idea del Dr. Muhamad Yunus (economista bengalí) y su Banco Grameen (Yunus, M., 1997) como microcréditos para excluidos del sistema bancario, y como una forma novedosa de economía social marcada desde sus inicios por la cuestión de género y el concepto de desarrollo; b) los *voluntarios (promotores)* del proyecto tienen formación como agentes de ayuda social (estudiantes de Trabajo Social o Psicología Social), son fieles de la Iglesia Católica, y participan también de movimientos de demandas sociales; (b) los *destinatarios (prestatarios)* del proyecto son de una población en su mayoría mujeres (madres de familia) en condiciones de exclusión de la zona sur del cordón sub-urbano de san Miguel de Tucumán, en el ex-Ingenio Amalia (cerrado durante el gobierno de Onganía); (c) las *interacciones*, y particularmente los *conflictos* en este espacio social donde se ejecuta el proyecto, permite observar, describir y analizar las relaciones entre los diversos voluntarios y los destinatarios del proyecto, los agentes pastorales (laicos, religiosos y sacerdotes), los agentes políticos, los funcionarios públicos (provinciales y nacionales), militantes de movimientos, empresarios colaboradores y los fieles de otras confesiones religiosas. Considero que este caso particular tiene una interesante complejidad en los agentes, instituciones y movimientos que responden a diferentes disposiciones y formas de organización, con lo cual nos permite observar y analizar las formas de resolución de conflictos y realización de proyectos sociales en gestión asociada con el Estado.

3. Conclusiones: “*jugar en serio*” a dar y darse.

¿Como entender las prácticas solidarias de los voluntarios en proyectos sociales donde circula dinero, pero lo más importante, paradójicamente, se juega en lo incalculable de los vínculos que crea y fortalece (consigo y más allá de sí) por el intercambio de dones? Ese es el *paradójico potencial y el límite del don*, por el cual los agentes ejercen *poder simbólico*, que es efectivo aunque lo ignoren y nieguen como poder. Este es el *poder simbólico* de “... constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y hacer creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, por ello, la acción sobre el mundo, por lo tanto el mundo...” (Bourdieu, Pierre; 1977: 71). Este “poder denegado del que nadie habla” pero que efectivamente juegan (y la Iglesia, históricamente ha sido la más efectiva en ese ejercicio de poder), esta “política denegada” por los voluntarios, puede que sea la mejor justificación de su existencia, siempre y cuando permanezca como denegada, es decir, como negada como interés utilitario (para sí mismos) u obligación normativa (tácita o explícita, estructural u necesaria), y sea construido simbólicamente (eufemísticamente) como virtud, como “desinteresado”, es decir, como absolutamente altruista y gratuito.

Este es mi construcción de objeto de investigación, antes de la primera incursión sistemática en el campo empírico: la objetivación del interés por las prácticas solidarias del voluntario, por las cuales participa del “juego de la solidaridad”, lo posicionan con una cierta “trayectoria de autoridad”, de fuerza de la palabra, de *poder simbólico* de enunciar lo real y definir la situación, propia y todos los otros, es decir, que constituir mundos posibles. Este ejercicio de poder simbólico, de eufemizar los intercambios de dones como actos de “absoluto desinterés”, es lo que distingue a los/las voluntarios/as de los otros agentes, que a su decir, llevan “rastreros intereses” políticos o económicos. La construcción discursiva del “desinterés del voluntario” es una metáfora (de lo imposible) en la que todos creen en diferente medida, y es la creencia sin la cual dejaría el don de ser propiamente obsequio. Este poder simbólico es por el cual puede (políticamente) crear o fortalecer redes de socialidad innovadoras cuando las articula como ciudadanía emancipada. Es decir, el voluntario al donar y donarse articula vínculos sociales y “hace política”, más efectivamente en cuanto ignora o no cree hacerla.

Comprendido el “juego de la solidaridad” y las “disposiciones diferenciales” que supone y exige el intercambio de dones que realizan los/las voluntarios/as, podemos avanzar en analizarlo desde la cuestión de género. ¿Puede escapar el intercambio de dones de la violencia simbólica de instaurar jerarquizaciones en nombre de la “caridad”? ¿Puede abrir la posibilidad del “amor”, que instaure *reconocimiento mutuo, relaciones de reciprocidad, superación de la dominación masculina*? Me detendré en un analogado elemental, el de la diada de amor conyugal que estructura la familia como espacio de socialidad primaria, y que como idealizado modelo de intercambio de sí, nos otorga la pista para pensar la democracia (tan históricamente reciente, frágil y exigente como el “amor puro”).

La *superación de la dominación masculina*, instaurada por el *intercambio de dones* puede pensarse cuando se explicita como fundante, como transversal a los espacios sociales, como la política de administrar los antagonismos, aún entre varones y mujeres. El *intercambio de dones* parece imperar en el *ámbito familiar primario y privado*, imperio femenino donde se produce efectivamente la división sexual del trabajo, y en la solidaridad de las OSC como co-extensión del hogar (feminizado), como *primario público*. A las mujeres aún se les priva (o condiciona privativamente) de participar de la *empresa* (como *ámbito secundario privado*) y de la *política del Estado* (como *secundario público*), ámbitos aún marcados masculinamente. Esta asociación cultural dominante entre *dones-femeninos-primarios / interés-masculinos-secundarios* tiene que superarse por una dos *juegos superiores* en el *ámbito primario y secundario*: el “amor puro” y la “democracia”. Es ahí donde, “lo íntimo se hace político”, como le gusta decir al feminismo. La “*democracia*”, como reconocimiento mutuo y donación de sí (incondicional) en tanto todos los ciudadanos jueguen efectivamente (condición), que es un juego históricamente reciente, inestable y frágil. Tanto como el “*amor puro*” entre el varón y la mujer:

“El «amor puro», ese arte por el arte del amor, es una invención histórica relativamente reciente, como el arte por el arte, amor puro del arte con el que está relacionado, histórica y estructuralmente (...). El aura de misterio de que está rodeado, especialmente por la tradición literaria, *puede entenderse fácilmente desde un punto de vista estrictamente antropológico*: basado en la suspensión de la lucha por el poder simbólico que suscita la búsqueda de reconocimiento mutuo por el que cada cual se reconoce a sí mismo como tal, puede llevar, en su absoluta reflexividad, más allá de la alternativa del egoísmo y del altruismo, en incluso de la distinción del sujeto y del objeto, hasta el estado de fusión y de comunión, a menudo evocado en las metáforas próximas a las de la mística, en la que dos seres pueden «entregarse el uno en el otro» sin perderse.” (Bourdieu, Pierre, 1998: 135).

Los juegos del “amor puro” y “la democracia”, juegos sociales de *intercambios de dones recíprocos y completo don-de-sí*, que abandonan el deseo de dominio y suponen que los otros también, sino mejor no jugar (*incondicionales condicionados*: Caillé, Alain, 2002: 106), *políticamente* pueden articular *lo primario-privado* y *lo secundario-público*, siempre y cuando se asuman en esa mixtura frágil de *libertad* y *exigencias* prácticas que suponen como juegos sociales... y si no cree en ellos, en su precaria posibilidad, mejor no juegue...

4. Bibliografía

1. BOURDIEU, Pierre (1986), “Espacio social y poder simbólico” en: *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 2000.
2. BOURDIEU, Pierre (1994), “El punto de vista escolástico” en: *Razones prácticas*, Anagrama, 1997.
3. BOURDIEU, Pierre (1994), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 4ª edic: 2007.
4. BOURDIEU, Pierre (1998), *La dominación masculina*, Anagrama, 2005.
5. BOURDIEU, Pierre (2001), “Por qué las ciencias sociales deber ser tomadas como objeto” en: *El oficio de científico*, Anagrama, Barcelona, 2003.
6. BUSTELO, Eduardo S.; MINUJIN, Alberto (1996), “La política social esquiva” en: *Revista de Ciencias Sociales* N° 6, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
7. CAILLÉ, Alain (2000), *Antropología do dom. O terceiro paradigma*, Vozes, Petrópolis, 2002.
8. CATTANI, Antonio David (org) (2003), *A outra economia*, Veraz, Porto Alegre.
9. GARCÍA ROCA, Joaquín (2001), *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*, Sal Terrae, Bilbao.
10. GEERTZ, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
11. KRAYCHETE, Gabriel; LARA, Francisco; COSTA, Beatriz (orgs.) (2000), *Economía dos setores populares: entre a realidade e a utopia*, UCSAL, Petrópolis.
12. MAUSS, Marcel (1925) “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, en: *Sociologia e antropologia*, Cosac Naify, São Paulo, 2003.

13. **YUNUS, Muhammad (1997)**, *El banquero de los pobres. Los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
14. **ZAPATA, Laura (2005)**, *La mano que acaricia la pobreza*, Buenos Aires, Antropofagia.