

# **“El lado oscuro de la limosna”**

**Análisis sociocultural de la dualidad  
limosna/lástima como variación del  
intercambio**

**Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas orientación**

**Antropología Social**

**UNICEN - FACSO - Olavarría**

**Departamento de Antropología Social**

**- 2007 -**

**Tesista: Juan Pablo Matta**

**Director: Dr. Marcelo Héctor Sarlingo**

**Co-Director: Mgter. Carlos Alberto Paz**

*“Nada más pernicioso que ese culto a la pobreza, aderezado de buenos sentimientos, que está arraigado en la misericordia cristiana y que perdura en las actuales formas de solidaridad.”*  
(NIETZSCHE; 1889)

*“El agua apaga las llamas de la hoguera; la limosna borra los pecados. El que responde de manera generosa asegura su porvenir; cuando esté a punto de caer encontrará un apoyo.”* (SIRACIDES 3-30,31)

*“Que un hombre que recibió beneficio de otro hombre por pura gracia, se comporte de modo tal que éste no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena disposición. Porque ningún hombre da sino con intención de hacerse a sí mismo un bien, ya que el don es voluntario y en todos los actos voluntarios el objeto que persigue cada hombre es su propio bien”*  
(Cuarta ley de la naturaleza; HOBBS parte I, Cáp. 15)

## ÍNDICE

Las técnicas de campo utilizadas para este trabajo son las siguientes: \_25

La lástima, como se ha señalado, se obtiene mediante lo que se presenta como una donación. Es decir, un actor será poseedor de una narrativa patética sólo en la medida en que instrumente determinada acción destinada a tal fin. En tal sentido, lo que es necesario explicar aquí son las formas en que esta donación se convierte en un mecanismo de obtención de prestigio. Es decir qué tipo de instancias socioculturales median entre el intercambio de la lástima y la obtención del prestigio social. En términos generales, la respuesta que daré aquí es que la lástima es lo que le confiere a la donación su capacidad de otorgar prestigio. La limosna se convierte en mecanismo de obtención de prestigio sólo mediante la concreción de un intercambio con alguna figura patética. \_\_\_\_\_ 69

Sin embargo para que esta explicación alcance su propósito de manera más acabada es necesario además desagregarla de modo tal que puedan ser visualizados los elementos menores que hacen posible el funcionamiento de esta operatoria social. Por ello, se articulan aquí elementos relacionados con este proceso tales como el interés, el poder y la moral. \_\_\_\_\_ 69

Si bien esta dimensión económica de la relación social de la lástima se revela como fundamental en sus expresiones, sin embargo su particularidad se manifiesta en su otra forma económica, a saber en la “economía de los intercambios simbólicos. Utilizo el término “economía de la lástima” de acuerdo con el uso que Bourdieu (2002) hace del concepto de “economía de los intercambios simbólicos”. Para este autor “el universo económico se compone de varios mundos económicos, dotados de <<racionalidades>> específicas, que suponen y exigen a la vez unas disposiciones <<razonables>> (mejor que racionales) ajustadas a las regularidades inscriptas en cada uno de ellos, a las <<razones prácticas>> que los caracterizan.” (BOURDIEU, P., 2002: 162). Con esta reformulación de “lo económico”, Bourdieu amplía el concepto de economía, constituyéndolo en una dimensión de toda práctica social. “Las prácticas conforman una economía, esto es, siguen una razón inmanente que no puede restringirse a la razón económica, pues la economía de las prácticas puede ser definida en referencia a un amplio espectro de funciones y finalidades.” (BOURDIEU, P.; WACQANT, L., 2005, 179). \_\_\_\_\_ 121

De esta forma las practicas implicadas en la dualidad limosna/lástima estructuran una realidad económica singular inscripta en una “economía de los intercambios simbólicos” y en la cuales Bourdieu identifica dos

propiedades fundamentales: a) en primer lugar “se trata de prácticas que siempre tienen verdades dobles, difíciles de unir (...) especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la realidad objetiva (...) esta dualidad es posible, y se puede vivir a través de una especie de self-deception, de autoengaño. Pero esta self-deception individual se sostiene a través de una self-deception colectiva, un verdadero desconocimiento colectivo cuyo fundamento está inscrito en las estructuras objetivas... y en las estructuras mentales, excluyendo la posibilidad de pensar y de obrar de otro modo” (BOURDIEU, P., 2002: 163); b) la segunda particularidad de este tipo de economía refiere a lo que Bourdieu denomina el “tabú de la explicitación”: “Decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio, o, como se dice a veces, “la verdad del precio” (cuando se hace un regalo se quita la etiqueta...) significa destruir el intercambio.” (BOURDIEU, P., 2002: 164). \_\_\_\_\_ 121

La clara correspondencia entre las normas que dan formas al intercambio de la lástima y los elementos señalados por Bourdieu para el caso de la economía de los intercambios simbólicos justifican la inclusión del primer fenómeno en la realidad más amplia del segundo. Tanto la característica dual del fenómeno (expresada en la tensión entre realidad objetiva y verdad subjetiva del intercambio), como así también la fuerte presencia del “tabú de la explicitación”, constituyen dos elementos de fundamental importancia en esta realidad social y dan cuenta de que la economía que rige este particular intercambio sociocultural es, en primera instancia, de orden simbólico. \_\_\_\_\_ 122

Ahora bien, la economía de la lástima constituye entonces un subgrupo dentro del mundo de la economía de los intercambios simbólicos. En ella se materializan un conjunto de reglas que se diferencian de otras, por lo que constituyen una realidad económica de carácter singular. En términos generales existen dos reglas principales, más allá de las ya señaladas, en función de las cuales se codifican las restantes dentro de este nivel económico. Las mismas pueden ser sintéticamente expresadas del siguiente modo: \_\_\_\_\_ 123

a) la condición para acceder a una limosna es la lástima, \_\_\_\_\_ 123

b) la condición para acceder a la lástima es la limosna. \_\_\_\_\_ 123

Estas reglas podrían quedar sintetizadas bajo la idea de equivalencia, sin embargo esto no sería adecuado, en tanto lo que aparece en estas prácticas son dos reglas que se entrecruzan y no una equivalencia. Lástima y limosnas son conceptos estructuralmente interdependientes pero de ninguna forma equivalentes. \_\_\_\_\_ 123

Conversando con una mujer de 49 años se hicieron visibles las consecuencias empíricas de estas reglas. La mujer al momento de la entrevista (julio 2007) sufría un cuadro de anemia severa crónica, se encontraba además desempleada y sin cobertura médica de ningún tipo. La aparición de un fibroma en el útero que requiere una urgente intervención médica -además de complicar aun más su cuadro- condujo a

esta persona a una situación objetiva de extrema necesidad, por cuanto ella no tenía los medios económicos ni físicos como para afrontar los gastos de su intervención y tratamiento. \_\_\_\_\_ 123

Con este cuadro (certificado con los análisis que había realizado con anterioridad) se dirigió a las oficinas de Acción Social de la Municipalidad de Olavarría, solicitando se la atendiera gratuitamente en el hospital público municipal “Doctor Héctor Cura”. La sorpresa apareció cuando sin mayores explicaciones la empleada pública que la había atendido le dijo que si tenía luz, agua y pisos en la casa no le podía dar la medicación gratuita por lo que le dio lo que se denomina condición dos y que en la práctica implica el no beneficio de la gratuidad en la asistencia estatal de medicamentos. \_\_\_\_\_ 124

“me dieron condición dos porque la casa donde vivo tiene luz y tiene pisos. Como verás lujo no hay, vivimos con lo justo... nunca anteriormente me había atendido en hospital porque mi esposo trabajaba en fábrica y tenía cobertura... pero a vos te preguntan si tenés luz, agua, pisos y el barrio está considerado barrio residencial porque tiene asfalto.” (49 años, anemia severa crónica desempleada y sin cobertura médica, 07-2007). \_\_\_\_\_ 124

El problema que se agregaba a los ya padecidos por esta mujer era que, por haber tenido en otro momento de su vida una situación económica distinta –más favorable que la actual-, su situación no se adecuaba a las reglas del intercambio. La ideología de la limosna estatal revela de esta forma que su sentido de existencia no es el mejoramiento de las condiciones objetivas de las personas. Hay una regla primera y es que el que necesite la limosna deberá ofrecer una imagen lo suficientemente patética como para estar a la altura de las condiciones del intercambio. Claro que estas condiciones son siempre impuestas por el agente humanitario. Asimismo, la lógica desde la cual estas situaciones son analizadas por el Estado niega la condición cambiante de la vida humana. Si en algún momento de su vida una persona gozó de cobertura médica y pudo sostener una casa, el Estado –según nos demuestran estos ejemplos- supone entonces que su situación siempre será igual. \_\_\_\_ 124

Como se observa en el ejemplo, la principal implicancia empírica de las reglas indicadas más arriba reside en el hecho de que, para operar en esta economía, es necesario ser portador de algunos de los dos bienes fundamentales en ella implicados: la limosna o la lástima. Pero sucede además que estos bienes no son substanciales, son formales. Es decir, la naturaleza de la limosna y de la lástima no se haya en la cualidad substancial en la que se materializan sino que su principal característica se encuentra en las formas en que se presentan en el intercambio. \_\_\_\_ 125

La condición de limosna o lástima se alcanza sólo mediante el agenciamiento que los actores operan en situaciones que se encuentran siempre amenazadas de ser juzgadas de otra cosa. Compartir con otra persona una situación de sufrimiento o dar una ayuda a un tercero son prácticas que llegan a convertirse en lástima o limosna respectivamente

sólo a través de las características formales en que las mismas se presentan. Como sostuvo una joven embarazada de 25 años que intentaba conseguir una ayuda de “Las Manzaneras”. “A mi lo que me recomendaron es que agarre un jogging, le tire lavandina y vaya bien desarreglada. Sino no conseguís nada.” \_\_\_\_\_125

Y esta realidad que implica el agenciamiento de las estructuras sociales por parte de los actores involucrados se concreta mediante la dramatización de las prácticas. Es precisamente por ello, que las formas en que ambos elementos se manifiestan en la realidad social resultan sumamente variadas. \_\_\_\_\_125

De esta manera se observa que, en la economía de la lástima, existen además, imposiciones de orden dramático. La economía como conjunto de reglas que regulan el intercambio fija, para la concreción de los intereses implicados, exigencias de este tipo. En última instancia, lo que motiva la acción del agente humanitario es la consecución del prestigio social y este no se alcanza sino es a través de la dramatización de la práctica limosnera. De igual forma, el agente lastimoso requiere competencias dramáticas para convertir su infortunio (real o ficticio) en lástima y de esta forma concretar, mediante el intercambio, su interés. \_126

“Te digo la verdad, -comentó la mujer de 49 años citada más arriba- lamentablemente me tuve que acostumbrar a no arreglarme. Yo siempre fui de estar arreglada pero con todo esto...(refiere a su paso por la burocracia estatal) tuve que empezar a acostumbrarme a no estar arreglada. Porque estar arreglada te juega en contra.” \_\_\_\_\_126



## **PREFACIO**

Mi Interés teórico por la lástima nace de una experiencia de investigación previa vinculada a la problemática de la construcción social de la “discapacidad”. En el año 2003, mientras cursaba mi segundo año de la carrera de Antropología Social, y sin mucha claridad con respecto hacia donde me dirigía en mi búsqueda, realicé algunas entrevistas con personas socialmente estigmatizadas como “discapacitadas”. En estas entrevistas los distintos actores manifestaban en sus relatos ciertas constantes sociales que subyacían al complejo y diverso escenario del campo de la discapacidad. Una de ellas rápidamente se convirtió en mi principal interés de indagación: me refiero al lugar que ocupan los discapacitados en el espacio social de la solidaridad y cómo éstos se ven obligados a tomar una decisión frente al lugar de sujetos lastimosos que el campo de la solidaridad les confiere.

Alcanzado este punto de partida en mi investigación, otras experiencias personales emergieron para enriquecer el problema y sirvieron de base para estructurar una mirada antropológica sobre la problemática de la lástima. El desarrollo de este trabajo debe comenzar en estas “sospechas” iniciales, dado que es en función de ellas que se fueron montando las primeras piezas que sirvieron de base para su posterior desarrollo. Las primeras notas para esta tesis, de hecho, fueron escritas en un coche de tren a partir de una experiencia

cotidiana, pero que al ser objetivada, extrañada (DA MATTA, R; 1998; LINS RIBEIRO, G; 1989), se convirtió en una nueva realidad llena de dimensiones disímiles a las que uno normalmente le atribuye a dicha realidad.

La experiencia que tuve en el tren fue la siguiente: tomé un coche del ferrocarril línea "Mitre" que parte de la estación Retiro en Capital Federal con destino a la estación Tigre en la cual finaliza su recorrido. Mientras viajaba se fueron presentando en las distintas estaciones niños muy pequeños y con claras señales asociadas generalmente a situaciones de pobreza, que solicitaban una "ayudita" que normalmente se materializaba en algunas monedas que los pasajeros les entregaban. Lo primero que me sucedió fue un profundo sentimiento de impotencia al visualizar en aquellas situaciones mecanismos de reproducción de las desigualdades sociales<sup>1</sup>. Sin embargo, no quería que la angustia me invadiera por lo que tomé mi libreta y comencé a caracterizar aquella situación de forma algo desordenada. Lo primero que observé fue que si bien estas prácticas no sólo habían sido concretadas por niños, sino que también lo hacían personas adultas, sin embargo, la mayoría eran niños y de hecho éstos tenían más eficacia en su cometido que los adultos. Un segundo elemento observado fue que la mayoría de ellos manifestaba algún tipo de comunicación que expresaba su condición de desfavorecido. Pero lo particularmente relevante de este hecho fue que sobre una realidad que resultaba objetivamente desfavorecida, estas personas parecían montar narrativas que apelaban al sentimiento de lástima de los pasajeros destacando lo injusto de tal realidad,. Aparecía de esta forma una necesidad de inducir

---

<sup>1</sup> En mi experiencia de socialización urbana, anteriores situaciones de similares características (muy frecuentes para cualquier habitante del AMBA) se encuadraban mediante otros mecanismos de "naturalización", y mi percepción diferencial de esta situación deviene de la importancia de mi formación en antropología para proporcionar marcos de explicación de la realidad muy diferentes a los del sentido común.

lástima mediante el mecanismo de acentuar aquellos aspectos de la realidad que los convertían en sujetos objetivamente desfavorecidos. Estoy pensando particularmente en una nena (8 años aproximadamente) que me entregó un papel en la mano en donde narraba algunos hechos de su vida, como que el padre había fallecido, que tenía ocho hermanos, que la madre estaba enferma y sin trabajo, etc.

Otro elemento sugerente de aquel día fue que de hecho, este mecanismo resultaba el más eficiente de los muchos que observé puestos en práctica. Vendedores, cantantes, poetas, guitarristas, etc. conseguían menos retribuciones que aquellos niños, con la única excepción de una persona que tocaba la armónica pero que, además, era ciego. Con lo cual tomaba más fuerza mi primera interpretación de que el acto solidario del pasajero dependía de que el solicitante de su solidaridad pusiera a su disposición lástima. En aquella oportunidad también recordé que, de forma ilustrativa, en el lenguaje popular la lástima “se da” o “se tiene”, según el lugar que en la relación el hablante ocupe.

Esta experiencia -con análisis incluido- rápidamente me llevó a mi problema de investigación por aquella época: “la problemática de la discapacidad”. Recordé que en mis entrevistas había surgido que las instituciones solidarias que tienen por objeto “mejorar la vida del discapacitado” muchas veces terminan siendo algo así como “su peor pesadilla”. Un ejemplo de ello se resume en las siguientes declaraciones realizadas en distintas entrevistas: *“si querés hacer algo por los discapacitados eliminá, todas las instituciones que hacen algo por los discapacitados”* (R.M, discapacitado motor, 11-2006). Otro entrevistado, por

su parte afirmaba que “*si hay algo molesto en ser discapacitado es la solidaridad de la gente*” (M.F, disminuido visual, 03-2006)<sup>2</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se articulan estas dos experiencias? Creo que para comenzar a estructurar una respuesta a esta pregunta resulta necesario apelar a otra experiencia, más vaga e imprecisa, pero que articula las citadas anteriormente. Me refiero al conocimiento de casos bastante difundidos de personas que se hacen pasar por discapacitadas para obtener algún tipo de beneficio. Por ejemplo, en Olavarría (ciudad donde se desarrollaron principalmente las etapas de esta tesis), se cuenta que hace algunos años, unas personas se hacían pasar por discapacitadas utilizando sillas de ruedas como medio de transporte y como signo de invalía física. De esta forma se presentaban en la puerta de un banco solicitando ayuda, la cual obtenían con facilidad. Un día alguien los descubrió caminando sin sillas de ruedas y este hecho hizo que la caridad de la gente se terminara y con ello, el medio de vida de estas personas. En este caso, la situación social del discapacitado era utilizada por personas no discapacitadas con el fin de mostrar vulnerabilidad extrema y de esta forma obtener algún beneficio (en este caso materializado en dinero) a cambio. Este hecho expresa con claridad el punto de partida de este trabajo y que puede ser sintetizado del siguiente modo: mostrar debilidad y generar con ello lástima o compasión puede ser un tipo particular de capital o estrategia que permite a quienes lo hacen obtener algún tipo de beneficio.

Estas experiencias constituyeron las bases iniciales a partir de las cuales se fueron definiendo los primeros interrogantes para la problematización del

---

<sup>2</sup> Ambas declaraciones fueron realizadas por personas que se resisten explícitamente a dar lástima y que su condición social les permitió poder desarrollar otros medios para su manutención.

presente trabajo. En tal sentido, y de forma genérica, un objetivo central de esta tesis es articular teóricamente los diferentes niveles de la realidad social a los que remiten los hechos ejemplificados. A fin de lograr este objetivo, se enfocan como eje de análisis, los diferentes intercambios que en este tipo de relación social se producen.

## **AGRADECIMIENTOS**

Si esta tesis contiene algún tipo de mérito, éste es, sin duda, un producto colectivo. La concreción de este trabajo hubiera resultado improbable sin el aporte, los consejos, y el compromiso dados por las diferentes personas que, de una u otra forma, colaboraron en esta investigación. La lista de personas a quienes debo mi agradecimiento resulta extremadamente amplia. No obstante esto, y a pesar de la injusticia que esto supone, siento la necesidad de hacer explícitos mis agradecimientos a un circunscrito grupo de personas que, por su particular compromiso con mi trabajo, han sido imprescindibles en el desarrollo de esta tesis.

En primer lugar quiero agradecer a mis compañeros de estudios con quienes compartí mucho más que la vida académica y con quienes me une una relación de verdadera amistad. Gracias especialmente a Suyai Compagnon, Bárbara Galarza, Facundo I. N. Natiello, Carolina B. Planes, María Paula Rodríguez, Betiana Pintado, Mario Cortavarría, Mario A. Rodríguez y Santiago Ojeda.

Mi reconocimiento es también para los docentes que contribuyeron en forma decisiva en mi formación como antropólogo. Particularmente mi agradecimiento es para la Dra. Cuky Coria por su temprano interés y acompañamiento con mi trabajo. Al Dr. Horacio Sabarots quien supo abrirme las puertas en las diferentes etapas de mi carrera haciendo de esos “nuevos mundos” un lugar amistoso. Al Lic. Hugo Ratier por compartir su infinita experiencia y sabiduría y por hacer de lo admirable algo próximo. Al Dr. Juan Carlos Radovich que con una dignificante humildad acompañó moral y materialmente el desarrollo de este trabajo. Al Dr. Alejandro Balazote que posibilitó el acceso teórico y

material a la bibliografía especializada y que, con su sorprendente confianza en mi trabajo, proporcionó la convicción necesaria para continuar en tiempos difíciles. Al Mgter. Carlos Paz y la Dra. Alicia Villafanie que acompañaron diariamente el trabajo y tuvieron siempre a mano un sabio consejo. Por último, mi profundo agradecimiento al Dr. Marcelo H. Sarlingo que, además de haber sido un amigo y un maestro inestimable en mí recorrido, supo combinar su estricta orientación como director con una extraordinaria libertad de trabajo, posibilitando de esta manera la maduración de mis propios pensamientos.

Mi agradecimiento también es para los informantes que confiaron sus testimonios y experiencias personales para la realización de este trabajo. También gracias por los testimonios de los profesionales que a diario se enfrentan con la problemática del intercambio limosna/lástima y que me dieron la posibilidad de tener enriquecedoras discusiones sobre el tema.

Por último, gracias a mis padres que acompañaron e hicieron posible este camino y a mi hermana por su sólido compromiso con mi proyecto. Mi más profundo agradecimiento para Flor por su fiel compañerismo e incondicional apoyo. Gracias a Juan Pedro y Juana que con su maravillosa presencia supieron compartir las alegrías y tristezas, dando sentido a cada momento de mi trabajo y de mi vida.

Olavarría, julio de 2007

# **INTRODUCCIÓN**

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis tiene por objeto de estudio **las formas socioculturales en que la lástima es dada y retribuida en los diferentes contextos sociales**. Cuando esta retribución se concreta en forma de limosna se establece lo que llamaré en adelante “el intercambio de la lástima”, en cuyo espacio queda constituida la dualidad social limosna/lástima. Esta dualidad se expresa en la realidad social a través de las lógicas, prácticas y agentes que ella misma define y por medio de los cuales se reproduce. La puesta en práctica del intercambio de la lástima estructura, además, un conjunto de relaciones que reaparecen en los más diversos espacios sociales, constituyéndose así en un fenómeno social de carácter extendido.

El abordaje de esta realidad requiere la utilización de recursos teóricos que permitan visualizar, de manera articulada, las relaciones que se concretan entre las partes involucradas a la vez que exprese las diferentes instancias y niveles socioculturales allí implicados. Por ello, el concepto de intercambio resulta el instrumento teórico principal a través del cual el estudio de esta particular realidad social se hace posible. El concepto de intercambio, además, es la categoría antropológica que permite descubrir las articulaciones que se expresan entre lástima y limosna, conceptos que se encuentran sociológicamente conectados y en cuya relacionalidad cada uno de ellos queda constituido. De esta forma queda, en parte, explicado el porqué de la omnipresencia en esta tesis de la problemática de la limosna, siendo la lástima el objeto central de la misma.

La organización de este documento sigue una lógica de desagregación en su composición. Por ello, tras presentar en forma general los aspectos teóricos y metodológicos implicados, se da comienzo al capítulo primero en donde se presentan de manera conjunta y articulada los principales elementos involucrados en esta problemática. El primer apartado presenta los elementos y las dimensiones estructurantes en la relación social de la lástima de manera articulada. De esta forma se expone globalmente la construcción teórica y problematización de esta relación social. Seguidamente se problematizan algunas tensiones conceptuales entre el concepto de reciprocidad y el de intercambio, que resultan conflictivas en el abordaje del intercambio en cuestión. Tras ello, se trata el problema en torno a la pertinencia o no del concepto de intercambio para el abordaje de esta problemática sociocultural.

A continuación de esta primera instancia se inicia una segunda parte en donde se realiza un abordaje de los distintos puntos en su singularidad, destacando los elementos específicos de las diferentes dimensiones sociales involucradas. Si bien no se pierde de vista en ella el carácter relacional tanto de la problemática como del enfoque teórico, en esta etapa se enfoca el análisis en los elementos que hacen a las singularidades de cada dimensión de análisis. Precisamente, la lógica que organiza los contenidos a partir del segundo capítulo está vinculada con las tres dimensiones fundamentales presentes en la problemática: política; económica e ideológica.

En tal sentido en el capítulo segundo se abordan algunos elementos de fundamental importancia en la estructuración de la dimensión política de la relación social de la lástima como son: el prestigio; los intereses; los

mecanismos de opacidad-visibility de la realidad; y las implicancias sociológicas de la lástima en el proceso de reproducción social.

El capítulo tercero, por su parte, se introduce en la dimensión económica de la problemática atendiendo principalmente al conjunto de reglas socialmente establecidas que dan forma al intercambio de la lástima. Para ello se parte en un primer apartado por defender que la lástima resulta un elemento que en tanto tal participa de un intercambio sociocultural específico mediante el cual ésta adquiere su identidad. Posteriormente se exploran un conjunto de reglas que dan forma al intercambio de la lástima y que definen lo que llamaré la economía de la lástima. De manera articulada con lo anterior, en el apartado que le sigue se ensayan algunas consideraciones relativas al problema del valor de la lástima. Los tópicos de la lástima es el apartado siguiente, en donde se desarrolla la idea de que existe un conjunto de figuras que, por su particular inserción en la estructura valorativa de una sociedad, se convierten en tópicos de la lástima y por ello reaparecen en los más diversos contextos sociales. El capítulo se cierra con algunas observaciones con respecto a la incidencia de la distancia social en el intercambio de la lástima.

La ideología es la dimensión abordada en el último capítulo. En este capítulo se tratan un conjunto de instancias ideológicas particulares que dan forma a lo que denomino la moral de la lástima y que posibilitan y restringen el intercambio de ésta.

Finalmente, este trabajo se cierra con algunas consideraciones globales en las cuales se reflexiona sobre el cumplimiento o no de los objetivos iniciales, el grado de correspondencia con la realidad de las hipótesis planteadas, al mismo

tiempo que se apuntan las cuestiones surgidas en el transcurso de la investigación y que definen probables líneas de investigaciones futuras.

# **ASPECTOS TEÓRICO- METODOLÓGICOS**

## ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

### Observaciones metodológicas

Tomar la *lástima* como central en una problemática, cuya trama relacional está atravesada por otras categorías que intervienen con igual determinación, es una decisión que conviene sea explicada. Y esta explicación se funda, en principio, en tres razones:

- a) Poner el acento en la *lástima* es poner el acento en la no gratuidad del acto humanitario. Es poner en valor lo que el “agente lastimoso” da y, por lo tanto, es evitar la mirada unidireccional dominante que en estas instancias sociales sólo visualiza el acto de dar en la acción humanitaria negando de esta forma los reales términos de la relación.
- b) Por otra parte, decidir usar la categoría *lástima* en lugar de otras que se presentan como equivalentes (compasión, conmiseración, piedad) se debe a dos hechos yuxtapuestos: 1) En primer lugar, se debe al hecho de que, conforme a la tradición disciplinar, en esta tesis se pretende partir de la visión interna de los agentes. Y el vocablo nativo para designar este tipo de acto social es *lástima*. 2) La segunda razón, directamente vinculada con la primera, es que en el uso socio-lingüístico del vocablo *lástima* se encuentra el indicio central de esta tesis. A saber: *que la lástima se da*.
- c) Una tercera razón es que los conceptos y categorías próximos al de *lástima* (compasión, conmiseración, piedad), poseen todos particulares filiaciones filosóficas y políticas (en especial las derivadas del

romanticismo alemán, obviamente rastreables en los argumentos nietzscheanos) que ponen el acento en dimensiones diferentes a las aquí propuestas. Su utilización desde este plano de significación conllevaría cierta distorsión de la perspectiva teórica en la que este trabajo se sustenta. Es decir, si bien las reflexiones filosóficas y políticas de conceptos sociológicamente relacionados al de lástima enriquecen la perspectiva aquí utilizada, éstas tienen, sin embargo, el corolario de operar cierta desviación en el enfoque antropológico propuesto centrado en las dimensiones socioculturales que la problemática de la lástima comprende.

De esta forma, si bien la realidad en cuestión surge de una relacionalidad establecida entre un conjunto heterogéneo de elementos socioculturales recíprocamente involucrados, tomaré de esta heterogeneidad la lástima como su componente principal.

Habiendo entonces apuntado el porqué de la centralidad del concepto de lástima conviene entonces realizar un segundo comentario vinculado al alcance dado a la presente investigación. Para ello es necesario señalar primeramente que esta tesis, en su carácter eminentemente antropológico, intenta abordar la lástima en sus dimensiones socioculturales, excluyendo de sus pretensiones la profundización del nivel ontológico de la misma. De esta forma, el objetivo que estructura esta investigación está ligado al problema en torno a *cómo puede ser abordada la lástima desde una perspectiva antropológica*, resignando la pregunta acerca de *qué es la lástima* para posteriores trabajos. Se trata, en suma de modelizar las formas en que esta

realidad social se expresa históricamente con el objetivo de esclarecer las relaciones puestas en juego en las diferentes situaciones socioculturales. De esta forma, y partiendo por reconocer que la lástima es un fenómeno humano complejo, atravesado por múltiples variables de diferentes órdenes (sociológicas, psicológicas, socioculturales, económicas, políticas, etc.), se pretende acceder a la ella como problema socioantropológico singular, suficientemente distinto del resto de los actos sociales y susceptible de una definición y un abordaje puntual.

Pasemos entonces a los aspectos metodológicos más amplios que dieron forma a esta tesis. Las instancias y momentos que constituyen el proceso investigativo no se ordenan secuencialmente, sino más bien, se trata de un proceso que, en la práctica, resulta continuo y recursivo, y en donde las diferentes partes sufren necesarias modificaciones cuando alguna otra resulta alterada. Por ello, plantear como lo haré el proceso de investigación distinguiendo diferentes y sucesivas etapas es sólo con fines descriptivos, ya que en la real práctica de la investigación los diferentes momentos se confunden, se superponen y reaparecen de forma desordenada. En este sentido, conviene además recordar con Bourdieu, Chamboredon y Passeron que: *"...el descubrimiento no se reduce nunca a una simple lectura de lo real, aún de lo más desconcertante, puesto que siempre supone la ruptura con lo real y las configuraciones que éste propone a la percepción."* (BOURDIEU, CHAMBOREDON Y PASSERON, 1996:28).

De todas formas, las características tanto del objeto abordado, como del enfoque teórico utilizado en esta tesis, definen una serie de instancias

necesarias susceptibles de ser distinguidas unas de otras y que a continuación intentaré caracterizar.

En primer lugar, el hecho de abordar desde una perspectiva antropológica una realidad sociocultural cotidiana a nosotros mismos nos posiciona, en tanto sujetos de conocimiento, en lo que Krotz, E. (1993) ha llamado una *antropología nativa*, caracterizada por el proceso de descotidianización de la realidad cotidiana como su aspecto central. Asimismo, dicha situación demanda un permanente proceso de extrañamiento. Lins Ribeiro, G sostiene que *“el extrañamiento de la realidad es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva antropológica”* (LINS RIBEIRO, G; 1989: 65). Se trata, siguiendo a este autor, de *“una unidad contradictoria, por ser al mismo tiempo aproximación y distanciamiento.”* (LINS RIBEIRO, G.; Op.cit.: 65).

Extrañar esta realidad, a su vez, permite superar en parte la opacidad del fenómeno y hacer visibles elementos y relaciones que, de otra forma, se tornan opacas. Es precisamente a partir de la visualización de estas relaciones y elementos que podemos pasar a lo que constituiría un segundo momento de esta investigación y que se inscribe en la construcción de los tipos ideales por medio de los cuales se pretende poner en relación los aspectos teóricos y empíricos involucrados en esta problemática social.

Giddens (1998), explicando la propuesta metodológica de Max Weber, sostiene que *“un tipo ideal se construye mediante la abstracción y la combinación de un número indefinido de elementos que, aunque se encuentren en la realidad, rara vez o nunca se descubren de esa forma específica(...) La creación de tipos ideales no es en ningún sentido un fin en sí misma; la utilidad de un tipo ideal*

*dato sólo puede evaluarse en relación con un problema concreto o una serie de problemas, y el único objetivo de su construcción es facilitar el análisis de cuestiones empíricas”. (GIDDENS, A.; 1998: 238). De acuerdo con Weber (2002) “el mismo fenómeno histórico puede ser ordenado por uno de sus elementos (...) Para que con estas palabras se exprese algo unívoco la sociología debe formular, por su parte, tipos puros (ideales) de esas estructuras, que muestren en sí la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible; siendo por eso mismo tan poco frecuente quizá en la realidad –en la forma pura absolutamente ideal del tipo- como una reacción física calculada sobre el supuesto de un espacio absolutamente vacío” (WEBER, M.; 2002: 17).*

Una vez alcanzada la construcción de estos tipos ideales se implementa el método comparativo con el objeto de visualizar las relaciones que subyacen a los diferentes contextos socioculturales en donde esta realidad se hace presente. Particularmente, y de acuerdo con los objetivos generales de esta tesis, en este trabajo se pretende identificar las relaciones lógicas fundamentales que subyacen a través de las diversas manifestaciones históricas del intercambio de la lástima por otros valores.

Las técnicas de campo utilizadas para este trabajo son las siguientes:

- Relevamiento de fuentes secundarias (a través de la revisión de trabajos etnográficos, publicaciones científicas, artículos periodísticos); presentándose como dificultad la escasez de abordajes específicamente centrados en el tema.

- entrevistas en profundidad con actores involucrados en la problemática (trabajadores y asistentes sociales, personas con capacidades diferentes, actores políticos, agentes religiosos);
- observación sistemática en contextos en donde la realidad de la lástima era susceptible de percibirse de manera directa (vía pública, transporte público, templos religiosos, centros asistenciales estatales, eclesiásticos y privados).

El carácter heterogéneo de las fuentes utilizadas se corresponde con el enfoque cualitativo, característico de la tradición más generalizada en la antropología: *“no existe en el análisis cualitativo la identificación entre unidad de análisis y unidad de recolección, tan común en la matriz de datos del análisis cuantitativo de encuesta, sino que generalmente se trabaja con diversidad de fuentes y de niveles de análisis que permitan la elaboración conceptual característica del enfoque cualitativo.”* (FORNI, F. H.; GALLART. M. A.; GIALDINO, I. V.; 1993, 120).

## **La lástima como categoría lógica e histórica**

Para una adecuada comprensión del análisis que propongo, es necesario establecer una distinción fundamental entre:

- a) las manifestaciones históricas de la lástima y
- b) el esquema teórico desde el cual es analizada;

Es decir entre la lástima como categoría histórica y la lástima como categoría lógica. Esta distinción resulta de suma importancia para los propósitos de este trabajo, ya que permite oponer ambos conceptos y así acceder a las tensiones que entre ellos se generan. Existe una necesaria diferencia entre la interpretación que hacen los actores de la realidad y la que como antropólogos construimos:

*“el mundo de la vida cotidiana se impone por sí sólo y cuando quiero desafiar esa imposición debo hacer un esfuerzo deliberado y nada fácil. La transición de la actitud natural a la actitud teórica del filósofo o del hombre de ciencia, ejemplifica este punto.”* (BERGER, P. y LUCKMANN, G.; 2005: 39).

La “verdad” antropológica entra de esta forma en tensión con la “verdad” de los actores y justamente en esas tensiones se encuentran los elementos que resultan relevantes para esta investigación. Es en este sentido que interpreto a

Pierre Bourdieu cuando señala que la realidad social en general, y los intercambios simbólicos en particular, poseen siempre una *verdad doble*:

*“Sólo se puede comprender la economía de los bienes simbólicos si se acepta desde el principio tomar en serio esta ambigüedad que no es un invento del investigador, sino que está presente en la realidad misma, esta especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la realidad objetiva...”* (BOURDIEU 2002, 163).

Un claro ejemplo de esto lo constituye la diferencia que aparece entre lo que proponemos considerar como un *intercambio* (bidireccional) y la interpretación de los actores que lo supone una *donación* (unidireccional). Es sólo a partir de la construcción de ambas verdades y de su posterior puesta en tensión que podemos acceder a los elementos divergentes que definen el universo de preguntas que guían nuestra indagación. Si los mismos hechos son interpretados de formas disímiles deben haber mediando entre los hechos y sus interpretaciones diferentes procesos en cada caso: en el caso de la “*verdad*” *antropológica* (lógica), la pregunta que debemos hacernos es de un nivel epistemológico, ya que la mediación que opera es la de un aparato conceptual y metodológico; mientras que para el caso de la “*verdad*” de los actores (histórica) la pregunta es de tipo antropológica ya que lo que media entre el hecho y los actores involucrados es precisamente la cultura<sup>3</sup>.

Kaplan y Manners (1979) abordaron esta cuestión distinguiendo la visión “*interna*” frente a la visión “*externa*” de la cultura. Para estos autores, “*la*

---

<sup>3</sup> En el texto de Robert Ulin, “Antropología y Teoría Social”, se discuten ampliamente problemáticas devenidas de estas conceptualizaciones, confrontando diversas perspectivas y autores como Peter Winch, los filósofos del “lenguaje ordinario” Steven Lukes y Alasdair MacIntyre, y hermenéuticos como Gadamer y Ricoeur. (Ver: ULIN, R., 1990)

*mayoría de las etnografías se encuentran entre estos dos puntos de vista. (...) Si se desean producir relatos de cómo es la cultura según el punto de vista de quienes viven en ella, entonces deberíamos esforzarnos por producir una descripción en base a los conceptos, categorías e interpretaciones nativas. Pero si se ve a la descripción etnográfica como una contribución a un grupo de teorías que explican como surgen, como se mantienen y como cambian las culturas, entonces no podemos contentarnos con tener sólo una visión desde dentro del sistema.” (KAPLAN, D., MANNERS, R., 1979: 52).*

El punto de vista adoptado en esta tesis se ajusta a la segunda opción indicada por los autores, en tanto los hechos etnográficos son recuperados con el fin de esclarecer las relaciones teóricas que en ellos quedan evidenciadas.

Pitt-Rivers (1967) enriquece este planteo cuando sostiene: *“Los modelos del nativo difieren de los del antropólogo en que los primeros están inevitablemente centrados en su propio lugar dentro de la sociedad, ya que son modelos para actuar más que modelos para comparar. Éstos son partícipes del conocimiento de su sociedad, pero también representan sus aspiraciones. No sólo son un modelo del mundo en la forma en que lo conocen, sino que constituyen también un modelo del mundo tal como desearían que fuera. (...) los nativos clasifican de acuerdo a las categorías de su propia cultura, con lo cual explican el mundo y determinan cómo deben actuar; pero el investigador las reclasifica con un propósito muy diferente en mente: para establecer equivalencias de una cultura con otra, de acuerdo con los criterios que él considera significativos para ese propósito. Él los considera significativos de acuerdo a las teorías que sostiene sobre cómo funcionan las sociedades, las*

*culturas o las relaciones humanas...*” (PITT-RIVERS, 1967, cit. en: KAPLANN, D. MANNERS, R.; 1979: 52-53).

De esta forma, en esta tesis “*verdad antropológica*” y “*verdad de los actores*” estarán siempre puestas en tensión, ya que en las contradicciones que se generan entre ambas se fundamenta el recorrido de nuestra indagación. Advertir estas diferencias y tensiones nos obliga a investigar los procesos culturales que median y por lo tanto, adentrarnos en las diferentes dimensiones que atraviesan el fenómeno.

Considerar la relación limosna/lástima como un intercambio y no como una donación, implica retirarse en parte de las determinaciones políticas, morales, económicas e históricas en la que los agentes sociales se encuentran inmersos. La percepción nativa de la relación limosna/lástima como donación en contraste con la idea de intercambio aquí propuesta, resulta solidaria de la eficacia que el mecanismo obtiene en contextos culturales específicos. Es sólo mediante la negación de la retribución (del intercambio) que el agente humanitario pueden obtener el prestigio que moviliza su práctica.

## **Algunas distinciones necesarias**

Modelizar las relaciones estructurales que se hacen presentes en esta realidad social es un objetivo central de esta tesis. Sin embargo, esto conlleva una serie de consecuencias teórico-metodológicas que conviene sean señaladas. La primera de ellas se refiere al tipo de fenómenos que se incluirán en el análisis: es decir, a los criterios utilizados para diferenciar aquellos fenómenos que se ajustan claramente al modelo teórico propuesto y aquellos que quedarán excluidos del mismo.

El problema al que se enfrenta esta situación es que, al buscar la generalidad del fenómeno, el análisis pierde precisión en cuanto a las particularidades de las diferentes formas en que estas relaciones se expresan en la realidad social particular. Resulta evidente, por ejemplo, que sociológicamente no es lo mismo un niño que objetivamente empobrecido pide una limosna en la vía pública para alcanzar su subsistencia que la estrategia política instrumentada por el sector ganadero de la provincia de Buenos Aires en torno a sus reclamos políticos por las retenciones estatales<sup>4</sup>. Sin embargo, estas dos realidades, tan distantes

---

<sup>4</sup> Con una persistencia admirable, los representantes del sector agrícola-ganaderos de la Pcia. de Buenos Aires se presentan públicamente con un nivel de queja muy alto acerca de sus condiciones de existencia y en contra del mecanismo de retenciones sobre las ganancias devenidas de la exportación que el Estado les aplica. Este nivel de queja, con fuertes expresiones mediáticas y con recurrentes movilizaciones, apunta a presentarse como un sector castigado económicamente, cuando su realidad material es todo lo contrario, ya que mediante la devaluación del 2001 el conjunto de la sociedad les transfirió enormes riquezas a los productores rurales.

una de otra, están unidas por una serie de elementos socioculturales análogos que las vincula (semiológicamente, unos y otros se presentan lastimosamente ante la sociedad), y que estructuran la presente problematización de esta realidad social.

Por ello resulta necesario señalar que en el presente trabajo se apunta al conjunto de relaciones que se expresan de igual forma en la materialización de la lástima en los diferentes contextos sociales con el fin de modelizar la lógica sociocultural que las vincula. Es decir se privilegian los aspectos de orden formal en desmedro de una profundización de tipo substantiva<sup>5</sup>.

Ahora bien, esta observación no me exime sin embargo de establecer, al menos en forma simplificada, cierta diferenciación entre las distintas manifestaciones posibles de esta realidad social. En tal sentido, a continuación presento un conjunto de categorías que, en adelante, permitirán reconocer algunas diferencias fundamentales entre los heterogéneos casos referidos.

Una primera distinción que es necesario establecer está vinculada al carácter intencionado o no de la acción implicada. Tanto en el caso del agente lastimoso como en el del humanitario, como así también para el caso del “empresario de la lástima”, se pueden distinguir las acciones de acuerdo a su carácter intencionado o no: es decir el nivel de conciencia discursiva (GIDDENS, A; 2003) que esta práctica involucre. El carácter intencionado de toda acción social será defendido más adelante. Sin embargo, aún reconociendo esta

---

<sup>5</sup> Retomo aquí la distinción realizada por Glaser y Strauss entre análisis formal por una parte y substancial por la otra: “*por teoría sustantiva entendemos el tipo de investigación desarrollada por un interés sustantivo o empírico o correspondiente a un área de la sociología... (...) por teoría formal entendemos el desarrollo de una investigación formal o conceptual...*” (GLASER, STRAUSS 1967, 32 cit. en HAMMERSLEY ATKINSON 1994, 48).

característica de los fenómenos sociales, es necesario distinguir entre las acciones conscientemente intencionadas y las denominadas contingentes cuyo interés y consecuencias el actor desconoce. De esta forma, en adelante, distinguiré las acciones analizadas en intencionadas conscientemente o intencionadas de forma inconsciente<sup>6</sup>. Entendiendo por intención consciente, el carácter explícito, lingüístico, del interés implicado en la acción por parte del agente.

Otro elemento que establece una diferencia de fundamental importancia entre las diferentes manifestaciones históricas de esta relación social está vinculado al grado de dependencias que los actores implicados tienen con este mecanismo social. Los agentes sociales que participan en la relación social de la lástima estructuran con ella diferentes tipos de relaciones. En algunos casos, la puesta en funcionamiento de la lástima será sólo de carácter ocasional, mientras que para otros actores la misma resulta fundamental para alcanzar su reproducción. De este modo, una segunda distinción queda establecida entre aquellas situaciones en las que el actor tenga una relación de dependencia estructural con la estrategia instrumentada y aquellas otras en las que la puesta en funcionamiento de ésta sea sólo de carácter ocasional. Es decir, se trata de diferenciar las acciones de acuerdo al lugar que la lástima ocupe en la reproducción biológica y sociocultural de los agentes implicados, diferenciando la práctica de dar lástima en acciones de dependencia estructural y acciones ocasionales.

---

<sup>6</sup> El problema de la no-conciencia es convergente en otro nivel: lo que podría denominarse como principio de la no-conciencia, concebido como condición de constitución de la ciencia sociológica, no es sino la reformulación del principio del determinismo metodológico en que se apoyara Durkheim: "Creemos fecunda la idea de que la vida social debe explicarse, no por la concepción que se hacen los que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia" En: Bourdieu, P. Chamboredon, J. C. Y Passeron J.C. 1990:30.

Por último, es necesario diferenciar el carácter individual o colectivo de la acción. Si bien es cierto que toda acción se inscribe en un orden social particular, y por tanto ésta es siempre una acción social; también es cierto que la definición de la situación, tanto individual como colectiva, conlleva una diferencia de orden cualitativo en tanto ello es indicativo de las formas en que las adscripciones sociales operan en las prácticas sociales. En este sentido, tanto el carácter individual como el colectivo de las acciones estarán dados por la definición que los actores realicen de las situaciones y no por su inscripción sociológica a los órdenes sociales. Las diferentes formas en que los actores sociales definen sus situaciones expresa la manera en la que éstos interpretan los condicionamientos que la estructura social fija. De esta forma, atender a las subjetividades que se ponen en juego en nuestra problemática permite, a la vez que una más acabada comprensión del sentido de la acción, un acercamiento metodológico a la estructura social objetiva en la cual los actores se encuentran inmersos. Sabemos que en la producción social de la existencia, las personas traban relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, lo que pone un límite a la reducción del sentido de las acciones ubicándolo solamente en la subjetividad de los actores.

Con estas mínimas distinciones intento establecer los aspectos básicos sobre los que se apoya el rumbo lógico de ese trabajo y atender, de alguna forma, a las diferencias que separan los distintos casos analizados.

# **CAPÍTULO I**

## CAPÍTULO I

### La relación social de la lástima

Los seres humanos producen, reproducen y transforman la estructura social en la que se insertan a través de los continuos, complejos y diversos intercambios socioculturales que realizan en sus interacciones cotidianas. La puesta en práctica de estos intercambios posibilita la estructuración de diversos tipos de relaciones sociales. Abordaré la lástima entendida como un tipo particular de relación social que se estructura sobre la base de un complejo de intercambios socioculturales, intercambios que combinan elementos de diferentes órdenes.

Para desarrollar esta investigación he partido, desde un inicio y siguiendo el uso que los actores realizan de la categoría, por reconocer que la lástima “se da”, “se tiene”. Es frecuente escuchar en las interacciones diarias expresiones tales como: *dio lástima; está dando lástima; di lástima; etc.* Extrañar esta “realidad del discurso” me llevó a interrogarme si se trata de un “desajuste” del habla o sí, por el contrario, esta afirmación indica parte de una realidad sociológica opacada. Sostengo que se trata de lo segundo y reconozco esta realidad del discurso como el indicio fundamental de este trabajo. Es decir, **parto por reconocer que la lástima se da y en esta práctica pone en juego un tipo particular de intercambio sociocultural que define una relación sociocultural específica.**

Ahora bien, los intercambios sociales han constituido un eje clásico del análisis antropológico tanto en su versión francesa, como en la británica, y en menor medida, en la norteamericana. Esto ha definido un amplio espectro teórico desde los cuales abordar esta dimensión de la vida social. Sin embargo, para esta primera instancia del análisis retomo una proposición básica en todas estas tradiciones teóricas que, al situarse en un nivel de análisis general, se convierte en el punto de partida de todo análisis sociocultural sobre el fenómeno del intercambio. Me refiero a la proposición teórica que afirma que el acto de dar instaura siempre un tipo particular de relación social que trasciende la instancia material del mismo<sup>7</sup>.

De esta forma, aceptando lo advertido en el discurso nativo “la lástima se da” y, tomando la proposición teórica de la antropología social de que el hecho de dar algo implica siempre un tipo particular de relación social, entonces una pregunta resulta ineludible: ¿qué tipo de relación social funda el dar lástima?. O, más precisamente, qué tipo de prácticas, lógicas y agentes se constituyen en este tipo de relación social. Dicha cuestión constituye el interrogante central que estructura el desarrollo de la presente tesis.

Para responder a los interrogantes formulados es necesario descomponerlos en otros más específicos que permitan definir algunos puntos de partida

---

<sup>7</sup> Marcel Mauss, establece en su célebre “Essai sur le don” (publicado en 1924) el punto de partida teórico que servirá como base conceptual para los posteriores trabajos sobre el fenómeno del intercambio. En este trabajo plantea que el don no puede ser estudiado aisladamente sino que, por el contrario, sólo puede ser interpretado si se consideran las vinculaciones entre las obligaciones de dar, aceptar y devolver. Mauss puso de relieve el carácter agonista del don, demostrando que el vínculo mercantil a la vez que crea un vínculo social, “obliga” a dar a quien lo recibe, obligación de la que sólo se puede liberar por medio de un “contradon”. Otro aporte fundamental de este autor está vinculado a su caracterización del “don” en tanto “hecho social total”. Pensar el intercambio como una totalidad de partes relacionadas fundó una forma de abordar la realidad social que sería insoslayable para las posteriores indagaciones sobre la problemática del intercambio. Así, un hecho social conlleva siempre dimensiones económicas, religiosas o jurídicas y no puede reducirse a uno solo de esos aspectos.

teóricos. En primer lugar conviene preguntarse: ¿Qué es una relación social? ¿Cómo podemos, respondiendo a los criterios operativos de este trabajo, conceptualizar una relación social? Lafontaine (1984) sostiene que el concepto “relación social” recubre dos series de interrogaciones diferentes: una sobre los polos que la relación une sensatamente, la otra sobre la dimensión propiamente vinculante de la relación (LAFONTAINE, D.; 1984). A estos dos elementos constitutivos de toda relación social agrego uno más de fundamental importancia: el carácter instituido de la relación en tanto formas culturalmente pautadas de relacionamiento.

Comenzaré este apartado abordando el primer grupo de interrogantes, centrado en la pregunta: ¿cuáles son los polos de la relación?, para luego desarrollar su dimensión estrictamente vinculante y finalmente señalar su carácter histórico.

Sí la lástima *se da*, en primer término, debe haber un agente poseedor que en determinado contexto instrumenta algún dispositivo de entrega de su posesión, debe producir la posibilidad del intercambio. Por su parte, para hablar de relación, debe haber en el polo opuesto al primero un agente que *reciba* lo dado; que se lo apropie. De esta forma, la relación lastimosa está constituida por un mínimo de dos agentes sociales, cada uno de los cuales se ubica en una posición definida dentro de una relación social determinada. Por un lugar se encuentra el poseedor de la lástima quien, previo proceso de producción de una narrativa sobre sí mismo y movido por algún tipo de interés, instrumenta la entrega de su lástima. En el polo opuesto se encuentra un tipo de agente para quien la apropiación de la lástima implica la satisfacción de otro tipo de interés

y, con el fin de concretar el intercambio, ofrece algún bien a cambio de la lástima. Al primero lo llamaremos *agente lastimoso* mientras que al segundo *agente humanitario*<sup>8</sup>.

En un espacio intermedio entre estos dos polos, en ocasiones, se ubica un tercer actor social que denominaremos el *empresario de la lástima*. Sin encuadrarse en la definición de ninguno de los dos agentes ya definidos, utiliza ambas identidades actuando como mediador entre uno y otro polo. Su participación la realiza en calidad de representante. El interés que motiva la práctica de este actor combina tanto elementos simbólicos como materiales. Esta posición tiene como principal implicancia social que otorga prestigio a quien la ocupa, por lo que se convierte en un eficaz mecanismo de acumulación de este capital simbólico. Asimismo, debido a la distancia social que muchas veces separa al agente lastimoso del agente humanitario, el empresario de la lástima, en ocasiones, se presenta como parte imprescindible. Su capacidad es saber operar en dos “mundos contrapuestos”.

Hasta aquí he presentado de manera esquemática y simplificadora algunos de los elementos que hacen a los polos de esta relación social. Pero, si de acuerdo con lo sostenido, esta relación se estructura en un tipo particular de intercambio, cabe preguntarse entonces por los elementos que participan en el mismo, es decir por lo que Lafontaine distinguió como la dimensión propiamente vinculante de una relación social. Realizar esta interrogación demanda introducirnos en la noción misma de lástima, ya que como se verá,

---

<sup>8</sup> Adoptamos el concepto de agente tal como lo entiende la teoría de la estructuración en la propuesta de Anthony Giddens (2003). “Los agentes humanos o actores (...) tienen, como un aspecto intrínseco de lo que hacen, la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen. Las aptitudes reflexivas del actor humano se incluyen en general de una manera continua en el flujo de la conducta cotidiana en los contextos de una actividad social” (GIDDENS 2003,24)

éste constituye el elemento fundamental en este tipo de intercambio sociocultural.

Lástima, sostengo en este trabajo, es una imagen construida sobre la bases de un discurso biográfico patético<sup>9</sup> (real o ficticio)<sup>10</sup>, que de acuerdo a la valorización social que reciba obtiene la posibilidad de ser intercambiado por algún otro tipo de bien. Se trata de retazos biográficos estructurados en narrativas que poseen dos características principales: a) se construyen con fragmentos que socialmente han sido definidos como situaciones de sufrimiento y, b) el portador de ese sufrimiento debe presentar su situación como resultado de un infortunio; debe resaltar su condición irreversible de víctima. Es precisamente sobre la figura del sufrimiento y sobre la idea de víctima que se estructuran estos retazos biográficos. Para que la relación social de la lástima sea eficaz el agente lastimoso debe presentar su situación como un sufrimiento no merecido, debe definir su situación como una víctima sufriente.

Ahora bien, para que pueda convertirse en un elemento para el intercambio, la lástima debe ser primeramente construida, organizada en una narrativa, de manera tal que sea convertida en una cosa. Esta necesidad lógica del proceso

---

<sup>9</sup> Utilizamos aquí el término *patético* de acuerdo a el uso que Fassin (2003) hace de él en tanto incorporación al discurso y a la escena del sufrimiento. “Incorporación de la miseria (...) se trata de contarse a sí mismo en pocas palabras, de develar su desamparo en los más íntimos detalles de lo cotidiano y en los signos más demostrativos de estado físico” (FASSIN, D., 2003:53).

<sup>10</sup> Cuando refiero a que la lástima puede estar construida sobre la bases de un discurso biográfico *real o ficticio* quiero señalar cierta diferencia que establece el grado de manipulación que sobre la realidad el agente realiza. Si bien aún no lo he podido documentar de manera fehaciente, surgieron en el trabajo de campo reiterados comentarios sobre personas que, utilizando una silla de ruedas piden una *ayudita* en la vía pública y luego de su jornada, se ponen de pie, guardan su silla y regresan a sus casas caminando. Lo real o ficticio entonces pasa por el grado de solidaridad entre la narrativa proyectada, entregada para el intercambio y la situación *objetiva* del actor.

exige detenernos en las formas históricas en que los agentes producen esta narrativa en su particular contexto sociocultural; el modo en que el agente lastimoso convierte su biografía en una cosa para el intercambio. Es decir, es necesario examinar las formas en que los actores involucrados en la relación recurren a sus “repertorios interpretativos” (WETHERELL, M. Y POTTER, J.; 1992) que, en tanto “estructuras narrativas” permiten dotar de sentido a las acciones y producir metáforas e imágenes.

Una vez producida y dispuesta para el intercambio, la lástima recibirá un valor determinado. Éste no resulta de su forma intrínseca sino que está dado por el valor social asignado a dicha imagen dentro de un sistema dinámico de valores socialmente constituido. Una narrativa patética alcanzará el estatuto de lástima sólo cuando sea socialmente reconocida como tal por lo que, **la lástima es un concepto claramente social, histórico y relacional**. Estas imágenes se insertarán de esta manera en un dinámico “mercado de las biografías patéticas” en donde cada una de ellas encuentra un valor histórico determinado. Es decir, la capacidad de una imagen patética para otorgar prestigio a un agente humanitario mediante el intercambio de la lástima estará dada por el valor socialmente asignado a dichas imágenes en el momento en que el intercambio se concrete.

De esta forma, y de acuerdo a la capacidad de ciertas figuras patéticas para generar conmiseración, se edifican los tópicos de la lástima que determinan el valor relativo de cada una de ellas en el mercado de las biografías patéticas. Los tópicos de la lástima son aquellas imágenes patéticas que, por su capacidad de transferir prestigio, mejor se adecuan para el intercambio y que

reaparecen continuamente en las prácticas sociales orientadas a dicho fin. Escuelas rurales, niños de piel oscura, mujeres embarazadas empobrecidas, personas con capacidades diferentes, personas hospitalizadas, constituyen, entre otros, los estereotipos sobre los cuales se edifican los tópicos de la lástima que regularmente son instrumentalizados por las campañas de solidaridad masivas.

De igual forma, las contradonaciones presentadas socialmente como donaciones, se materializan de manera recurrente en una serie determinada de objetos y signos. Sillas de ruedas para personas con capacidades diferentes, computadoras para escuela rurales, alimentos y vestimentas para los niños empobrecidos, medicamentos para los enfermos y las madres embarazadas, etc. son objetos recurrentes de la ayuda humanitaria. La realidad de la existencia social de estos tópicos queda demostrada por el hecho de que a menudo los objetos donados resultan incluso incompatibles con las necesidades de sus destinatarios.

Lo que caracteriza a las acciones orientadas por estos tópicos, por sobre las arbitrariedades que suponen, es que su mayor preocupación radica en los réditos simbólicos que producen. La conformación de los tópicos de la lástima y de la ayuda depende de una multiplicidad de factores socioculturales e históricos sumamente complejos por lo que su disposición es siempre cambiante. Asimismo, el lugar que los *media* ocupan en las sociedades actuales hacen de estos un componente fundamental en la construcción de estos tópicos. En muchos casos, inclusive, es a través de éstos que se determina si una causa es justa o no y por lo tanto quiénes deben recibir y qué.

*“en nuestras sociedades, son los media los que fijan las causas prioritarias, los que estimulan y orientan la generosidad, los que despiertan la sensibilidad del público.”* (LIPOVETSKY, G.; 1996: 137).

Ahora bien, definido en términos operacionales el concepto de *lástima*, conviene detenernos brevemente en el concepto de *dar*. Godelier (2000) distingue el acto de dar, del de guardar y el de vender. *“Vender, -afirma Godelier-, es operar una separación total entre las personas y las cosas, dar es siempre conservar algo de la persona en la cosa dada; guardar es no separar las cosas de las personas.”* (GODELIER, M.; 2000: 26). El acto de dar, entonces, implica una separación incompleta entre la cosa dada y el dador. Es decir, la cosa permanece en la persona y la persona en la cosa aun después del intercambio.

Este concepto de dar se articula en términos lógicos con la definición que de *lástima* he dado anteriormente. Si dar es mantener algo de la persona en la cosa dada y, si la *lástima* es una imagen patética construida sobre la base de un retazo biográfico estructurado en una narrativa, es completamente lógico afirmar que la *lástima* se encuadra en el acto de dar, ya que por estar basada en una narrativa biográfica mantendrá siempre algo de la persona que la da.

Otro elemento que resulta de fundamental importancia está vinculado al siempre complejo problema de las motivaciones: ¿qué motiva a los actores involucrados a intercambiar? Como afirma Bourdieu *“los agentes sociales no llevan a cabo actos gratuitos.”* (BOURDIEU, P.; 2002: 140). De acuerdo con el sociólogo francés, existe siempre una razón (una razón práctica) en la acción,

lo que los filósofos denominan el principio de razón suficiente<sup>11</sup>. Entonces nos preguntamos: ¿Cuál es la razón, el interés, que motiva al agente a dar lástima?

Esta pregunta puede ser abordada, desde una perspectiva antropológica, enmarcando la acción de dar lástima en una relación basada en un tipo particular de intercambio. Hablar de intercambio es establecer relacionamente la articulación entre el acto de dar y el de recibir. Si se da es a cambio de algo; Recibir es lo que motiva el dar. Mauss y Hubert, escriben que *"si el sacrificante (...) dona es, en parte, para recibir. El sacrificio se presenta bajo un doble aspecto. Es un acto útil y es una obligación. El desinterés se mezcla con el interés."* (Cit. en PICAS CONTRERAS, J.; 2006).

En contextos perfectamente identificables, esta cuestión aparece bien explícita. El nivel sociológico abunda de ejemplos de lo que podríamos llamar con Mauss el carácter agonista del don, y de cómo en éste carácter se apoyan estrategias globales de dominación. La "indirect rule" o política de mando indirecto que se utilizaba en el sistema colonial británico (que en la práctica significaba la administración a través de los jefes nativos) estaba basada en el principio "dar...para conservar", y esto se explicitaba abiertamente, tal cual lo documenta John Gunther: *"Hay varias razones para esta política. Varias veces lo oí al extinto Ernest Bevin definirla en tres palabras: dar...para conservar. Quería decir que, retirándose voluntariamente en el momento propicio, los británicos mantendrán la buena voluntad de los africanos en la zona de que se trata, en vez de arriesgarse a debilitarla continuando el dominio contra la voluntad de*

---

<sup>11</sup> Una acción es social cuando en ella participa un interés de cualquier tipo. La presencia del interés hace de una acción, una acción sociológica por cuanto, de acuerdo con Bourdieu, lo social se manifiesta a través de los intereses que ha instaurado en forma de habitus en los actores sociales.

*sus habitantes, quedando moralmente como generosos, y al mismo tiempo dueños de toda la ventaja política y económica” (GUNTHER, J.; 1960: 33).*

El acto de dar entonces está motivado por el interés en recibir algo a cambio. Pero ¿qué recibe a cambio quien da lástima? Es aquí donde radica lo heterogéneo de la relación, ya que su especificidad no se basa en lo que se recibe a cambio sino que radica en lo que se da. El elemento estructurador del vínculo en este tipo de intercambios es la lástima y no su contraprestación. En este nivel lógico del análisis no se pueden establecer los tipos de bienes que se reciben a cambio. Sin embargo, de modo genérico me referiré a estos bienes con el concepto de “limosna” en tanto la contraparte necesaria para que el intercambio de la lástima se concrete.

Así, si aceptamos que el acto de dar está motivado por el interés en recibir algo a cambio, quiere decir que del lado opuesto a la lástima debe haber un otro que devuelva, es decir, *que dé nuevamente*. Y, siguiendo con el mismo razonamiento, ese acto de dar debe estar motivado del mismo modo por algún tipo de interés que sí podemos definir. Precisamente, lo que motiva al agente humanitario a dar (devolver) limosna es su interés en recibir a cambio los fragmentos biográficos patéticos que constituyen la lástima. Y existe interés en recibir esos fragmentos, debido a que en su traspaso, el agente humanitario lo transforma en un tipo de capital que le permite modificar la definición social de sí mismo y de esta forma acumular capital simbólico en forma de prestigio.

El "capital simbólico", es "*cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permite conocerla*

(*distinguir*) y reconocerla, conferirle algún valor." (BOURDIEU, P.; 2002: 108). Sólo quienes han acumulado un "capital simbólico" suficiente se hallan en posición de reconvertirlo en "capital económico". A su vez, quienes han acumulado "capital económico" también tienen la posibilidad de transformarlo - aunque sea gastándolo, como en el *potlatch* - en "capital simbólico". Del mismo modo, las donaciones o inversiones a *fondo perdido* son recuperables en la medida en que aseguran una contradonación más valiosa en forma de *reconocimiento*. (CONTRERAS, P.; 2006). El acto de dar del agente humanitario es un tipo de inversión que se presenta como si fuera a *fondo perdido*, pero que sin embargo su verdad sociológica es contraria, puesto que se realiza en la medida en que se asegura su contradonación simbólica.

Es necesario señalar aquí que la lástima puede hacerse presente en situaciones que no se adecuen completamente a la modelización que de ella he realizado. La lástima no siempre se presenta como el elemento central de un intercambio por lo que el conjunto de hipótesis que estructuran los argumentos de esta tesis se circunscriben a aquellas situaciones en donde el intercambio sociocultural tenga como principal característica la preponderancia del elemento lastimoso por sobre cualquier otro elemento participante. La relación será lastimosa sólo cuando la lástima se presente como el elemento central del intercambio que vincula a las partes involucradas.

Otro elemento en esta caracterización global de la problemática tiene que ver con el carácter eficaz de esta operatoria social. Utilizo la categoría eficaz para referirme a dos elementos centrales en ella. Por un lado, la relación social de la lástima resulta eficaz para el agente humanitario en tanto mecanismo

privilegiado de obtención de prestigio social; pero además, esta relación social, establece un tipo de vínculo que, para el agente lastimoso resulta de igual modo eficaz por cuanto posibilita la consecución de un fin que de otro modo sería difícilmente concretable<sup>12</sup>. De ninguna manera esto implica que los beneficios de ambos agentes sociales son equiparables ni que los mismos se encuentran en igualdad de condiciones; lo que sostengo es que el intercambio de la lástima, en tanto relación social, resulta un mecanismo eficaz para la concreción de los heterogéneos intereses que involucra.

Por último, si bien en esta presentación de la problemática se desarrollo en torno a la construcción de un modelo lógico de las relaciones que esta realidad social define, es necesario sin embargo señalar que este intercambio no se da en el vacío; por el contrario es el contexto cultural y social en el que se inscribe el que lo hace posible y le da sentido<sup>13</sup>. Es un intercambio que se enmarca en la desigualdad de sus partes. Es producto de las estructuras sociales que a su vez reproduce y actualiza. Particularmente este intercambio se inscribe en un

---

<sup>12</sup> Conversando con una maestra que desarrolla sus actividades en escuelas situadas en contextos de pobreza ella me relató la siguiente situación: por la noche en su casa observó en la televisión que un programa local mostraba a un niño (9 años aproximadamente) que era alumno de ella solicitando una ayuda económica en la calle argumentado que necesitaba ese dinero para comprar pañales para su hermano menor. La maestra, sorprendida, en su próximo encuentro con el alumno le preguntó sobre aquella práctica puesto que ella conocía su situación y ese niño no tenía hermanos menores. El niño fue muy claro en su respuesta: a mi mamá le falta pagar las últimas cuotas de una moto. Si yo pido para la moto nadie me da pero si pido para pañales todo el mundo me da. En este ejemplo se sintetiza claramente el carácter eficaz de la lástima. La necesidad de pañales, a diferencia de la compra de una moto, se encuadra en lo que he denominado tópicos de la lástima.

<sup>13</sup> La lógica utilizada para sostener el modelo tripartito de agenciamiento se deduce también de lo planteado por Mauss, inspirado justamente en la información etnográfica proveniente de un contexto cultural muy diferente al occidental y con una lógica que Georges Bataille caracterizó como "sacrificial". Mauss desarrolla la tríada dar - recibir - devolver en el concepto de "potlach" que quiere decir "alimentar" o "consumir". "La obligación esencial del potlach es la de dar". El jefe de la tribu tiene la obligación de dar, conservará su autoridad en la medida que gasta y distribuye su fortuna y en este convite, en esta ofrenda se despliega la obligación de invitar. "El potlach, la distribución de bienes, es el acto fundamental del reconocimiento militar, jurídico, económico y religioso, en toda la amplitud de la palabra. Se reconoce al jefe o a su hijo y se les queda reconocido." (pp. 207).

orden ideológico sociocultural que se expresa a través de sus formas morales que a la vez que lo condiciona, lo posibilita. La dimensión moral de esta problemática resulta de fundamental importancia debido a que se hace presente y da sentido a cada instancia de la misma. **El agente lastimoso guía sus acciones y sus demandas en función de un orden moral que reconoce a la vez que el agente humanitario espera un reconocimiento social fundamentado en la moralidad de su acto.**

Con los aspectos brevemente definidos quise presentar de manera esquemática los elementos teóricos mínimos implicados en este tipo de relación social. Considero que se trata de un fenómeno social extendido inscripto en un orden moral culturalmente definido que pone en funcionamiento un complejo articulado de intereses, prácticas, lógicas y agentes, constituyéndose en un hecho sociocultural singular, suficientemente distinto del resto de los actos sociales y susceptible de una definición y un abordaje antropológico puntual.

## **Tensiones conceptuales entre el concepto de reciprocidad y el de intercambio**

El fenómeno sociocultural del intercambio ha sido un elemento destacado en las investigaciones antropológicas desde su constitución como disciplina hasta la actualidad. El lugar que este fenómeno ha ocupado en la teoría antropológica ha sido recientemente señalado por numerosos autores (cfr. BALAZOTE, A.: 2006; LOMNITZ, C.; 2005; GODELIER, M.; 2000; NAROTSKY, S; MORENO, P.; 2000) estando fuera de discusión la clara pertinencia disciplinar de la antropología para su análisis. Incluso, se ha sugerido que *“La teoría del intercambio, en particular los desarrollos teóricos a propósito de la reciprocidad, es quizás la principal contribución de la antropología al pensamiento social.”* (LOMNITZ, C., 2005: 312). En este sentido, no es posible soslayar las contribuciones de Marcel Mauss, adelantadas ya en varias notas al pie ubicadas ut supra. Mauss reflexiona sobre un tipo de intercambio que, a diferencia de la economía capitalista -basada en la producción, la acumulación y el consumo-, se asienta en la donación, el derroche y el obsequio. Ese sistema de prestaciones colectivas, nunca individual, consiste en la obligación de darse obsequios entre clanes o familias, que también deben ser recibidos obligatoriamente. El potlatch es una de sus manifestaciones extremas: los donantes y donatarios se desafían entre sí con regalos cada vez más suntuosos, donde la rivalidad no se manifiesta en el privar al otro de una riqueza, sino en otorgársela. El ensayo de Mauss inspiró el libro de Georges Bataille *“La parte maldita”* (1949), donde se lee una *“Teoría del potlatch”*. Bataille sostiene que la verdadera razón de ser de las sociedades humanas no es producir ni acumular, sino el derroche y el gasto improductivo, la periódica

dilapidación de la riqueza. Esa tendencia, revelada oscuramente en el potlatch, reside en el corazón de la economía: en ella también se manifestaría la inclinación del hombre hacia lo sagrado mediante acciones soberanas y sacrificiales, como la incesante donación. *"El potlatch -escribió Bataille- permite percibir un lazo entre las conductas religiosas y las de la economía."* (BATAILLE, G.; 1949).

También es necesario destacar que del mecanismo del don, Marcel Mauss desprende una teleología, un conjunto de finalidades últimas: *"Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dando, recibiendo y devolviendo. Para empezar, ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se han podido cambiar bienes y personas, no sólo de clan a clan, sino de tribu a tribu, de nación a nación, y sobre todo de individuo a individuo; solamente después los hombres han podido crear, satisfacer sus mutuos intereses y defenderlos sin recurrir a las armas. De este modo el clan, la tribu, los pueblos, como ocurrirá mañana en el mundo que se dice civilizado por las clases, las naciones y los individuos, han de saber oponerse sin masacrarse, darse sin sacrificarse los unos a los otros. Este es uno de los secretos perpetuos de su solidaridad y de su sabiduría"*. (MAUSS, M.; 1970: 262).

El fenómeno de la reciprocidad, por su parte, si bien queda contenido en la categoría mayor de intercambio, ha tomado una orientación particular en la tradición antropológica, diferenciándose claramente del concepto de intercambio. Es decir, intercambio y reciprocidad aparecen frecuentemente en los trabajos antropológicos marcados por ciertas tensiones que hacen de ellos conceptos contrapuestos. Lo que se propone aquí es que su diferenciación no

está anclada en una contraposición sino más bien en el hecho de que cada uno de estos conceptos refiere a un particular nivel de análisis. Cada uno describe un nivel singular de la realidad. Realiza esta aclaración debido a que la contraposición señalada<sup>14</sup> resulta inadecuada para el abordaje aquí propuesto, en tanto en la problemática estudiada se hacen presentes elementos característicos de ambos conceptos por lo que su oposición queda claramente disipada<sup>15</sup>.

Si, en la realidad, social estos conceptos no resultan contrapuestos me pregunto entonces que tipo de factores pueden haber mediado para que la teoría haya establecido tal contradicción. Para dar alguna respuesta a este interrogante es necesario rastrear algunos elementos que hacen a la historia relativa de cada concepto, dentro de la historia más amplia de la antropología como disciplina. El universo de teorías y desarrollos teóricos en torno al concepto de intercambio ha sido histórica y disciplinalmente fragmentado en dos conjuntos generales, a cada uno de los cuales correspondería un tipo particular de realidad. Por una parte, la economía neoclásica como disciplina ha enfocado en su análisis los intercambios de mercancías que se concretan a través del mercado, consolidando de esta forma su clara pertinencia temática para su abordaje. Por otra parte, el conjunto de intercambios, tanto de bienes, servicios como así también de personas y mensajes que han sido designados de manera general como “mecanismos de reciprocidad”, han correspondido

---

<sup>14</sup> Que parece ser el resultado de la particular inserción de los concepto en las diferentes trayectorias disciplinares (economía y antropología principalmente),

<sup>15</sup> Las razones de tal contraposición pueden rastrearse hasta el debate entre formalistas y sustantivistas, y la discusión sobre la universalidad de categorías económicas clásicas. Lo cierto es que Karl Polanyi, en su análisis de la economía primitiva como proceso institucionalizado, demuestra la pertinencia de analizar el intercambio de manera inescindible de otras esferas, como el parentesco o la religión.

tradicionalmente al dominio de las investigaciones antropológicas. De esta forma, y en términos generales, el fenómeno del intercambio ha sido históricamente seccionado y sus partes separadas en dos dominios disciplinares diferentes cuyas identidades se estructuraron en gran parte como producto precisamente, de esta división.

Esta situación, que generó cierta polarización entre los conceptos desarrollados en el seno de la economía y aquellos apuntados por la antropología económica, dejó profundas huellas en cada una de estas tradiciones a punto tal que algunos autores llegan a afirmar que “*la historia de la antropología económica puede explicarse en gran parte como un debate contra los preceptos de la economía neoclásica*” (MOLINA, J. L.; 2004, 8). Este contraste no sólo obliga a los historiadores de la ciencia a realizar un análisis de cada disciplina de manera articulada con el otro polo del debate, sino que además exige que como investigadores hagamos una revisión, a luz de esta polaridad, de los conceptos creados en el seno de cada una de estas disciplinas.

Particularmente las interpretaciones en torno al concepto de intercambio estuvieron marcadas por una insistente atención -por parte de cada una de las disciplinas involucradas- en los elementos que harían de los fenómenos estudiados realidades claramente diferenciadas. Además existió (y en parte existe) una clara desatención disciplinar de aquellos aspectos que resultaban disonantes con las divisiones disciplinares erigidas, ya que mostraban que las fronteras entre las diferentes expresiones del intercambio no eran en nada nítidas. Al respecto, y refiriéndose en particular al lugar de la reciprocidad negativa en la teoría antropológica, Lomnitz (2005) ha señalado por ejemplo

que *“la teoría maussiana del intercambio coloca la reciprocidad negativa en la periferia de las sociedades de menor escala, las mismas que son concebidas como si estuvieran gobernadas en su núcleo por la reciprocidad “generalizada” o “balanceada”, en tanto que las sociedades modernas conjuran la amenaza de la reciprocidad negativa, otorgando al Estado el monopolio de la violencia organizada y fomentando la auto-regulación de los mercados. El papel de la reciprocidad negativa en la transición entre las sociedades de menor escala y las sociedades modernas permanece en la oscuridad, mucho más que el papel del don. Esta visión evolucionista ya ha sido reconocida como problemática por varias razones, ya sea por la propia caracterización de las sociedades primitivas como “economías de don”, por la importancia que tienen la reciprocidad y la redistribución en las sociedades modernas, o por las implicaciones teóricas de la difícil transposición del modelo en cuestión a sociedades agrarias que no son ni modernas ni arcaicas”* (LOMNITZ, C.; 2005: 320).

En la misma línea que Lomnitz (2005), Moreno y Narotzky (2000) rastrean en la propia teoría antropológica lo que ellas denominan “el lado oscuro de la reciprocidad”. Es decir, aquellos aspectos del fenómeno de la reciprocidad dejados de lado por la teoría antropológica debido, entre otras cosas, a la tensión que ésta mantuvo con la economía neoclásica. Las autoras indican que el concepto de reciprocidad en la teoría antropológica ha estado (y está) relacionado con la idea de estabilidad:

*“Aparece ligada a la idea de contrato social; de hecho parece ser la fuerza que sustenta el contrato que transforma el infierno hobbesiano de individuos*

*egoístas, enfrentados en una guerra de todos contra todos, en <<la>> sociedad*” (MORENO, P.; NAROTZKY, S.; 2000: 128). Se señala así, que la perspectiva antropológica sobre el fenómeno del intercambio en sociedad “simples” ha privilegiado una visión romántica del mismo dejando de lado aspectos sumamente fundamentales en la misma, como son el conflicto y la reciprocidad negativa.

A estas discusiones ya presentes en trabajos previos (cfr. WEINER, A.; 1985) en el trabajo citado se agregan dos elementos más: en primer lugar, se señala el supuesto evolucionista involucrado en este tipo de visiones que contraponen la reciprocidad a los intercambios de mercados:

*“hay un antes y un después absolutamente contrapuestos en este relato del devenir de la humanidad”* (MORENO, P.; NAROTZKY, S.; 2000: 129-130).

En segundo lugar se interrogan por el lugar que la teoría antropológica le ha dado a la reciprocidad en tanto “fundamento estructural de la sociedad”:

*“El pacto, el contrato, ese conjunto de dependencias mutuas entre individuos libres, se convierte en el fundamento estructural de la sociedad. Es decir, son fuerzas que estructuran la sociedad, no son manifestaciones esporádicas de afinidad.”* (MORENO, P.; NAROTZKY, S.; 2000: 130).

Por último, otra cuestión que atraviesa la tensión que se genera entre el concepto de intercambio por un lado y el de reciprocidad por el otro tiene que ver con la presencia o no del componente moral involucrado en estas prácticas. El referente moral ha estado fundamentalmente asociado, en la teoría antropológica, al concepto de reciprocidad. Mientras que, en oposición a ello, el

concepto de intercambio aparece como si estuviera escasa o nulamente asociado a lo moral:

*“el referente moral es fundamental para que el concepto de reciprocidad resulte útil y se diferencie sustancialmente del de intercambio”* (MORENO, P.; NAROTZKY, S.; 2000: 157).

De esta manera y mediante esta contraposición se construye un concepto de intercambio que estaría desligado de lo moral. Sin embargo, desde el punto de visto aquí adoptado este deslindamiento entre moral e intercambio resulta teóricamente inadecuado puesto que, en la realidad social, todo intercambio aparece necesariamente atravesado de alguna u otra forma por esta dimensión social. De hecho, toda acción social involucra aspectos morales. La moral es una dimensión siempre presente en la realidad social, por cuanto los actores no pueden negarla sin operar en el mismo acto su más irrefutable confirmación. Desatender los preceptos morales que la sociedad establece a sus agentes es en sí mismo un hecho moral. Como puntualiza Heller (1994) *“La moral es la relación entre el comportamiento particular y la decisión particular, por un lado, y las exigencias genéricas sociales, por otro. Dado que esta relación caracteriza cada esfera de la realidad, la moral puede estar presente en cada relación humana”* (HELLER, Á., 1994: 132).

De esta forma, resulta evidente que todo intercambio, incluso aquellos que se concretan en el mercado (conceptualizados muchas veces como amorales e, inclusive, asociales) resultan una realidad moral y por supuesto social. La decisión entre las diferentes posibilidades que ofrece un intercambio es casi siempre tomada en función de ciertos valores sociales vinculados a dicha

práctica. ¿Dónde intercambiar? ¿Qué intercambiar? ¿Por qué intercambiar? ¿Para qué intercambiar? ¿Con quién intercambiar?, son todas decisiones que son tomadas atendiendo al aspecto moral implicado en dicha transacción: ¿Cuáles son las obligaciones de los intercambiantes?, ¿Cuáles son las posibilidades de acción en cada caso?, ¿Hasta donde pueden imponerse los intereses egoístas de las partes?, etc.

De esta forma la relación entre el concepto de intercambio y el de reciprocidad quedó siempre afectada por una profunda tensión disciplinar entre la economía, por una parte, y la antropología social por otra. Sin dudas, como se pretende mostrar en este trabajo, el concepto de intercambio se presenta como una herramienta imprescindible para el análisis de la realidad social. Por ello la importancia y la necesidad de sostener una actitud crítica con respecto a su uso.

## La lástima; ¿Intercambio o reciprocidad?

El concepto de intercambio es la categoría general dentro de la cual quedan incluidas las distintas formas en que éste se presenta en la realidad social: intercambios de mercado, de dones<sup>16</sup>, de bienes simbólicos, de tipo reciprocitarios, etc. Dentro del universo de los intercambios, la reciprocidad como subgrupo resultó el tipo más ligado a la antropología tanto por las razones históricas ya señaladas, como así también por la fuerte presencia de este tipo de intercambios encontrados en las sociedades denominadas “simples”. El carácter cualitativo y holístico característico del enfoque antropológico hizo además posible la visualización de los diversos elementos socioculturales que trascienden la instancia material del intercambio y de esta forma puso en evidencia las dimensiones vinculares, morales y políticas que atraviesan esta práctica social. Así, la reciprocidad como concepto que da cuenta de estas otras dimensiones resultó la categoría privilegiada del análisis antropológico para el estudio del fenómeno del intercambio.

Ahora bien, más allá de esta evidente pertinencia disciplinar, el concepto de reciprocidad sobrevino en la práctica investigativa algo impreciso, debido al

---

<sup>16</sup> Aunque muchas veces aparece el concepto de intercambio de dones como equivalente a intercambios reciprocitarios, lo cierto es que se trata de conceptos diferentes. Al menos el concepto de don en la formulación de Mauss tenía por objeto responder a un conjunto diferente de interrogantes al que posteriormente quedó asociado el de reciprocidad. Como indica Sigaud “... o vocábulo reciprocidade sequer faz parte do léxico do artigo do *Année Sociologique*: há referência apenas a dons recíprocos, o que não corresponde ao conceito de reciprocidade”. (SIGAUD, L.; 1999: 100) “De um texto que visava levantar novos problemas e fazer sugestões de pesquisa passou a ser visto como uma teoria, e da reciprocidade, noção que sequer havia retido a atenção de Mauss naquele momento. (SIGAUD, L.; 1999: 115)

heterogéneo uso que del mismo ha sido practicado. En tal sentido Balazote (s/f) señala que: *“Es notable la labilidad del concepto (reciprocidad) y las facilidades que brinda para abordajes y explicaciones de tipo funcional. En este sentido la reciprocidad aparece como un concepto “comodín” dado que se “adecua” a una amplia gama de elucidaciones en torno al vínculo social y a las condiciones de reproducción social”* (BALAZOTE, A.; s/f: 28). Esta situación estimuló a diferentes autores a la tarea de “ajustar” el concepto de reciprocidad, intentando una mayor adecuación del mismo a las tan diversas problemáticas sociales a las que aparecía asociado.

Sin dudas uno de los intentos más sistemáticos en este sentido lo constituye la obra del antropólogo británico Sahlins (1983). Su propuesta con respecto a la problemática de la reciprocidad puede ser sintetizada mediante su formulación de tres tipos teóricos de reciprocidades que cubrirían el universo de posibilidades de la reciprocidad: “reciprocidad generalizada”; “reciprocidad equilibrada”; “reciprocidad negativa”. Sahlins construyó estas categorías teóricas en función de las siguientes variables del intercambio: a) equivalencia de los beneficios intercambiados; b) distancia social que separa las partes involucradas; c) composición relativa del valor del intercambio entre lo que distingue como “valor económico” por un lado y valor social por el otro<sup>17</sup>. En conjunto, estos tres tipos generales de reciprocidades definen un continuo de

---

<sup>17</sup> La dicotomía entre el valor social y valor económico del intercambio precede a las formulaciones hechas por Sahlins. Como señala Blau (1975). *“La Ética de Nicómaco de Aristóteles (1162<sup>a</sup>34-1163<sup>a</sup>24) se ocupa ampliamente del intercambio social, que distingue del económico diciendo que <<no se basa en términos fijados de antemano, sino que se concede el regalo o el servicio como a un amigo, aunque el donador espera recibir algo equivalente o mayor, como si no se hubiese tratado de un regalo libremente hecho, sino de un préstamo>>* (BLAU, P.; 1975: 186-187) Lo económico y lo social aparecen así como si se tratara de realidades autónomas y opuestas. En desacuerdo con este postulado, en esta tesis entiendo que la realidad económica constituye una dimensión de lo social en la cual queda además contenida.

reciprocidades que comprendería el amplio espectro de situaciones al que este concepto ha sido asociado.

Ahora bien, siendo el concepto de reciprocidad tan central en la teoría antropológica y existiendo, a su vez, un amplio espectro de posibilidades para su uso, ¿por qué entonces conceptualizar la relación limosna/lástima (objeto central de esta tesis) como intercambio? A continuación presento los elementos que me condujeron y fundamentaron tal decisión.

Retomemos entonces los tres tipos de reciprocidades propuestos por Sahlins. La primera de ellas es la “reciprocidad generalizada” y estaría constituida por aquellas *“...transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida.”* (SAHLINS, M.; 1983: 212).

El autor señala que, en este tipo de reciprocidad, *“el aspecto material de la transacción está reprimido por el social: el reconocimiento de las deudas importantes no pueden ser expresados abiertamente y, por lo general, se lo deja de lado (...) La falta de reciprocidad no hace que el que da algo deje de hacerlo; los bienes se mueven en una sola dirección, favoreciendo al que no tiene, durante un largo período.”* (SAHLINS, M.; 1983: 212). Como resulta lógico a la luz de esta cita, la práctica de la limosna contiene numerosos elementos que se adecuan a este tipo de reciprocidad: *“transacciones altruistas”, “ayuda prestada”, “los bienes se mueven en una sola dirección favoreciendo al que no tiene”,* etc., la instancia material de la limosna claramente se encuadra entonces en este tipo particular de reciprocidad indicado por Sahlins.

Avancemos de todas formas en las otras modalidades de reciprocidad trazadas por Sahlins. La segunda de ellas, “reciprocidad equilibrada” refiere a un tipo de intercambio directo; *“En un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibidas sin demoras”* (SAHLINS, M.; 1983: 212-213). En este tipo de reciprocidad *“las partes se enfrentan como intereses económicos y sociales distintos. El aspecto material de la transacción es, por lo menos, tan importante como el social; hay un reconocimiento más o menos preciso, ya que las cosas dadas deben ser retribuidas dentro de un corto período”* (SAHLINS, M.; 1983: 213). Si de acuerdo con lo propuesto en esta tesis elevamos el estatus de una figura (en este caso, la figura patética que constituye la lástima) al de “cosa” que participa de un intercambio, rápidamente se descubre que el intercambio de lástima por limosna se encuadraría en lo que Sahlins denomino “reciprocidad equilibrada”.

Se trata de un intercambio en donde se hacen presentes los siguientes elementos identificados con esta clasificación. En primer lugar, los actores desarrollan sus prácticas bajo la expectativa y la lógica de *“equivalente de la cosa recibidas sin demoras”*. Asimismo, *“las partes se enfrentan con intereses económicos y sociales distintos”*. *“El aspecto material de la transacción es, por lo menos, tan importante como el social”, “hay un reconocimiento más o menos preciso, ya que las cosas dadas deben ser retribuidas dentro de un corto período.”* Es decir, si bien el intercambio de la lástima no se adecua en forma completa a este tipo, lo cierto es que comparte muchos aspectos con él, lo que complica las cosas dada la estrecha adecuación que existe, además, y al mismo tiempo, con la primera clase de reciprocidad indicada. Es decir, de acuerdo con lo señalado, el intercambio limosna/lástima manifiesta elementos

presentes tanto en la reciprocidad de tipo generalizada como así también en la reciprocidad equilibrada.

Veamos entonces el tercer tipo de reciprocidad apuntado por Sahlins. Se trata de la llamada reciprocidad negativa, la cual es caracterizada por el autor como *“el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad; entran aquí las distintas formas de apropiación, las transacciones iniciales y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta. (...) los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro. (...) Es así que la corriente puede producirse nuevamente en un solo sentido dependiendo la reciprocidad de una reunión que contrarresté la presión o la astucia”* (SAHLINS, M.; 1983: 214).

Esta tercera y última posibilidad de la reciprocidad también encuentra elementos comunes al intercambio de la lástima. Ello, claro, depende de cómo sea conceptualizado el mismo, ya que tanto en el caso de que tomemos los elementos materiales del intercambio, como así también tenidos en cuenta sólo los simbólicos, lo cierto es que en ambos casos encontraríamos características claramente identificadas con las de esta modalidad de la reciprocidad. Desde el punto de vista material, el agente lastimoso se encuentra envuelto en un *“intento de obtener algo a cambio de nada gozando de **impunidad**”*. Sin embargo, desde el punto de vista simbólico del intercambio, lo mismo sucedería con el agente humanitario, en tanto éste se apropia de todas las posibilidades simbólicas de esta práctica sin compartir con su contraparte y *“obteniendo el máximo de utilidad a expensas del otro”*. Como apuntaba Mauss

*“Los dioses que dan y ofrecen actúan para dar una cosa pequeña por una grande”* (MAUSS, M.; 1979: 174).

La parcial adecuación de nuestro objeto de estudio a las tres variante posibles de reciprocidad formuladas por Sahlins es indicativa de cierto problema conceptual entre esta propuesta tipológica y la construcción de mi problema de estudio. Esta imprecisión conceptual sobre la reciprocidad ha sido señalada además en numerosos trabajos entre los cuales se destacan tanto las formulaciones de Weiner (1980. 1992), quien propone *“renunciar al concepto de reciprocidad”* como así también la propuesta de Moreno y Narotsky (2000) y Lomnitz (2005) en donde se intenta darle al concepto, como indican las primeras, *“una última oportunidad al concepto.”*

Repasemos entonces de forma algo esquemática la propuesta de Moreno y Narotsky (2000), con el fin de evaluar si a partir de las reformulaciones realizadas en su trabajo es posible encontrar un lugar dentro del concepto de reciprocidad para la relación limosna/lástima. La elección de este trabajo se debe a la pertinencia de la discusión allí planteada en relación a los interrogantes presentes en este apartado. El trabajo de Lomnitz, titulado *“Sobre Reciprocidad Negativa”*, si bien encuentra muchos puntos en común con el de Moreno y Narotzky, resulta inadecuado para los aspectos aquí discutidos por estar dirigido al problema de la reciprocidad negativa en particular y no al de la reciprocidad en términos generales<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ambos trabajos coinciden en señalar que el problema de la reciprocidad estriba en que en general la parte negativa implicada en esta práctica usualmente es olvidada o negada. El autor entiende que esto se debe a cierto contraste imaginario entre lo moderno y lo primitivo implicado en las conceptualizaciones en torno al problema de la reciprocidad. *“El peso de dicha dialéctica, que en algunas ocasiones implicó el uso romántico de lo primitivo como instrumento para criticar al capitalismo, llevó a que se dejara sin explorar a fondo el modo en que la reciprocidad reproduce o incluso crea desigualdad. (...) Hasta aquí he discutido la necesidad de reconstruir la teoría del intercambio a partir de la crítica de la idea de reciprocidad negativa. Para ello, propuse volver a una formulación particularmente clara y sintética de la*

Pongamos entonces en consideración el artículo dedicado al problema de la reciprocidad. Dicho trabajo titulado “La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social” *“propone el concepto de <<reciprocidad negativa>> como un aspecto necesario y sustantivo del concepto general de reciprocidad (...) afirmamos -sostienen sus autoras- que el concepto de reciprocidad es útil sólo si se concibe simultáneamente en su faceta positiva y negativa, tal y como ambas se articulan en los procesos históricos”* (MORENO, P.; NAROTZKY, S.; 2000: 127). Luego de pasar revista a las conceptualizaciones de Gouldner, Sahlins y Bourdieu en torno al problema de la reciprocidad y a partir de una descripción etnográfica de las relaciones presentes entre los internos en el campo de concentración de Auschwitz, las autoras concluyen que *“el concepto de reciprocidad puede seguir siendo útil para el análisis de los procesos sociales, pero a condición de incorporar su aspecto negativo, tan necesario. El énfasis en la equivalencia como punto de partida de la relación recíproca ha ocultado precisamente el desequilibrio y la ambigüedad inherentes a las relaciones de reciprocidad y su capacidad de generar, reproducir y transformar sistemas de desigualdad en referencia a un campo de fuerzas morales a menudo ambivalentes y conflictivas.”* (MORENO, P., NAROTZKY, S., 2000: 158).

---

*teoría del intercambio, la de Marshall Sahlins en su artículo sobre el intercambio primitivo, para reformular el concepto de “solidaridad negativa”. Argumenté que el concepto de reciprocidad negativa desarrollado por Sahlins es internamente inconsistente, y que dicha inconsistencia se deriva de la relación imaginada entre el intercambio y la distancia social en la evolución de las sociedades de pequeña escala a las sociedades modernas. En seguida, planteé una distinción entre dos tipos de reciprocidad negativa, la “simétrica” y la “asimétrica”, que reflejan en cierta medida la distinción de Sahlins entre reciprocidad “balanceada” y “generalizada”. Definí la reciprocidad negativa asimétrica, en la que se concentró mi análisis, como un tipo de intercambio en el que la coerción se emplea para inaugurar una relación de dominación que posteriormente se encuadra a través del don, tal y como si estuviera basada en la reciprocidad positiva, salvo por el hecho de que los bienes fluyen en proporción asimétrica del sirviente al amo.”* (LOMNITZ 2005. 334)

Conviene reproducir en extenso un párrafo del trabajo en donde se sintetiza el núcleo de su propuesta: *“El referente moral es fundamental para que el concepto de reciprocidad resulte útil y se diferencie sustancialmente del de intercambio. La reciprocidad se sustenta en una moralidad compartida en su vertiente positiva y en una quiebra, transformación o suspensión del orden moral en su versión negativa. En cualquier caso, la reciprocidad es un concepto directamente ligado a la idea de reproducción o transformación de un orden social determinado pero no es útil si no se concibe simultáneamente en su faceta positiva y en su faceta negativa. Pensemos en el siguiente terceto: QUITAR para DAR /PEDIR para RECIBIR / GUARDAR para SER, como fuerzas básicas de organización social. En situaciones en las que una moralidad compartida sustenta y vehicula las reclamaciones de unos y otros se eliden (mistifican) la primera parte de los procesos articulados y aparecen sólo los aspectos positivos, la parte negativa de la reciprocidad se vuelve invisible: (QUITAR para) DAR (/PEDIR para) RECIBIR / (GUARDAR para) SER. En situaciones de ruptura de la hegemonía moral incidirán en el aspecto negativo de la reciprocidad y elidirán el positivo: QUITAR (para DAR) /PEDIR (para RECIBIR) / GUARDAR (para SER)”*. (MORENO, P. NAROTZKY, S.; 2000: 157).

Como claramente queda expuesto en el párrafo citado, las autoras llaman la atención sobre la doble cara que todas las instancias comprometidas en los intercambios recíprocos exhiben. En esta propuesta, por ejemplo, se llama la atención sobre las condiciones contextuales e históricas que hacen posible la emergencia de los agentes sociales partícipes en esta realidad social. En nuestro caso: agente humanitario y agente lastimoso. La posibilidad de

convertirse en agente humanitario implica, de acuerdo con ello, la capacidad política previa de este actor social de *quitar* (utilizando los conceptos de las autoras). Por su parte, resulta además incuestionable que para recibir es necesario previamente pedir.

Ahora bien, la evidente contribución de este trabajo a la problemática abordada no resuelve el problema de si la relación dada entre limosna y lástima corresponde a la realidad de un intercambio o por el contrario se adecua al concepto de reciprocidad. Observar el carácter conflictivo de los intercambios, juntos a su condicionada existencia en relación a los órdenes morales que lo sostiene e indicar conjuntamente la doble cara de las prácticas involucradas en los intercambios sociales como hacen las autoras, si bien resulta muy esclarecedor, no resuelve el problema aquí planteado de saber si nuestro objeto de estudio se corresponde o no con el concepto teórico de reciprocidad. El problema en torno a qué dimensión de la realidad tomamos como tal, o en todo caso cómo distinguimos los diferentes niveles de ésta queda aquí sin tratar. En tal sentido a continuación propongo una solución de carácter provisorio en tanto la resolución definitiva en torno a este interrogante resulta una tarea que excede en mucho las posibilidades del presente trabajo.

Para ello retomo la distinción ya realizada entre, verdad antropológica del intercambio y la verdad que los actores construyen del mismo. Mauss distinguía en los intercambios de dones una realidad sociológica subyacente de otra en que es re-presentado y vivido por los actores involucrados en él. *“Sobre estos temas tan complejos y sobre esta multitud de cosas sociales en movimiento, queremos aquí tomar en consideración un solo rasgo profundo*

*pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en este gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social, y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico” (MAUSS, M., 1979: 157).*

Como claramente se desprende del párrafo que antecede, Mauss diferenciaba en su ensayo un nivel sociológico en donde se descubre “*ficción*”, “*formalismo y mentira social*”, “*interés económico*”, que se contraponen con otro de carácter imaginario en donde la obligación y el interés económico aparecen revestidos de libertad y desinterés. Es, retomando estas distinciones realizadas por Mauss, que entiendo la diferencia que existe entre intercambio y reciprocidad. El primero refiere a la construcción antropológica de la realidad del intercambio mientras que el segundo figura las formas en las que los actores sociales involucrados lo vivencian. Estas conceptualizaciones se nutren del trabajo de Mauss, pero de ninguna manera significa esto que Mauss las haya planteado de esta forma. Se trata de una interpretación personal de su trabajo que ofrece una solución provisoria a los problemas teóricos y metodológicos abordados en este apartado.

El concepto de reciprocidad entonces refiere aquí a las construcciones imaginarias<sup>19</sup> del intercambio mediante las cuales los actores, inmersos en las

---

<sup>19</sup> Utilizó aquí el concepto de imaginario en su acepción más amplia entendido como “*los efectos de “sentido” producto del discurso, entendiendo el discurso como lazo social, regulado por leyes de intercambio que se corresponden con el orden simbólico y ordenan la relación con lo real. Se habla así de imaginario social para referirse a aquellos sentidos presentes en un grupo social determinado que dan cuenta de la percepción del mundo social, considerando que dicha percepción supone una organización imaginaria, la cual tiene cierta función ordenadora*”

estructuras sociales, lo vivencian. Por su arte, el concepto de intercambio alude a lo que he llamado la “realidad antropológica”, en tanto tiende a evidenciar la totalidad de los aspectos socioculturales involucrados y que, en las construcciones imaginarias resultan ocultos. El concepto de intercambio sitúa a la reciprocidad dentro del contexto cultural e histórico en el que se manifiesta haciendo, de ello un hecho sociológicamente razonable. Se trata, en suma, de vislumbrar las condiciones socioculturales que hicieron y hacen posible el intercambio. Así las cosas, reciprocidad e intercambio son conceptos que aluden a diferentes niveles de análisis de la realidad social.

---

*de la relación entre los agentes sociales.” (ESTÉBANEZ, M. C., 2001: 362)*

## **CAPÍTULO II**

## CAPÍTULO II

### **Acumulación de lástima, obtención de prestigio**

La idea de que la relación social de la lástima constituye un mecanismo eficaz de acumulación de poder en forma de prestigio, es una de las hipótesis fundamentales de esta tesis. Este aspecto es cardinal en la estructuración de la relación social de la lástima, puesto que se halla estrechamente relacionada con otros elementos fundamentales como son: **interés, moral, poder y reproducción social.**

La lástima, como se ha señalado, se obtiene mediante lo que se presenta como una donación. Es decir, un actor será poseedor de una narrativa patética sólo en la medida en que instrumente determinada acción destinada a tal fin. En tal sentido, lo que es necesario explicar aquí son las formas en que esta donación se convierte en un mecanismo de obtención de prestigio. Es decir qué tipo de instancias socioculturales median entre el intercambio de la lástima y la obtención del prestigio social. En términos generales, la respuesta que daré aquí es que **la lástima es lo que le confiere a la donación su capacidad de otorgar prestigio. La limosna se convierte en mecanismo de obtención de prestigio sólo mediante la concreción de un intercambio con alguna figura patética.**

Sin embargo para que esta explicación alcance su propósito de manera más acabada es necesario además desagregarla de modo tal que puedan ser visualizados los elementos menores que hacen posible el funcionamiento de

esta operatoria social. Por ello, se articulan aquí elementos relacionados con este proceso tales como el interés, el poder y la moral.

Utilizo un concepto de prestigio lo suficientemente amplio como para encontrarlos en las más diversas situaciones socioculturales, y lo adecuadamente acotado como para que resulte operativo. En tal sentido, **entiendo el prestigio como el atributo sociocultural necesario para ocupar de manera legítima un determinado espacio social.** El prestigio no es algo que se posea, sino que resulta de la particular relación que un determinado actor social (individual o colectivo) establezca con su grupo.

La relación que estamos tratando entre lo que se presenta como donaciones desinteresadas (limosna) y la obtención de prestigio ha sido tratado en gran parte de los trabajos clásicos de las ciencias sociales. Un claro ejemplo de ello lo constituye el espacio que Weber le ha dado al tema en su obra clásica "Economía y Sociedad": Al respecto el sociólogo alemán señala que "*En situaciones de economía natural no da prestigio el poseer riqueza, sino el modo de vivir generoso y hospitalario. Por eso la limosna es la parte más universal y primaria de toda religiosidad ética.*" (WEBER, M.; 2005: 455-456).

El hecho de que Weber haya ubicado a la limosna como "*la parte más universal y primaria de toda religiosidad ética*" es, sin duda, indicativo del importante lugar que este autor ha dado a la temática en la historia de las instituciones sociales. Sin embargo lo que quisiera considerar aquí no es esto, sino más bien cierto **supuesto de orden económico y político** implícito en la citada frase. Me refiero al problema de determinar cuál es el lugar que el dinero

ocupa en la obtención de prestigio o, de otra forma, cuál es el lugar que el prestigio ocupa en la obtención de dinero.

Reconociendo el carácter provisorio de esta adscripción, es necesario señalar que en esta tesis adopto el punto de vista de que las motivaciones de la acción humana se dirigen hacia lo que la sociedad en la que se desarrolla la misma ha definido como una posición de prestigio. Esta elección teórica se sustenta en el encuentro identificado entre las afirmaciones sostenidas por Weber al respecto y las observaciones realizadas en el contexto particular de la problemática aquí abordada por lo que la misma, no puede ser generalizada a otros dominios de la vida social.

Otro autor que ha dado un lugar muy importante en su obra a esta relación<sup>20</sup> es el antropólogo británico Sahlins. Inclusive ha participado en el debate referido en el párrafo anterior cuando señaló, para el caso particular de las llamadas sociedades “simples”, que *“El objetivo de reunir fortuna es, en realidad, con frecuencia, el de regalarla”* (SAHLINS, M.; 1983: 233). Ahora bien, el aporte de Sahlins a la relación que existe entre el “despliegue de generosidad desinteresada” y la obtención de prestigio va más allá de esta contribución. En primer lugar destaca el carácter calculado de estas acciones cuando escribe: *“El proceso de reunir un grupo de seguidores y de elevarse a las cumbres del renombre está signado por una generosidad calculada, aunque no por una verdadera compasión.”* (SAHLINS, M.; 1983: 227-228).

---

<sup>20</sup> El lugar que Sahlins ha dado a la relación entre intercambio y prestigio social ha hecho de éste un autor destacado en lo que se ha dado en llamar “la economía del prestigio”. Como señala Molina *“La propuesta de Sahlins es interesante porque asocia la moneda primitiva con sociedades tribales, agricultores primitivos básicamente, y con otras instituciones como son los grandes hombres o las ceremonias competitivas de repartición de bienes que hemos llamado “economía de prestigio”.* (MOLINA, J. L., 2004: 179)

Otro elemento apuntado por el autor es el objetivo político implícito en el acto generoso: *“La estima que se acumula del lado del hombre generoso, hace la generosidad un mecanismo de arranque del liderazgo porque crea seguidores”* (SAHLINS, M.; 1983: 227). Sahlins toma de Gouldner (1960) el concepto de “mecanismo de arranque” entendiéndolo como un mecanismo que:

*“ayuda a iniciar la interacción social y resulta funcional en las fases tempranas de ciertos grupos antes de que hayan logrado un conjunto habitual y diferenciado de deberes de estatus... (...) ciertos tipos de mecanismos que conducen a la cristalización de sistemas sociales a partir de contactos efímeros, llegarán en cierta medida a institucionalizarse o a ser asimilados como pautas en cualquier sociedad. En este momento ya estaría considerado “mecanismo de arranque”* (GOULDNER 1960: 176-177 cit. en SAHLINS, 1983: 227-228). Es decir, lo que propone Sahlins es que la generosidad tiene la particularidad de institucionalizar un liderazgo. Para este autor la relación entre las motivaciones de los actos económicos y la búsqueda del prestigio resulta sumamente clara.

Por último, un aporte fundamental de Sahlins a nuestra problemática es haber relacionado los intercambios en términos generales, y la generosidad en términos particulares, a la distancia social. La fuerte relación que, en su propuesta, existe entre estas dos variables queda claramente expresada cuando afirma: *“en la misma medida en que el círculo de la caridad se ve comprimido, se expande potencialmente el de la reciprocidad negativa (...) todo el esquema sectorial de reciprocidades se ve alterado, comprimido; el compartimiento queda confinado a la esfera más íntima de la solidaridad y todo*

*el resto es como si se lo llevara el diablo.*” (SAHLINS, M.; 1983: 234). Si bien este tema será tratado con mayor detenimiento en el capítulo dedicado a la dimensión económica del intercambio de la lástima, resulta importante señalar aquí que la relación existente entre distancia social e intercambios sociales se encuentra mediada necesariamente por los procesos de obtención de prestigio que estas prácticas conllevan.

En el caso particular del acceso al prestigio mediante el intercambio de la lástima, el actor que resulta favorecido con este mecanismo social es el agente humanitario. Esto se debe principalmente al hecho de que, además de ser el actor que fija las reglas del intercambio, es él quien ocupa dentro del intercambio la parte moralmente válida. Simplemente, piénsese en la desigual valoración moral existente entre la acción de dar una limosna por una parte y la acción de dar lástima por la otra. Inclusive, en caso de hacerse visibles estas prácticas lo que sucede es que, mientras que la primera honra a su agente, la segunda produce el efecto contrario. Además, como sintéticamente señala Blau (1975) *“Dar es mejor que recibir, ya que disfrutar de crédito social es preferible a estar socialmente endeudado”* (BLAU, P.; 1975: 186).

Conviene recordar aquí que la participación del agente humanitario en la relación en cuestión se debe fundamentalmente a su interés en obtener prestigio social. En tal sentido, y de acuerdo a la privilegiada posición de poder que este agente ocupa en esta relación, el mecanismo en su totalidad se orienta a la concreción de su interés. Cuando el Estado, La Iglesia o la sociedad civil a través de sus ONG establecen con la población desfavorecida el intercambio de la lástima, son ellos, y no los segundos, quienes definen las

pautas del intercambio. Ejemplo de ello resulta el hecho de que quien tiene derechos a realizar señalamientos valorativos en el intercambio a su contraparte es el agente humanitario y, por el contrario, el agente lastimoso se ve privado de este beneficio. Así lo relató en una entrevista una persona que depende de la limosna estatal para su tratamiento médico: *“tenés que ir, y como quien dice... agachas la cabeza, sonreís, aunque después afuera llores, pero no tenés otra opción. Si llegas a hacer alguna queja te puedo garantizar que después tenés problemas.”* (49 años, anemia severa crónica desempleada y sin cobertura médica, 07-2007).

Para que esta relación social resulte un mecanismo eficaz para la obtención de prestigio es necesario que, en su práctica, se atiendan a un conjunto de exigencias socioculturales. Particularmente éstas se organizan en torno a dos momentos dentro del proceso de producción del prestigio, y que resultan susceptibles de ser diferenciados analíticamente. Un primer momento se identifica con la concreción del intercambio en donde, y por medio del cual, el agente humanitario se hace poseedor de las narrativas patéticas. Una vez concluida esta etapa, el agente humanitario debe pasar a la segunda fase del proceso vinculada al desarrollo de estrategias destinadas a la exposición de este capital simbólico. Debe darle a su caridad existencia y visibilidad social. Este segundo momento resulta de fundamental importancia en este proceso puesto que es allí en donde se concreta o no la obtención del prestigio.

En el primer momento se manifiesta el lugar que la lástima ocupa en tanto elemento “necesario” para la obtención del prestigio por este medio. Como señala el antropólogo francés Fassin en un trabajo sobre el modo en el que el

cuerpo sirve de recurso para reivindicar un derecho a título de la enfermedad o del sufrimiento, *“Es preciso decirle a la administración que el cuerpo sufre para suscitar su generosidad.”* (FASSIN, D.; 2003: 51).

Más adelante trataré las consecuencias que ello tiene en la reproducción de la desigualdad social que subyace a esta relación. **Lo que interesa aquí es indicar la estrecha relación que existe entre prestigio y lástima, en tanto que el primero resulta la motivación para la adquisición de la segunda, siendo que ésta es el medio necesario para alcanzar el prestigio mediante el intercambio en cuestión.**

Otro aspecto importante a tener en cuenta es que esta primera fase no se encuentra desconectada de la segunda, por cuanto en ella se imponen elementos vinculados a la puesta en escena del acto caritativo. La posterior necesidad de exhibir la cualidad caritativa del agente humanitario se hace presente en el intercambio mismo en forma de condicionamientos implícitos: los agentes humanitarios pondrán en ocasiones como condición para el intercambio que el agente humanitario colabore con la posterior puesta en escena de este hecho.

Esto resultó patente, durante mi trabajo de campo, en una conversación con una persona que dirige un comedor que atiende alrededor de 300 niños en un barrio empobrecido del conurbano bonaerense. Según relató mi informante, su mayor problema para conseguir donaciones estriba en que ella no está dispuesta a colocar en el comedor ninguna identificación que la vincule a alguna institución o partido político. Su condición era que quien donara debía hacerlo de forma anónima, lo que le costó, además de sufrir situaciones claras

de extorsión<sup>21</sup>, una clara desatención por parte de las organizaciones públicas y privadas dedicadas a tales fines<sup>22</sup>. Como claramente se puede observar en este ejemplo, la cooperación del agente lastimoso en la posterior puesta en escena de la caridad del agente humanitario puede aparecer como la condición de este último para el intercambio de la limosna por lástima<sup>23</sup>.

La segunda fase, como ya lo he señalado, resulta de fundamental importancia para que el agente humanitario concrete su objetivo. En la puesta en escena del acto humanitario se ponen en juego numerosas normas sociales a las cuales éste debe atender de forma estricta. **La compleja regla sociocultural que se pone en juego aquí se sintetiza del siguiente modo: en la puesta en escena debe estar negada la condición misma de “puesta en escena”.** Si bien esta no es la única regla de esta instancia, en ella quedan contenidas las demás como son: la negación del interés personal y la negación de la lástima como recurso de poder e incluso la negación misma del intercambio.

---

<sup>21</sup> Un ejemplo de lo que quiero señalar fue relatado por esta informante cuando narraba la forma en que los actores políticos se relacionan con ella en torno a las necesidades del comedor. “vienen y te dicen “¿*Qué vos no necesitás tal o cual cosa?*” y yo les digo que sí pero que no voy a permitir ninguna bandera en el comedor. Entonces ellos (los actores políticos) te dicen bueno entonces no podemos traerte nada” Esto muestra que la verdadera razón de la ayuda del agente humanitario es la adquisición de prestigio y no la transformación de la realidad social a la que asiste.

<sup>22</sup> Al momento en que realicé la entrevista CARITAS era la única institución de la cual el comedor recibía ayuda. Esto sugiere, para futuros trabajos, la existencia de distintas modalidades de prácticas humanitarias. En este caso, los actores políticos se mueven dentro de la economía del prestigio de manera mucho más premiosa que, por ejemplo y como lo indica el ejemplo dado, la iglesia católica que consigue desarrollar procesos de obtención de prestigio más sólidos y prolongados.

<sup>23</sup> Esta última dinámica roza la problemática del poder y la dominación, pero como los mismos anarquistas lo reconocen “el poder entendido como función reguladora de la sociedad no es la única forma de determinación cultural de los comportamientos. Existe una amplia gama de relaciones asimétricas entre los individuos dentro de la cual algunas elecciones de comportamiento son total o parcialmente determinadas por opiniones o decisiones a las que se les ha atribuido un peso particular y determinante” (BERTOLO, A., 1999: 84)

Como lo sintetiza un pasaje de la Biblia<sup>24</sup>: *“Tengan cuidado de no practicar su justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos: de lo contrario no recibirán ninguna recompensa del Padre que está en el cielo. Por lo tanto, cuando des limosna, no lo vayas pregonando detrás de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser honrados por los hombres. Les aseguro que ellos ya tienen su recompensa. Cuando tú des limosna, que tu mano izquierda ignore lo que hace la derecha, para que tu limosna quede en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará”* (MATEO, CAP. XI VERS. I).

Lo importante aquí es destacar que, para acceder al prestigio es necesario que la lástima, en tanto capital simbólico acumulado, sea de alguna forma expuesta socialmente. Esta necesidad es concretada mediante la instrumentación de diversos mecanismos tendientes a la puesta en escena de estos capitales por parte de los agentes humanitarios. En este sentido, conviene recordar, a modo de ejemplo, lo habitual que resulta ver, en instituciones de bien público, todo tipo de reconocimientos a las personas que han contribuido “desinteresadamente” a dichas obras. *“Dufourcq (1996b: 9-10) comenta que la donación se convirtió en un acto de distinción social. Así, en Amsterdam, ya en el siglo XVII, las paredes de los orfanatos se cubrían con los retratos de los grandes donantes. Y en Francia, en el siglo XIX, se organizaban recepciones y bailes caritativos en los hospitales y se realizaban suscripciones públicas.* (Cit. PICAS CONTRERAS, J., 2001: 385).

---

<sup>24</sup> Seleccionada en tanto una forma de discurso preformativo y recortado con objetivos ilustrativos. En términos empíricos, es sumamente difícil determinar si este pasaje bíblico tiene alguna influencia en la conducta cotidiana de ciudadanos o de agentes humanitarios.

La puesta en escena del estatus de “solidario” alcanzado mediante el intercambio de la lástima es entonces un mecanismo privilegiado para la obtención del prestigio. Indicativo de ello resulta una encuesta publicada durante el mes de diciembre de 2006 en donde se señalaba que, para la Argentina *“dos líderes sociales tienen mejor imagen que los principales dirigentes políticos de la Capital. (...). El relevamiento asegura que el líder de la Red Solidaria, Juan Carr, y Juan Carlos Bumblerg tienen la mejor imagen positiva con 7.21 puntos y 6.06 puntos sobre 10, respectivamente. En la escala elaborada por la consultora Giacobe y Asociados, siguen el ex ministro de Economía Roberto Lavagna (5.49), Daniel Scioli (4.99), Elisa Carrió (4.93) y Cristina Kirchner (4.92), entre otros.”*

En la misma nota se señala que: *“...En otros países, como Alemania, los grandes partidos tienen sus propias fundaciones, como la Konrad Adenauer del social-cristianismo, que funcionan como incubadoras de dirigentes.”* (SANTORO, D., 2006). Como lo muestran los resultados de esta investigación, ocupar de manera visible el espacio de agente humanitario conlleva la obtención de prestigio y es un escalón para una futura posición de poder.

Se trata, en síntesis, de que todo acto que adopte la forma de limosna se encuentra en mayor o menor grado orientado hacia la búsqueda del prestigio. La variabilidad dentro del conjunto conformado por estas prácticas resulta extremadamente amplia y se extiende desde la limosna que se entrega con el sólo fin de que el mendigo deje de molestar, hasta el polo opuesto del espectro en donde el agente humanitario busca al agente lastimoso deseoso de concretar su acto caritativo. Tanto el primer ejemplo, como así también el

segundo, constituyen prácticas sociales cuya principal motivación se encuentra asociada a la obtención o el mantenimiento del prestigio. Dar una limosna a un mendigo, con el objetivo consciente de que éste ya no moleste con su interpelación, es también una práctica orientada hacia el mantenimiento del prestigio personal. Resolver tal situación de forma diferente a la limosna implicaría el riesgo de ser de alguna forma sancionado socialmente y de esa forma poner en riesgo su prestigio personal.

Ahora bien, lo que caracteriza al conjunto de prácticas implicadas en los dos momentos indicados más arriba es la simulación como requerimiento estructural. La estructura social, como regla y como recurso (GIDDENS, A.; 2003), impone exigencias a los actores sociales para la consecución de sus fines. Particularmente, en este caso la regla que se impone es el enmascaramiento de los intereses y el ocultamiento del lugar que la lástima ocupa en el intercambio. Por ello, para que los agentes involucrados alcancen sus objetivos, éstos deben -ajustándose a los requerimientos de la estructura social- establecer entre ellos una relación de complicidad en torno al sostenimiento de una simulación. Se trata de lo que Bourdieu (2002) llama “hipocresía estructural” o “tabú de la explicitación”. *“Decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio, o, como se dice a veces, “la verdad del precio” (cuando se hace un regalo se quita la etiqueta...) significa destruir el intercambio.”* (BOURDIEU, P., 2002: 164).

Es necesario señalar, por último, que el prestigio, en tanto capital simbólico, es un tipo de capital *flexible* puesto que, una vez acumulado, es intercambiable por una amplia gama de otros capitales. De acuerdo con ello, esta variable del

análisis, expande su influencia más allá de los límites de lo estrictamente político estableciendo consecuencias en otras esferas de la realidad social, principalmente en la esfera económica.

De acuerdo con lo señalado, el prestigio ocupa un lugar fundamental en la relación social de la lástima en tanto que, la búsqueda de este capital simbólico, permite comprender las motivaciones que llevan al agente humanitario a adquirir la lástima del agente lastimoso. He señalado además que la adquisición del prestigio por medio del intercambio limosna/lástima depende de la adecuación que realicen los actores al conjunto de reglas culturales que dan forma a dicha operación. Finalmente, la requerimiento reglado de ocultar la finalidad última de dar limosna, actúa como el condicionamiento cultural primario para que la obtención del prestigio por medio del intercambio limosna/lástima sea un objetivo viable.

## **El juego de los intereses**

El análisis de los intereses que orientan las prácticas en la relación social de la lástima resulta otro elemento de fundamental importancia para los fines de esta tesis. Tanto el enfoque teórico utilizado, como las particularidades de la problemática abordada, exigen de un análisis que se introduzca en la profundidad de esta variable de análisis. Cuando presenté más arriba de manera articulada los diferentes elementos que hacen a esta problemática afirmé, con Bourdieu, que *“los agentes sociales no llevan a cabo actos gratuitos.”* (BOURDIEU, P., 2002: 140). En este apartado retomo esta idea enfocando particularmente la forma que los intereses en juego estructuran la relación social de la lástima.

Reconocer que las prácticas sociales no pueden ser separadas de los intereses que las motivan no quiere decir, de ninguna manera, que deba considerarse a los agentes sociales al modo del utilitarismo; o sea, como si los agentes en sí, y en su individualidad consciente, definieran sus intereses y racionalizaran las acciones tendientes solamente a la consecución de beneficios económicos. El

tipo de interés que identifico, por el contrario, es de carácter social, se define en las estructuras sociales, y es sólo mediante ellas que los agentes los hacen propios y reconocen.

El concepto de interés que utilizo se sitúa en lo que Giddens (2003) ha denominado *dualidad de la estructura*, en tanto que:

*“La constitución de los agentes y la de estructuras no son dos conjuntos de fenómenos dados independientemente, no forman un dualismo sino que representan una dualidad.”* (GIDDENS, A., 2003: 61). En el mismo sentido Bourdieu (2002) entiende por *complicidad ontológica* el hecho de que: *“Entre los agentes y el mundo social se da una relación de complicidad infraconciente, infralingüística: los actores inscriben constantemente en sus prácticas tesis que no se plantean como tales.”* (BOURDIEU, P., 2002: 144). Estos conceptos teóricos articulan estructura y prácticas sociales y sitúan el interés en el centro mismo de esta dualidad. La estructura social se hace presente en las prácticas de los actores a través de los intereses que la primera inscribe en forma de habitus en los segundos. *“Cada campo, produciéndose, produce una forma de interés que, desde el punto de vista de otro campo, puede presentarse como desinterés (o como absurdo, falta de realismo, locura, etc.)”* (BOURDIEU, P., 2002: 151).

Ahora bien, enunciada la forma en que desde la perspectiva teórica que utilizo los intereses se constituyen como tales en la dualidad articulada entre estructura y agente sociales, conviene ahora explicitar el lugar que éstos ocupan en el plano mismo de la acción social. Para ello retomaré un axioma general de la teoría de la estructuración que sitúa al interés en el lugar de

*razón sociológica* de la acción. Desde este enfoque teórico, la acción social es acción interesada por definición en tanto que si una acción carece de interés, carece también de sentido sociológico. Esto se funda en el hecho ya indicado de que la estructura social se expresa en las prácticas a través del interés que la primera inscribe en forma de habitus en los actores sociales. Por ello, las acciones que no están motivadas por ningún tipo de interés no son sociales o mejor, no tienen razón sociológica de ser. *“un acto gratuito es un acto del que no se puede dar razón (...) un acto insensato, absurdo, insignificante, ante el cual la ciencia social nada tiene que decir, ante el cual no tiene más remedio que dimitir.”* (BOURDIEU, P., 2002: 140).

Asimismo, el carácter desigual de la estructura de poder de la relación social de la lástima no implica la ausencia de intereses en ambos polos de la relación. Como se señalará más abajo, el poder está dado por el arco de posibilidades culturales de acción y por los recursos con que cada actor dispone para concretar el intercambio. Sin embargo, el carácter restringido y condicionado de la acción de dar lástima no se encuentra eximido de motivaciones interesadas. En tal sentido Weber indicaba que *“un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad”* (WEBER, M., 2005: 170). Este enfoque teórico permite visualizar la presencia de intereses tanto en las prácticas de los dominadores como así también en aquellas llevadas a cabo por los dominados, y de esa forma evita la reducción que implica la identificación del interés exclusivamente del lado de los dominadores.

Ahora bien así formulado este planteo aún resulta incompleto, puesto que nada dice acerca de por qué los dominados pueden tener interés en serlo. En este sentido, resulta necesario indicar junto a Bourdieu (2005) que: *“Si es adecuado recordar que los dominados siempre contribuyen a su propia dominación, es necesario que se nos recuerde de inmediato que las disposiciones que los inclinan a esta complicidad son también el efecto, encarnado, de la dominación.”* (BOURDIEU, P.; WACQANT, L., 2005: 54).

Aceptando los elementos teóricos señalados, las acciones sociales deben encontrar sus motivaciones en los intereses que los agentes hacen propios como producto de su particular inscripción en las estructuras sociales. Como ya he apuntado más arriba, la relación social de la lástima se estructura a través de la puesta en práctica de dos acciones fundamentales, a saber: **dar lástima;** **dar limosna.** Asimismo he señalado que a cada una de estas acciones corresponde un tipo de agente particular a cada uno de los cuales corresponde además un tipo particular de interés. Examinemos entonces el tipo de interés que corresponde a cada uno de estos actores fundamentales.

El interés del agente lastimoso puede ser distinguido como un tipo de interés de carácter directo en tanto que éste queda concretado en la misma instancia del intercambio. Este actor social busca, a través del intercambio de su lástima, obtener la limosna en la forma en que ésta se presente. Puede ser en forma de dinero o en forma algún objeto material, como así también en servicios, permisos o hasta en forma de disculpa. Lo que interesa de esto, más allá de esta amplitud en la que la limosna puede hacerse presente en la realidad

social, es señalar que **el acceso a la limosna por medio del intercambio de la lástima es de carácter directo.**

Para el caso del agente humanitario, por el contrario, lo primero que hay que recordar es que su interés en la lástima se apoya en el hecho de que existen normas morales más amplias, dentro de las cuales los actores sociales que acumulan lástima alcanzan cuotas de prestigio. Por ello, y de forma algo diferente al primer caso, el interés del agente humanitario resulta de carácter indirecto, en tanto lo que obtiene mediante el intercambio no es sino el medio para alcanzar su fin. Es decir, lo que obtiene el agente humanitario mediante el intercambio es, precisamente la lástima en la cual no tiene otro interés más que como medio para alcanzar el prestigio. Es precisamente por ello que las formas en las que este interés se lleva a la práctica resulta más compleja que en el primer caso.

Existen numerosos ejemplos que dan cuenta de los intereses involucrados en la práctica que he definido como limosna. Por lo general éstos permanecen ocultos por los motivos que he dado mas arriba. Sin embargo, en situación de crisis de alguna institución vinculada a estas prácticas es posible visualizar el carácter interesado de la acción humanitaria. Recuérdese, a modo de ejemplo, el conflicto desenvuelto durante el período (1945-1955) entre la centenaria institución “Sociedad de Beneficencia” y la por aquella época flamante “Fundación de Ayuda Social María Eva Duarte de Perón” en torno al monopolio de la beneficencia. Cuando, en 1948, el por entonces presidente Juan Domingo Perón cerró y expropió la “Sociedad de Beneficencia”, se sucedieron una seguidilla de acusaciones entre las socias de ésta institución -claramente

asociada a los sectores oligárquicos de la Argentina- y la primera dama Eva Duarte de Perón. Estas acusaciones dejaron ver, entre otras cosas, el carácter interesado, en el sentido sociológico del término, de la práctica humanitaria. A modo de ejemplo resulta ilustrativo un fragmento en donde Eva Duarte de Perón hace referencia a este conflicto: *“Lo que más me indignaba al principio de la ayuda social era que me lo calificasen de limosna o de beneficencia. Porque la limosna fue siempre para mí un placer de los ricos: el placer desalmado de excitar el deseo de los pobres sin dejarlo nunca satisfecho. Y para eso, para que la limosna fuese aún más miserable y más cruel, inventaron la beneficencia, y así añadieron al placer perverso de la limosna el placer de divertirse alegremente con el pretexto del hambre de los pobres. La limosna y la beneficencia son para mí ostentación de riqueza y de poder para humillar a los humildes.”* (PERÓN, E., 1973 cit. En: CAMPETELLA, A., GONZÁLEZ BOMBAL, I., S/F: 20). En este ejemplo se visualiza el carácter interesado de la práctica humanitaria en tanto por medio de ésta los diferentes sectores en pugna disputaban las cuotas de legitimidad necesarias para el ejercicio del poder en el marco de un esquema político de fuertes transformaciones. La práctica humanitaria resultó de esta forma un elemento manifiesto en la reconfiguración del poder acontecido en aquella época dejando al descubierto los intereses políticos ocultos que motivaban aquellas prácticas dadas.

Es en este sentido que podemos afirmar que las donaciones con fines humanitarios en cualquier forma resultan de motivaciones egoístas. La acción de dar del agente humanitario, al estar involucrada necesariamente en un mecanismo de obtención de prestigio, contiene siempre elementos egoístas. Como señalara Mauss *“los actos de grandeza tampoco están exentos de*

*egoísmo.*” (MAUSS, M., 1979: 255). Esta relación entre generosidad y prestigio ha sido señalada además por el funcionalismo malinowskiano. Sigaud (1999) señala que *“E é como dependência que Malinowski concebe a noção de reciprocidade. Interessados ainda no prestígio auferido por meio de condutas generosas (porque ali a generosidade é um valor), os trobriandeses, acrescenta o autor, cumprem suas obrigações movidos também por ambições pessoais, dentre elas, a vaidade.”* (SIGAUD, L., 1999: 99).

Por último, uno de los aspectos más sobresalientes del presente objeto de estudio se encuentra en su paradójica manifestación del interés en el *desinterés*. Esta característica sitúa la realidad social analizada en lo que Bourdieu (2002) ha definido como una economía de los bienes simbólicos. Refiriéndose a ellas señala que *“Lo que los mundos que voy a describir comparten es la creación de las condiciones objetivas para que los agentes sociales tengan interés en el <<desinterés>>, lo que puede parecer paradójico.”* (BOURDIEU, P., 2002: 160).

Alcanzar una definición de la situación como desinteresada es un elemento constitutivo de la relación social de la lástima, puesto que la totalidad de las posiciones sociales que ella define dependen para alcanzar la eficacia que posibilita el intercambio de la capacidad de los actores en definir sus prácticas como tales. El desinterés aparece como un requerimiento del sistema social que se opone a su verdad sociológica. De esta forma, el interés de los agentes socializados sólo puede ser explicado a través del análisis de las dimensiones socioculturales que los atraviesan. Esta realidad es señalada por Bourdieu cuando afirma que *“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, P. 2002:155).*

Para referir empíricamente este hecho, presentaré a continuación un ejemplo que -si bien no surgió propiamente de mi trabajo de campo- resulta muy ilustrativo de lo que aquí quiero demostrar. En abril de 2007 fue publicada una nota en donde se reproducían fragmentos de una entrevista telefónica que algún tiempo atrás habíamos concretado con su autora. La nota trataba sobre las motivaciones de las acciones filantrópicas de los millonarios en la actualidad. El armado final de la nota tomó forma de contrapunto entre algunas afirmaciones que yo había realizado por un lado y, las sostenidas por Mercedes de Campos de Oris de Roa, presidente de la Asociación de Ejecutivos en Desarrollo de Recursos para Organizaciones Sociales de Argentina (AEDROS). Lo que me interesa particularmente rescatar aquí de aquella experiencia, y a modo de ejemplo del interés en el desinterés del agente humanitario, es el comentario que suscito mi afirmación de que *“las prácticas de donaciones conllevan una búsqueda de prestigio”*: *“Desaliento totalmente esa motivación. No me parece que sea así. –contestó de Campos de Oris de Roa- (...) Por supuesto que pueda ser que ése sea el móvil en algunas personas, pero es el menos importante. De hecho, en este país y en cualquier país católico siempre está la creencia de que la mano izquierda no sepa lo que hace la mano derecha. Donar es un acto altruista y de enorme generosidad y esto debe darse a conocer en lugar de esconderse, porque, la verdad, es una enseñanza para los demás. (CAMPOS DE ORIS DE ROA, M., En: revista Inversor Global, 2007: 69).*

Esta singular experiencia nos muestra el fuerte rechazo expresado por quienes se ubican en el lugar de agente humanitario con respecto al reconocimiento de los intereses que motivan sus prácticas. En este pequeño fragmento aparece una visión ambigua con respecto a cual específicamente este lugar dentro de la práctica humanitaria; en primer término se reconocen, aunque se desapruében, los intereses involucrados en las prácticas filantrópicas: *“Desaliento totalmente esa motivación.”*; inmediatamente después el interés es directamente negado: *“No me parece que sea así”*; Finalmente aparece una tercera postura en donde por un lado se circunscribe el interés a “algunas personas” –separándose de esta forma el enunciatario de lo referido en el discurso: “algunas personas”- al mismo tiempo que se resta importancia al tema: *“Por supuesto que pueda ser que ése sea el móvil en algunas personas, pero es el menos importante.”*

Esta experiencia permite, aunque en forma parcial -puesto que sólo se puede registrar el discurso y no la práctica del actor- visualizar la negación, rechazo y condena por parte del agente humanitario de la presencia del interés en su práctica. Esta negación constituye un elemento fundamental de la relación social de la lástima y hace de ésta un tipo de realidad abundante en aparentes paradojas. Asimismo, la insistente negación en el discurso de lo que a la luz de la observación analítica resulta evidente en la práctica es indicativo, como se sostuvo mas arriba, de que sociológicamente el desinterés *“sólo puede deberse a la coincidencia entre unos habitus predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado”* (BOURDIEU, P. 2002:155).

## **Los mecanismos de poder y el proceso de opacidad-transparencia**

Puesto que la realidad absoluta del fenómeno del intercambio (como de todo fenómeno social) es considerablemente superior a la capacidad humana de aprehenderlo en su totalidad, socialmente se distinguen los elementos de la realidad que serán visibles y que tenderán a monopolizar el concepto mismo de realidad que los actores involucrados sustenten. De esta forma toda realidad resulta de una singular construcción social. Como han señalado Berger y Luckman (2005), los actores sociales perciben la realidad de diferentes formas de acuerdo al tipo de prácticas sociales que desarrollen.

En términos amplios, este complejo juego social de opacidades y transparencias opera bajo el dominio de la cultura en tanto necesaria mediación entre los seres humanos entre sí y con su medio circundante. Ahora bien, que la cultura es el medio por cual se expresa este proceso es una afirmación de carácter amplio que resulta poco operativa para el análisis. En tal sentido lo que pretendo aquí es circunscribir los elementos de la cultura que se encuentran íntimamente comprometidos con este proceso social en el caso particular de la realidad el intercambio de la lástima. Y es en la dimensión política de la cultura en donde sin dudas descansan, en última instancia, los mecanismos implicados en la construcción social de la realidad, por lo que este apartado se centra particularmente en las relaciones que se establecen entre este proceso y las particulares configuraciones de poder en las que se asienta<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Otro elemento necesario a tener en cuenta al abordar la problemática de la opacidad de la realidad estriba en el hecho de que cuanto mas cercana y cotidiana sea la realidad en cuestión,

El tipo de explicación adoptado es principalmente desarrollado por Godelier (2000), quien parte en su análisis por reconocer que el ser humano no vive en sociedad como los otros animales sociales sino que produce sociedad para vivir. En tal sentido este autor sostiene que *“todo orden social debe legitimarse para perpetuarse y (...) en ese trabajo de perpetuación muchos aspectos del funcionamiento real de la sociedad son ocultados, negados o disfrazados, transfigurados”* (GODELIER, M., 2000: 12). De esta forma la definición de “lo real” resulta de la relación que se genera entre aquellos elementos de la realidad que resultan opacos y aquellos que adquieren visibilidad social. Esta explicación resulta adecuada para el análisis aquí propuesto puesto que el proceso de construcción de la realidad se encuentra claramente relacionado con la particular estructura de poder sobre la que ésta se edifica. Y en este sentido sostendré la idea de que la construcción de la realidad del intercambio de la lástima se estructura, entre otras cosas, en función de la desigual capacidad de los actores de concretar sus intereses particulares mediante la manipulación del orden moral que los legitima. De esta forma, interés, moral y poder resultan variables ineludibles para el análisis de la visibilidad social de la realidad.

Las formas culturales por las cuales la realidad del intercambio limosna/lástima ha sido construida resultan un claro ejemplo de esta operatoria social.

Particularmente me refiero al hecho de que, en general, en una relación de este

---

más opaca se nos revela. Ralph Linton ha señalado que *“una de las más importantes conquistas de los tiempos modernos es el conocimiento de la existencia de la cultura. Se ha dicho que lo último que descubriría un habitante de las profundidades del mar fuera tal vez, precisamente, el agua. Sólo llegaría a tener conciencia de la existencia de ésta si algún accidente lo llevara a la superficie y lo pusiera en contacto con la atmósfera.”* (LINTON, R., 1977: 130) Considero que en el caso particular de la lástima, su cotidianeidad lo convierte, entre otras causas, en un fenómeno con altos grados de opacidad.

tipo sólo se le concederá el estatus de “cosa dada” al aporte del agente humanitario mientras que lo entregado por el agente lastimoso será claramente opacado<sup>26</sup>. Inclusive en parte de la literatura especializada (CONTRERAS, P. 2006; BALTÀ, J.; LÓPEZ, C.; MEDINA, L.; PASSOLS, P.; VARGAS, L. 2006) en la temática de las “donaciones desinteresadas” (caridad, humanitarismos, filantropía, solidaridad, etc.), no se visualiza en el agente lastimoso ningún aporte por lo que la relación se presenta, por lo general, como si éste no dispusiera nada para el intercambio, quedando este actor social ubicado en la relación como mero receptor de beneficios. De esta forma, tanto en las visiones expertas como en el sentido común, existe una configuración de la realidad que sólo visualiza una parte de la misma convirtiendo así un intercambio en una donación. Particularmente, en este caso, la narrativa dispuesta para el intercambio por el agente lastimoso no es considerada como tal, quedando de esta manera distorsionados los términos reales del intercambio.

Para comprender la configuración del poder en una relación dada será preciso metodológicamente, no sólo identificar la naturaleza de los intercambios que en ella se producen (dimensión necesaria en todo análisis del poder) sino, además, comprender los mecanismos por los cuales esa relación se construye como realidad, mediante el establecimiento de distinciones que hacen posible el mecanismo de la visibilidad-opacidad. Y esta necesidad metodológica se funda en el hecho ya señalado de que la estructura del poder se encuentra fuertemente condicionada por la particular forma que adopta la relación entre

---

<sup>26</sup> En referencia a la parte dada en este tipo de intercambios por parte del agente lastimoso veasé el apartado del capítulo III “La lástima como elemento de intercambio”. Allí se defiende la idea de que la lástima, en tanto narrativa patética, es la parte necesaria de lo que se socialmente se presenta como donación y de esta manera se concluye que la realidad de este fenómeno es la de un intercambio bidireccional y no la de una donación unidireccional.

estas dos dimensiones fundamentales. Es decir: quienes detenten poder podrán manipular la realidad en su beneficio de la misma forma que quienes manipulen la realidad aumentaran sus cuotas de poder. La definición de la realidad aparece así como un atributo y un recurso de los poderosos<sup>27</sup>.

Como ya se ha señalado, para el caso aquí tratado la relación de poder queda manifiesta en el hecho de que la percepción social que de ésta se tiene, identifica como donante sólo al agente humanitario e invisibiliza el aporte del agente lastimoso. Ahora bien; ¿cómo se articulan entonces estos dos elementos? ¿Qué relación existe entre las formas en que la realidad del intercambio es construida y la relación de poder que allí se establece?

Para responder estos interrogantes retomaré las observaciones realizadas por Godelier en un artículo titulado "Procesos de formación del Estado"<sup>28</sup>. Allí el autor ofrece dos hipótesis conforme a las cuales podemos pensar como opera en el intercambio limosna/lástima el juego de las visibilidades y cómo estas, además, resultan solidarias de una determinada relación de dominación.

---

<sup>27</sup> Es necesario recordar, aunque sea de manera tangencial, esta cuestión elemental sobre el poder que formulara Pierre Clastres: "...primero, el poder sólo existe en su ejercicio efectivo, y segundo, que el deseo de poder no puede realizarse si no consigue suscitar el eco favorable de su complemento necesario, el deseo de sumisión. No hay deseo realizable de mandar sin deseo correlativo de obedecer". (CLASTRES, P., 1999: 39)

<sup>28</sup> Godelier deriva estas hipótesis a través del análisis de dos realidades etnográficas muy lejanas la una de la otra. Por un lado analiza a los "So" un grupo agricultor que vive en Uganda, en las laderas del Monte Kandam y del Monte Moroto. "*Viven del sorgo, la cría de ganado y la caza en pequeña escala, pero su situación es precaria. Su agricultura es amenazada periódicamente por la sequía o las plagas que atacan sus cosechas. Su ganado es constantemente robado por los varios grupos de pastores Karimojong que viven en las planicies.*" (GODELIER, M.) Por otra parte analiza a "los indios Pawnee de América el Norte que vivían, antes del arribo de los europeos, en extensos poblados sedentarios a lo largo del valle del Mississipi, cultivando maíz y ocupados en la caza estacional del bisonte." (GODELIER, M.) Asimismo es necesario indicar –mas allá de la sorprendente correspondencia entre el modelo propuesto por Godelier y la descripción aquí realizada- que el trabajo de éste se encuentra vinculado al problema de la formación del Estado y por ello a una realidad muy diferente a la aquí tratada.

Veamos entonces las hipótesis ofrecidas por Godelier *“que en orden de dar forma y reproducirse a sí misma sobre una base continua, una relación de dominación y explotación debe tomar la forma de intercambio, y de un intercambio de servicios; esto es lo que atrae el consenso tanto pasivo como activo, de aquellos a quienes les es impuesto. Hago una hipótesis más, que uno de los principales factores responsables de la diferenciación de las funciones sociales y de los grupos sociales, y de este modo de la formación, por varios períodos de tiempo, de nuevas jerarquías basadas no en el parentesco sino en nuevos tipos de división (ordenes, castas, clases) es que los servicios provistos por el grupo dominante debieron ser relacionados con la realidad y con las fuerzas invisibles que parecían controlar la reproducción del universo. Esto debió jugar una parte esencial, ya que en el balance de los servicios “intercambiados” aquellos rendidos por el grupo dominante parecían fundamentales por ser “imaginarios” mientras que aquellos rendidos por los dominados parecían triviales por ser más visibles, mas materiales, y comprometidos sólo con los medios disponibles por todo para influenciar la reproducción social.”* (GODELIER, M., s/f, s/n).

La primera hipótesis dada por Godelier nos muestra la manera por la cual el intercambio -en tanto forma que adopta una relación social- sirve de base a una relación de dominación legítima. El concepto de intercambio da cuenta así del carácter activo del conjunto de los participantes de una relación de dominación, poniendo de relieve la ligazón entre violencia y consentimiento. Godelier relaciona de esta manera el intercambio a la estabilidad y continuidad de una relación de dominación. La segunda hipótesis, sin embargo, resulta más adecuada en tanto se establecen las articulaciones entre, por una parte las

formas en que es construida la realidad del intercambio (unas como fundamentales, otras como triviales) y los procesos de *diferenciación de las funciones sociales y de los grupos sociales*. Es decir, si trasladamos estas hipótesis a nuestra problemática, podemos afirmar que las posibilidades políticas del intercambio limosna/lástima dependen de las formas en que socialmente se construya la realidad de sus partes.

Entre los casos analizados por el etnólogo francés y la realidad abordada en esta tesis existe un contraste que resulta muy llamativo. Los datos presentados en aquel trabajo muestran que, en aquellas sociedades, los elementos imaginarios –dados por los dominadores- eran considerados fundamentales, mientras que su contraparte material –dada por los dominados- aparecía como trivial. *“Esto debió jugar una parte esencial, ya que en el balance de los servicios “intercambiados” aquellos rendidos por el grupo dominante parecían fundamentales por ser “imaginarios” mientras que aquellos rendidos por los dominados parecían triviales por ser más visibles, mas materiales, y comprometidos sólo con los medios disponibles por todo para influenciar la reproducción social.”* (GODELIER, M. s/f: s/n).

Esta contraposición establecida entre por un lado lo material/trivial/dominado y por otro por lo imaginario/fundamentales/dominador es, en cierto sentido, contraria a la forma en que estas relaciones se establecen en nuestra problemática. Para el caso del intercambio limosna/lástima la contraposición se establece de la siguiente forma: por una parte la limosna aparece como material/fundamental/dominador; por su parte la lástima se presenta como imaginario/trivial/dominado. De esta forma, el elemento que cambia entre uno y

otro caso es la diferente apreciación de los aspectos materiales e imaginarios. Parecería entonces que, en sociedades en donde lo imaginario es tenido como fundamental, quienes cubran esa parte del intercambio se ubicaran en el sector dominante de la sociedad. Por su parte, en sociedades como las nuestras en donde lo material se impone como lo fundamental, quienes entreguen la parte material del intercambio conseguirán, por medio de ésta participación, un lugar de privilegio. Vemos de esta forma el carácter arbitrario de las valoraciones culturales de la realidad y, lo más importante, la forma en que esta construcción posibilita o no diferentes tipos de relaciones de dominación.

Esta posibilidad de manipulación de la realidad se visualiza además con la desigual capacidad de los actores de ocultar sus intereses. Presentar el aporte del agente humanitario como una donación desinteresada es, en efecto, una estrategia de poder, dado que al negar su contradon, niega no sólo sus intereses sino también, niega el lugar del donatario en la relación social. Como señala Bourdieu (1992), la donación aparece como *desinteresada* sólo en la medida en que es capaz de ocultar la contradonación futura: el lapso de tiempo entre ambas encubre la expectativa de recompensa. Para dicho autor (1972), es precisamente el intervalo que transcurre entre el don y el contradon (que no es en absoluto un *tiempo muerto*, ya que donante y donatario lo utilizan para tejer sus respectivas estrategias) lo que confiere carácter "*irreversible* a un sistema de intercambios perpetuamente amenazado de aparecer como reversible, esto es, *obligado* e *interesado* a la vez. (Cit. en PICAS CONTRERAS, J., 2006: s/n).

La revelación del *interés en el desinterés* del agente humanitario privaría a éste de la recompensa de su práctica, es decir lo privaría del prestigio que le otorga poder. En este sentido, y refiriéndose en particular a las ONG, Dufourcq (1996) sostiene que "*si se insiste tanto en la cuestión de la gratuidad de la donación es simplemente porque de ella depende la arquitectura de las relaciones de poder entre las ONG, sus donantes y los receptores finales de la ayuda.*" (Cit. en PICAS CONTRERAS, J., 2006: s/n). Una donación confiere prestigio sólo en la medida en que el actor que la realiza sea capaz de ocultar su interés, de lo contrario, no sólo no conseguirá el prestigio necesario para la acumulación de poder, sino que la donación se convertirá en un elemento deslegitimante y, en consecuencia, el actor correrá el riesgo de resultar *desprestigiado*.

En el mismo sentido García Canclini (1990), retomando la propuesta teórica de Bourdieu, señala que la estructura simbólica de la sociedad estaría determinada por la oposición, establecida por las clases dominantes, entre la "libertad, el desinterés, la *pureza* de los gustos sublimes" y el ámbito de la "necesidad, el interés, la bajeza de las satisfacciones materiales" (GARCÍA CANCLINI, N., 1990: s/n). Esta realidad implica que en la relación lastimosa, quien pueda presentar el acto de dar como desinteresado se ubicará en el sector dominante de la estructura simbólica y, de forma opuesta, quien no pueda ocultar su interés, se ubicara en lo que Bourdieu denomina el *ámbito de la necesidad*.

De esta forma observamos una clara articulación entre poder, moral e interés en tanto quien pueda negar su contraparte (su interés) cumplirá con los imperativos morales y alcanzará de esta forma el prestigio social necesario

para legitimar y alcanzar una posición de poder. Como lo indica la construcción social de este fenómeno, en esta relación quien tiene esa posibilidad es el agente humanitario, mientras que la inevitable exposición del interés del agente lastimoso deja a éste en una situación de desventaja social frente al primero. La exposición de sus intereses y la invisibilidad de su aporte son elementales en la estructuración política de la relación social de la lástima.

Me he centrado en este aspecto de la configuración del poder porque presenta ciertas características muy significativas para esta temática. Pero de ninguna manera se pueden obviar otras dimensiones de similar incidencia. El poder en la relación lastimosa se estructura de acuerdo a la particular forma en que se presentan y se interrelacionan, entre otras, las siguientes dimensiones: opacidad/visibilidad de los intercambios; la distancia social entre sus partes; grados de dependencia mutuos; la violencia operada; los tipos de dotación (volumen y estructura) de los capitales.

## **La participación de la lástima en el proceso de reproducción social**

La posición que ocupa el agente lastimoso dentro de la relación social de la lástima establece temporalmente una fijación estructural dado que es improbable, partiendo de la misma relación, revertir tal posición. Quien se ubica en el lugar del agente lastimoso, salvo que abandone esta posición ubicándose en otras relaciones de diferente forma, siempre estará sometido a las determinaciones y consecuencias sociales que la misma establece. De esta forma, la puesta en práctica de la lástima como mecanismo de acceso a algún bien, puede en ciertas situaciones, participar de manera privilegiada en los procesos de reproducción social. Asimismo el intercambio de la lástima lleva implícito un pacto entre las partes que los obliga a abstenerse de una posterior demanda política. De esta forma, la desigualdad que sirve de base a esta relación social queda en ella naturalizada y la situación en la que se inscribe de alguna forma despolitizada.

En tal sentido la idea que desarrollo en este apartado es que, debido a los procesos de naturalización y despolitización de la desigualdad que la relación social de la lástima implica, ésta se convierte, en ocasiones, en un mecanismo estrechamente comprometido en los procesos de reproducción de las desigualdades sociales. Particularmente esto es así cuando el agente lastimoso se encuentra en una relación de dependencia estructural con el mecanismo de la lástima en tanto que ésta aparece como constitutiva de sus estrategias de reproducción.

Ahora bien, para adentrarnos en el análisis de esta problemática resulta conveniente tener primeramente en cuenta algunos elementos teóricos señalados por Goffman en referencia a dos principios generales de la interacción social.

Para este autor: *“La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de un modo apropiado. En conexión con este principio hay un segundo, a saber: que un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en la realidad lo que alega ser. En consecuencia, cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que tiene derecho a esperar las personas de su tipo. También implícitamente renuncia a toda demanda a ser lo que él no parece ser, y en consecuencia renuncia al tratamiento que sería apropiado para dichos individuos. Los otros descubren, entonces, que el individuo les ha informado acerca de lo que es y de lo que ellos deberían ver en ese es.”* (GOFFMAN, E., 2004: 25).

Estos principios generales de la interacción social ayudan a comprender porqué cuando dos personas establecen como vínculo el intercambio de la lástima, y por ello cada parte adopta una posición particular dentro de esta relación (agente humanitario y agente lastimoso), la misma se constituye en una realidad que imposibilita otras alternativas de relacionamiento estableciendo de esta forma una fijación de las posiciones iniciales. Como bien

destaca Goffman, cuando un agente proyecta una imagen de sí *“renuncia a toda demanda a ser lo que él no parece ser”*. De esta forma, proyectarse como agente lastimoso implica la imposibilidad (o al menos la dificultad) de salirse de esa definición de sí por lo que la movilidad social queda para estos actores socialmente restringida. Esto último ayuda a explicar las formas en que la relación lastimosa participa en los procesos de reproducción social, en tanto que una vez proyectada una imagen lastimosa el individuo se encontrará de alguna manera fijado a esa posición y de esta forma se hallará en cierta medida, imposibilitado de alterar su situación.

Otro elemento importante en el análisis de la participación de la lástima en el proceso de reproducción social es el carácter pautado a la vez que adoptado del mismo. Dar lástima como mecanismo de acceso a algún tipo de bien es siempre una opción entre otras. La consecución de un fin determinado puede, en términos lógicos, ejecutarse de diversas formas. Sin embargo, este universo de posibilidades lógicas se ve estructuralmente restringido por diferentes exigencias socioculturales que hacen del mismo un universo limitado. Los agentes sólo pueden acceder a sus propósitos mediante formas culturalmente establecidas de acción y, de esta forma, la cultura aparece a la vez como posibilidad y como restricción del accionar humano.

Así, la lástima como acceso es un mecanismo pautado culturalmente. Por lo que su elección no depende de una decisión individual sino que se trata de una posibilidad en un margen culturalmente restringido de acción. Si existe algún grado de autonomía en dicha elección, ésta se realiza en función de un conjunto de posibilidades culturales muy restringidas. En tal sentido, en

situaciones en que un agente no dispone de otras alternativas para su reproducción, es decir, en situaciones en las que este conjunto de posibilidades culturales se ve estructuralmente restringido, la lástima aparece como la única alternativa culturalmente posible. *“El cuerpo, enfermo o sufrido, está dotado, en estas situaciones, de una suerte de reconocimiento social que en última instancia se intenta hacer valer cuando todos los otros fundamentos de una legitimidad parecieran haber sido agotados.”* (FASSIN, D., 2003: 53).

Este tipo de observaciones nos conduce a situar las acciones de los agentes dentro de la estructura sociocultural que al mismo tiempo que las posibilitan, las restringen; es decir es necesario atender a las formas en que la cultura orienta la acción. El carácter cultural de las respuestas dadas a las situaciones de infortunio ha sido destacado por Thompson (2000) quien señala por ejemplo que *“No hay una respuesta única, sencilla, <<animal>> al hambre. (...) Hay algunos que nos muestran a los cabeza de familia abandonando a ésta y otras crónicas que hablan de intensas solidaridades familiares y de abnegación “Pedir limosna, actividad en la cual los niños también tienen asignados sus papeles, es otra respuesta o estrategia aprendida. También pueden serlo las amenazas a los ricos o el robo de artículos alimentarios”* (THOMPSON, E. P., 2000: 301-302).

Estos comentarios ilustran con claridad la manera en que la cultura restringe, posibilita y orienta las acciones humanas. La lástima, de acuerdo con lo expuesto, es un tipo de respuesta pautada culturalmente y en cuanto tal una pauta que restringe otras posibilidades. Si una persona intenta acceder a un beneficio social mediante la exposición de sus imposibilidades, esta se verá

socialmente inhabilitada de conseguirlo en adelante por medio de sus capacidades. *“...cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda explícita de ser una persona de determinado tipo (...), También implícitamente renuncia a toda demanda a ser lo que él no parece ser, y en consecuencia renuncia al tratamiento que sería apropiado para dichos individuos.”* (GOFFMAN, E., 2004: 25).

Lo que interesa destacar aquí es el componente de dominación y reproducción de la desigualdad implícito, en tanto intercambio que impone a las partes obligaciones sociales que trascienden la instancia material del intercambio. Retomando el ejemplo dado por Thompson, la decisión de enfrentar el hambre mediante la puesta en práctica de la limosna implica sociológicamente negarse a efectuar *“amenazas a los ricos o el robo de artículos alimentarios”*. Es decir, mediante el intercambio los actores quedan, al menos por un tiempo, despolitizados y los conflictos que dieron origen a sus infortunios indeterminados.

Ese proceso es principalmente impulsado por el agente humanitario quien además es el único que se beneficia con ello. Althabe (2005) apunta al respecto que *“tomando al campo de refugiados como un lugar emblemático de estas operaciones se puede observar cómo los individuos son constituidos como víctimas. Dejan de ser sujetos sociales y políticos, quedando reducidos a su condición de individuos biológicos. Las prácticas de acciones humanitarias descompone de forma paradigmática a las sociedades existentes.”* (ALTHABE, G., 2005: 93).

Parafraseando a Arturo Escobar cuando ilustra la relación entre desarrollo y subdesarrollo, podríamos afirmar para nuestro caso que la relación tejida entre los agentes que definen la relación social de la lástima resiste en la medida en que el agente humanitario ha instituido unas formas de subjetividad a través de las cuáles la gente puede llegar a reconocerse a sí misma como “lastimoso” o “humanitario”, y asumir, en ambos casos, el orden del discurso.” (ESCOBAR, A., 1995).

Estas particularidades de la relación social de la lástima imponen cierta limitación en la resolución objetiva del infortunio que dio fundamento a la lástima en cuestión. La desigualdad que sirve de base a toda relación social de la lástima no resulta superada mediante el intercambio sino que solamente se establece una pacificación del conflicto en ella contenido. Y esta suspensión del conflicto se debe al hecho de que, como ya he señalado, entrar en una relación de lástima es suspender otras alternativas de relacionamiento como son las exigencias de tipo políticas, violentas o no.

Estas ideas se relacionan estrechamente con ciertas interpretaciones antropológicas sobre la función de los regalos en las sociedades “simples” en tanto formas pacíficas de resolver el conflicto. *“Hay un vínculo, una continuidad, entre las relaciones hostiles y la provisión de prestaciones reciprocas. Los intercambios son guerras resultas por medios pacíficos, y las guerras son el resultado de transacciones infructuosas”* (LÉVI-STRAUSS, C., 1953: 45). Este tipo de explicación tiene como base el supuesto de que un intercambio de regalos establece obligaciones morales entre las partes que trascienden la instancia material del mismo. De igual forma el intercambio de la

lástima instaure obligaciones de este tipo que dejan comprometidos moralmente a las partes más allá de la instancia misma del intercambio y, de esta forma, establece un dispositivo de reproducción de la desigualdad.

Además, los condicionamientos que el agente humanitario impone para el intercambio resulta otro elemento de fundamental importancia en el proceso de reproducción social implicado. Cuando una forma particular de intercambio limosna/lástima se institucionaliza y, de esta manera, se torna parte constitutiva de una empresa cotidiana, los agentes lastimosos se encuentran constreñidos a permanecer en sus condiciones. De hecho, la condición desfavorable de estos agentes resulta el cimiento sobre el cual estas instituciones fundamentan su existencia, de manera que la transformación de tales condiciones implicaría de alguna forma dejar a estas instituciones sin el fundamento que les da sentido.

Además es necesario reconocer que estas instituciones son el producto de un conjunto de intereses sociales que tienen como requerimiento principal para su concreción la existencia de las mismas y con ellas la de los males en torno a los cuales estas se erigieron. *“El filántropo moderno se transforma no en amigo de los pobres, sino en amigo de la pobreza (a aquéllos, a lo sumo, se los compadece mientras sigan siendo desgraciados; pero a los que se rebelan se los teme).”* (BRUCKNER, P., 1995: 260).

Esta exigencia que impone la limosna a la lástima como producto de la dependencia estructural que se establece entre una y otra ha sido señalada por Weber cuando afirmaba que en el cristianismo *“... la limosna se presenta para el rico como algo tan necesario para alcanzar la bienaventuranza que los*

*pobres se consideran en la iglesia como una “clase” particular e imprescindible. De un modo análogo son considerados los enfermos, las viudas, los huérfanos como objetos religiosos valiosos para el obrar ético.”* (WEBER, M., 2005: 456). En esta cita Weber pone en evidencia la dependencia estructural que existe entre un determinado grupo social (ricos) participantes de una comunidad moral (cristianos) y la existencia de la pobreza como fenómeno. El pobre es la contraparte necesaria del limosnero y por tanto debe conservarse para dejar abierta la posibilidad del mecanismo de la lástima como acceso al prestigio de este último. En esa lógica podría encontrarse la base del carácter reproductor de la relación social de la lástima.

En mi trabajo de campo esta realidad se hizo presente en forma permanente. Durante una entrevista en profundidad que realicé a una persona estigmatizada bajo el rótulo de discapacitada (por su padecimiento de distrofia muscular progresiva) surgió este tema de forma recurrente. Particularmente mi entrevistado contaba con una prolongada experiencia en instituciones vinculadas a la “problemática del discapacitado” cuyos heterogéneos objetivos se sintetizaban en uno de carácter general afín al proyecto de “integrar al discapacitado a la sociedad”. Sin embargo, según refirió esta persona durante la entrevista, en toda ocasión en la que él propuso salirse dentro de la organización del lugar social de discapacitado, los directivos de estas instituciones se negaron rotundamente a ello, siendo su inquietud personal un motivo permanente de conflicto dentro de tales instituciones.

Sinteticemos una de las experiencias relatadas por el entrevistado: se trata de su participación en una iniciativa de una entidad de bien público que había

organizado una cooperativa, con el objeto de *"dar una salida laboral al discapacitado"*. Para ello se había organizado un sistema de venta de cospeles telefónicos en diferentes puntos de la ciudad de Olavarría que estaba atendida por personas con capacidades diferentes –o, en palabras del entrevistado, por rengos-. Este emprendimiento dependía de una entidad civil llamada "Consejo Proinserción Integral del Discapacitado" que para esta ocasión habían delegado la responsabilidad de la ejecución del proyecto a un pastor (luterano). *"...y pusieron a un pastor, y este pastor se quedo con la plata de las ovejitas."*

En referencia a aquella experiencia, el entrevistado realizó el siguiente comentario sumamente ilustrativo de cómo los emprendimientos con fines humanitario (insertar al discapacitado al mercado laboral) exigen de los agentes lastimosos -bajo una implícita amenaza de que en caso contrario quedarían privados de la "ayuda"- el componente lastimoso necesario para concretar el intercambio. *"Yo, un trabajo remunerado, no tuve nunca. Digamos que eso era, bueno me salía así y me pagaban \$200 y yo digo si. Y llego a la cooperativa esa y me dice el tipo este: ¿vos conoces la plata? y le digo ¿como no voy a conocer la plata? estoy yendo a la facultad (risas). Pero bueno ese era el nivel que se movía. Cuando entré a mirar viste, era de terror... Y bueno el tipo este donde vio que uno pensaba... chau! viste. Donde empezamos a controlar un poco la cosa no le gusto mucho y... bueno medio que nos tenía de lado viste. Allá (en referencia al puesto en donde él desarrollaba su actividad) no iba a controlar mucho. Iba una vez por semana, en otro lado iba todos los días. Aparte ya se peleaba con nosotros viste. Ni se metía con lo otros... claro cuando yo tengo el accidente (en aquel momento sufre un accidente en la vía*

pública que agrava su situación) *que salgo aprovecharon y me hicieron sacar por los socios.*” (R.M, Distrofia Muscular Progresiva, 11-2006).

Este caso resulta indicativo de las exigencias que el intercambio de la lástima impone a los actores involucrados. Inclusive, como lo muestra el ejemplo referido, aún en situaciones en las que el agente lastimoso no está dispuesto a quedar sujeto a esta posición social.

La inteligente observación que mi entrevistado realizó con respecto al objetivo de tales instituciones de “incluir en la sociedad al discapacitado” resulta además indicativa de la exigencia de la lástima por parte del agente humanitario. Desde una posición claramente crítica al respecto esta persona realizaba el siguiente cuestionamiento no exento de ironía: “*¿integrarme a qué? ¡Yo soy sociedad!*”. Esto nos muestra que, habiendo superado en el plano individual los procesos de exclusión simbólicos, esta persona encuentra en las instituciones sociales orientadas a luchar contra la discriminación estructuras discriminantes. El discurso humanitario “integrar al discapacitado” lleva implícito un proceso de construcción de éste como un otro no incluido. Y esta realidad del discurso se materializa en las instituciones fundadas en torno a estos objetivos cuando imponen a los agentes objeto de su limosna el componente lastimoso como condición.

De esta forma, llegamos a un punto fuertemente asociado con lo anterior y que resulta de central importancia en esta problemática. Me refiero al hecho de que, en ocasiones, las mismas condiciones que convierten a un actor en lastimoso hacen de éste una persona que -privada de otros accesos sociales debido a las situaciones que deben sufrir- encuentra ejes de reflexión que le permiten

pensar otras prácticas pero no encontrar las condiciones para llevarlas a cabo. Como lo expresó en aquella entrevista la misma persona, si bien él no estaba dispuesto a dar lástima, lo cierto es que sus condiciones materiales lo obligaban a recurrir a estos mecanismos, puesto que las diferentes alternativas de subsistencias habían sido cerradas por la discriminación que sufría bajo el estigma de discapacitado.

Estos elementos presentes en las estructuras socioculturales permiten comprender las formas históricas en que la lástima, en condiciones particulares, puede ser vivida por los actores como una alternativa, inclusive con mayores posibilidades que otras. El antropólogo francés Didier Fassin (2003), en un trabajo sobre las políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia, cita la siguiente declaración tomada en su trabajo de campo: *“-Si regreso a mi país, Nigeria, me moriría a los quince días- afirma un hombre con Sida quién aún no tiene el título de residencia quince años después de haber entrado a Francia. La autorización para residir que obtiene algunos meses mas tarde para tratarse le hace decir que esta enfermedad mortal -es lo que hoy le hace vivir-.”* (FASSIN, D., 2003: 60).

En este ejemplo se puede visualizar el interjuego entre agencia y estructura. La persona sólo accede a ser reconocida por el Estado francés como ciudadano por ser poseedor de una situación de sufrimiento que se ve obligado a disponer en forma de narrativa. La estructura social hace del componente patético del agente lastimoso su única alternativa para recibir el beneficio de la ciudadanía instaurando de esta forma la lástima como último recurso para el acceso a la misma. De esta manera, en condiciones en las cuales las demás posibilidades

socioculturales para alcanzar un beneficio particular han sido estrechadas, la lástima se convierte en un recurso y en tanto tal puede alcanzar para los actores que de ella dependen el estatus de elemento apreciado<sup>29</sup>.

Piénsese además, y a modo de último ejemplo, en las permanentes denuncias de uso fraudulento de los certificados de discapacidad para conseguir beneficios destinados a este colectivo social. Una nota publicada en la página de Internet de la fundación Internacional ONCE-Feder para España señala que *“El Comité de Representantes de Personas con Discapacidad de la Comunidad Valenciana (CERMI CV) manifestó hoy su indignación por la manipulación de certificados de minusvalía con el fin de obtener plazas en centros educativos, como, según esta entidad, ha ocurrido recientemente en un colegio.”* Es decir, denuncian que personas no discapacitadas se sitúan en tal situación social por el beneficio que ello implica.

---

<sup>29</sup> En referencia al tema Mauss sostenía que *“La caridad, todavía hoy, es hiriente para quien la acepta, inclinándose todos los esfuerzos de nuestra moral por suprimir el patronazgo inconsciente e injurioso del rico <<limosnero>>.”* (MAUSS 1979, 255) Si embargo a la luz de los resultados de la presente interpretación de los datos de campo resulta problemático de este planteo, son dos elementos en él contenido: en primer lugar considerar que el acto de recibir limosna resulte *naturalmente* hiriente para quien la recibe no se corresponde con la evidencia empírica obtenida; en segundo término posicionarlo de manera pasiva al agente lastimoso en el contexto de la interacción resulta inadecuado puesto que éste no solo *acepta* la limosna sino que la persigue activamente. De esta forma lo señalado por Mauss al respecto resulta divergente con las consideraciones realizadas en esta tesis.

## **CAPÍTULO III**

## CAPÍTULO III

### La lástima como elemento de intercambio

En la introducción de un trabajo titulado *“La economía del amor y del temor”* el economista Kenneth Boulding afirma lo siguiente: *“Es cierto que cuando doy una moneda a un mendigo puede decirse que hay algo que pasa de él a mi en forma de status, agradecimiento o alguna sutil transferencia de tipo psicológico. Sin embargo, estas transferencias inmateriales, por muy reales y valiosas que puedan ser, no son reconocidas por los contables; y la práctica contable, por muy limitada y arbitraria que sea, ofrece al menos una distinción práctica clara entre donaciones e intercambios a efectos de la redistribución del valor neto.”* (BOULDING, K., 1976: 15). Partiendo de este razonamiento el autor diferencia el concepto de donación del de intercambio: *“Una transferencia unidireccional, que es un paso en la propiedad de bienes económicos del donante al beneficiario, se distingue de un intercambio, que es una transferencia bidireccional de bienes económicos.”* (BOULDING, K., 1976: 15).

Sobre esa distinción, Boulding construye una teoría de lo que propone como una *economía de las donaciones*. Lo que resulta muy llamativo de esta propuesta es la ligereza con que el autor niega, aunque reconociéndola, la bidireccionalidad del acto de donar, conceptos que en su teoría resultan

contrapuestos. Además, negar lo que según sus palabras es “*muy real y valioso*” por la aplicación de un criterio contable que él mismo califica de “*limitado y arbitrario*” resulta una simplificación y distorsión de la realidad estudiada.<sup>30</sup>

En discusión con esta propuesta, que sintetiza claramente la visión generalizada sobre esta realidad, la idea que quiero desarrollar en este apartado es precisamente que **la lástima se da como necesaria retribución de lo que se presenta como una donación desinteresada y, de esta forma, este tipo particular de interacción social se inscribe en un intercambio.** Tomar la lástima como elemento necesario del intercambio permite además completar el espectro de la transacción y por ello sugiero dejar de conceptualizar estas prácticas en tanto *donaciones desinteresadas* para considerarlas como *intercambios interesados*.

Asimismo, la necesaria participación de la lástima en las prácticas presentadas como donaciones desinteresadas, puede ser desdoblada en dos elementos fundamentales: por un lado, la necesaria condición de disponer para el intercambio de un relato patético, en tanto cosa a ser intercambiada. Por otra parte, y tal vez de forma más difusa, el agente lastimoso presta para el intercambio también la posibilidad del mismo<sup>31</sup>; es un elemento necesario del

<sup>30</sup> Más allá del desacuerdo que en lo central mantengo con la propuesta de Boulding coincido con Balazote en reconocer que “*el aporte de Boulding consiste en reparar que la economía considera erróneamente a las donaciones como excepcionales y externas al sistema económico sin percibir que las mismas constituyen un elemento central de la Economía Política dado que el sector de las donaciones en la economía tiene un papel significativo en la distribución de los recursos*” (BALAZOTE, A., s/f: s/n)

<sup>31</sup> La riqueza de todo intercambio social es señalada también por Jaques Derrida “*Dentro de esta lógica (anillo circular que conduce a devolver DON) de la deuda, la circulación de un bien o de unos bienes no es sólo la circulación de las <<cosas>> que nos habremos regalado sino incluso la de los valores o la de los símbolos que ahí se inscriben y la de las intenciones de regalar, ya sean estas concientes o inconscientes*” (DERRIDA, J., 1995: 22)

intercambio y por lo tanto con a capacidad de posibilitarlo o no. De esta forma la posibilidad que ofrece es parte constitutiva del intercambio. Si el agente lastimoso no da la posibilidad del intercambio, el intercambio resultará imposible.

Para fundamentar esta idea es necesario metodológicamente incrustar (POLANYI, K., 1976) estos intercambios en su concreta arena social sometiendo el modelo lógico que pretende dar cuenta de este intercambio a la realidad misma. ¿Cuándo se da?, ¿A quién se da?, ¿Qué se da?, son preguntas que, abordadas mediante el trabajo de campo, rápidamente nos conducen a la conclusión de que el acto de donar tiene como contraparte necesaria algunos elementos que frecuentemente se resumen en el acto de dar lástima.

Si un ejecutivo que se traslada en su auto pide una “ayudita” en un semáforo, dudosamente suscite la caridad de su interlocutor; por el contrario, lo mas probable es que esa acción sea interpretada como una broma. Sin embargo, si una persona de aspecto desarreglado y sucio solicita una ayudita en el mismo semáforo con un cartel en su mano, en donde mediante una narración se involucra en una situación biográfica patética nadie se sorprenderá de aquél acto y lo más probable es que, comparativamente, obtenga mucha mayor cantidad de limosnas que en el primero.

Este hipotético ejemplo permite concebir que, para recibir una donación en forma de limosna, sociológicamente es necesario desplegar alguna acción a tal efecto. Es decir, si un actor dado no agencia signos de lástima, nadie le donará nada. Un vendedor de la revista “Hecho en Buenos Aires” interpretaba esto en

su práctica de la siguiente manera: “*La revista es eso, influir, en donde más pordiosero estás, más vendés.*” (WILKIS, A, 2006: 59). Este simple hecho nos indica que las donaciones imponen exigencias que resultan necesarias para que el acto se concrete, por lo que donar es establecer una relación bidireccional: un intercambio de diferentes bienes<sup>32</sup>.

La exigencia que el agente humanitario impone al actor que se sitúa en el espacio de la lástima establecen las condiciones objetivas para que dar lástima se convierta en una acción estratégica. Estas estrategias se materializan de diversas maneras aunque en el nivel del discurso quedan muy bien sintetizadas en la expresión “*llorar la carta*”. Este concepto “nativo” normalmente se entiende como una estrategia tendiente a maximizar la eficacia de ciertos pedidos. Si una persona se encuentra en la situación de pedir, y de esta forma se halla sometida a la decisión de un otro que acepte su petición, un consejo muy difundido en nuestra sociedad es el de “*llorar la carta*”: Interpreto que esta frase refleja de manera muy clara algunos de los aspectos fundamentales de la relación social de la lástima, a saber: **el carácter estratégico de la acción, el saber práctico que supone y la confianza en la eficacia de la acción.**

---

<sup>32</sup> En este punto resulta interesante plantear una cuestión a modo de interrogante. El primer gran hallazgo alcanzado por los estudiosos del fenómeno del intercambio fue haber dilucidado que el acto de dar una cosa establece entre quienes participan en esa práctica un lazo social que trasciende la instancia material del intercambio. En los años 70, y a partir de los estudios realizados por Weiner sobre la circulación de riquezas en las islas Trobriand, se acertó en sostener que junto con las cosas que se daban era necesario analizar de manera articulada las cosas que se guardan ya que el acto de guardar constituye un mecanismo de diferenciación social. Ahora bien, estos dos axiomas generales de la teoría del intercambio sobre el acto de dar y el de guardar han sido de fundamental importancia y constituyen un piso conceptual ineludible en todo análisis vinculado a esta problemática. Sin embargo, en el presente trabajo topamos con una realidad que no se adecua estrictamente en ninguna de estas dos situaciones pero que sin embargo posee importantes implicancias para la teoría del intercambio. Me refiero al hecho de que a diferencia de las situaciones abordadas en donde el acto de dar y el de guardar ocupan un lugar específico dentro del intercambio, en el caso de la lástima opera la idea de no tener. Es un intercambio en el cual la realidad material de una de las partes es no tener.

Ahora bien, ¿qué hace de la lástima una cosa intercambiable? La relación de poder sobre la que se funda este intercambio hace de la limosna el antecedente en donde queda prefigurada la lástima. Detrás de toda forma de limosna existe un conjunto de reglas culturales que orientan las prácticas. Estas reglas surgen del nivel ideológico de la sociedad y se materializan en forma de preceptos morales. En estos mandatos se fijan dos tipos diferentes de disposiciones: el primero de ellos (y el mas evidente) es la obligación de dar limosna, Sin embargo, de forma algo mas difusa, adherido a este precepto aparece fijado además cual debe ser el objeto de la limosna. *“Vete, vende todo lo que tienes y reparte el dinero entre los pobres, y tendrás un tesoro en el Cielo”* (MC. 10.21). Y es esta segunda disposición la que interesa aquí puesto que en ella puede visualizarse la forma en que la lástima queda prefigurada en la ideología y la práctica de la limosna, constituyéndose de esta forma en una cosa intercambiable. Si el precepto moral que motiva la limosna es “dar a los pobres”, entonces la “pobreza” se convertirá en dicha situación en cosa intercambiable.

Para que la limosna se concrete es necesario entonces disponer de un otro, “objeto” de la acción, que se ajuste a las exigencias morales que motivaron dicha práctica. Estos requerimientos de la limosna estructuran las formas en que la lástima se manifiesta puesto que, debido a la desigual estructura de poder sobre la que se edifica esta relación, es esta última la que debe adecuarse a la primera. **Si no hay lástima no hay limosna**, por lo que la primera se convierte en la parte necesaria de la segunda y juntas estructuran

una realidad que se materializa en un intercambio en el cual participan tanto la lástima como la limosna como elementos constitutivos y fundamentales.<sup>33</sup>

Todos los ejemplos que he dado en este trabajo dan cuenta de la manera en que la limosna prefigura la lástima. Recuérdese la forma en la que el Estado francés ordenaba la petición del inmigrante nigeriano; la forma en que la obligación de ayudar a un necesitado estructuraba la venta de la revista “Hecho en Buenos Aires”; o las exigencias que las instituciones vinculadas a la “problemática del discapacitado” imponían a estos para ser admitidos. Se puede sumar a estos ejemplos otro dado por Erving Goffman (2004) en su libro “La presentación de la persona en la vida cotidiana”: *“Una investigadora de la Displaced Persons Comisión (Comité de Desplazados de Guerra) suministró información acerca de algunas experiencias interesantes en relación con este tema (idealización negativa – exhibición de pobreza) (...) Es italiana pero de tez y cabello claros decididamente su aspecto no es itálico. Su principal trabajo fue una investigación sobre familias italianas para la FERA. (FEDERAL EMERGENCY RELIEF ADMINISTRATION) El hecho de no parecer italiana le permitía escuchar por casualidad conversaciones en italiano que indicaban la actitud de los clientes hacia la asistencia social. Por ejemplo, mientras estaba sentada en la habitación del frente hablando con el ama de casa, esta llamaba a su hijo para que viniese a ver a la investigadora, pero advirtiéndole que se pusiese antes los zapatos viejos. O bien escuchaba a la madre o al padre decir*

---

<sup>33</sup> Esta relación de determinación de la limosna sobre la lástima ha sido registrada por Weber cuando escribió: *“Las numerosas fundaciones caritativas de todas las religiones éticas condujeron, como es natural, a un fomento directo de la mendicidad y, además, como ocurre con el número fijo de comidas diarias para los pobres en las fundaciones monacales bizantinas y con los días oficiales de comida en China, convirtieron la caritas en un gesto puramente ritual”* (WEBER, M., 2005: 461)

*a alguien en el fondo de la casa que escondiese el vino o los alimentos antes de que la investigadora entrase.*” (GOFFMAN, E., 2004: 51-52). En este ejemplo se puede visualizar con claridad como el concepto, en este caso de asistencia estatal, estructura lo que Goffman conceptualiza como “idealización negativa” o “exhibición de pobreza” y que en este trabajo he denominado de forma genérica como “dar la lástima”. Asimismo, queda ejemplificado el argumento central de este apartado en tanto que, la participación de la lástima resulta un elemento necesario del intercambio puesto que, como bien saben los agentes sociales, la ausencia de ella implicaría la privación del beneficio de la ayuda estatal o privada.

Recapitulando entonces lo hasta aquí dicho: **la práctica y la ideología de la limosna instituyen la realidad sociocultural de la lástima. Ésta adquiere su sentido únicamente en el contexto del concepto de limosna, con la cual queda estructuralmente ligada y conforma una dualidad. El intercambio de limosna por lástima y de lástima por limosna es la realidad material de esta dualidad. Sin embargo, la desigual capacidad de los actores involucrados de manipular la realidad hace de la limosna el único elemento manifiesto del intercambio, a la vez que reduce la visibilidad de la participación de la lástima a su mínima expresión.**

## **Economía de la lástima**

La relación social de la lástima encubre una práctica económica de bienes no necesariamente económicos. En ella coexisten capitales, intereses, inversiones, intercambios, que son dispuestos por los actores con el fin de acceder a determinados beneficios. Esta operatoria se realiza conforme a ciertas reglas económicas codificadas por la cultura. La hipótesis que desarrollo en este apartado es que, para concretar el intercambio de la lástima, los agentes involucrados deben atender a un conjunto de normas que estructuran este tipo de prácticas. En tal sentido, entiendo por economía de la lástima al conjunto de reglas socialmente establecidas que dan forma al intercambio de la lástima.

Ahora bien, la realidad económica del intercambio de la lástima se desdobra en dos formas disímiles una de otra. Esta división se establece de acuerdo a lo que Bourdieu (2002) distingue como una “economía económica” por una parte y lo que propone como una “economía de los intercambios simbólicos”. La primera es de carácter mercantil y tiene por objeto la acumulación de dinero. Es lo que de ordinario se entiende por economía. La forma que adopta la “economía económica” en nuestro objeto de investigación ha sido abordada por Picas Contreras en su tesis doctoral sobre el papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. En ella, el autor asegura que *“Aunque tal vez sea demasiado osado afirmar que la solidaridad -en cuanto sentimiento- se haya convertido en una mercancía, al menos los recursos que moviliza entran de pleno en la esfera del mercado. En tal sentido, sería factible considerar que la cooperación para el desarrollo, la ayuda entre los pueblos, ha*

*caído el ámbito de un específico ‘mercado de la caridad’ (o ‘mercado del dolor’).*” (PICAS CONTRERAS, J., 2001: 371).

El autor fundamenta la utilización de esta expresión mediante la demostración de que *“el apoyo tácito proporcionado a las ONG por las instituciones públicas, inyectando capitales en lo que en Sogge [ed.] (1996) se conviene en llamar el ‘negocio de la caridad’ (‘charity business’), no excluye que aquéllas, para ganar y retener posiciones en él -lo que incluye atraer a unos ciudadanos que, salvo en caso de acontecimientos puntuales y excepcionales, tienden a mostrar cada vez más una actitud reticente-, deban adoptar ciertas estrategias encaminadas a alcanzar un ‘reconocimiento del producto’.*” (PICAS CONTRERAS, J., 2001: 372). Particularmente se identifican y analizan los siguientes componentes de la lógica de la ayuda humanitaria que en conjunto darían cuenta del carácter económico de la misma: posicionamiento de imagen a través de la publicidad (por medio de anuncios) o de la aparición en los medios de comunicación (protagonizando noticias); ‘venta’ de un ‘producto caritativo’ compuesto por ‘buenos sentimientos’ y cuya ‘compra’ no suponga sacrificios; ampliación de la oferta de productos; creación de un foco de interés individualizado y distinguible de otros; ‘transnacionalización’ de la ONG, a semejanza de las grandes corporaciones internacionales; formación y expansión del propio mercado. (Cfr. PICAS CONTRERAS, J., 2006).

De igual manera en otros trabajos (ALTHABE, G., 2005; HOURS, B., 2005) se alude al carácter mercantilizado de estas prácticas: Althabe (2005) sostiene que *“La solidaridad se disuelve así en la lógica del mercado; constituye un*

*ejemplo de la expansión endógena del capitalismo fundada en la invención permanente de mercancías...*” (ALTHABE, G., 2005, 94).

Si bien esta dimensión económica de la relación social de la lástima se revela como fundamental en sus expresiones<sup>34</sup>, sin embargo su particularidad se manifiesta en su otra forma económica, a saber en la “economía de los intercambios simbólicos. Utilizo el término “economía de la lástima” de acuerdo con el uso que Bourdieu (2002) hace del concepto de “economía de los intercambios simbólicos”. Para este autor *“el universo económico se compone de varios mundos económicos, dotados de <<racionalidades>> específicas, que suponen y exigen a la vez unas disposiciones <<razonables>> (mejor que racionales) ajustadas a las regularidades inscriptas en cada uno de ellos, a las <<razones prácticas>> que los caracterizan.”* (BOURDIEU, P., 2002: 162). Con esta reformulación de “lo económico”, Bourdieu amplía el concepto de economía, constituyéndolo en una dimensión de toda práctica social. *“Las prácticas conforman una economía, esto es, siguen una razón inmanente que no puede restringirse a la razón económica, pues la economía de las prácticas puede ser definida en referencia a un amplio espectro de funciones y finalidades.”* (BOURDIEU, P.; WACQANT, L., 2005, 179).

De esta forma las practicas implicadas en la dualidad limosna/lástima estructuran una realidad económica singular inscripta en una “economía de los intercambios simbólicos” y en la cuales Bourdieu identifica dos propiedades fundamentales: a) en primer lugar *“se trata de prácticas que siempre tienen*

---

<sup>34</sup> De hecho su funcionamiento se hace posible sólo en la medida que exista una circulación de bienes materiales concretos como son entre otros las garrafas, bolsas de víveres, unas chapas para arreglar el techo, pasajes en tren o en ómnibus, ropa usada, tan característicos de estas arenas sociales. El intercambio simbólico que destacaré como rasgo distintivo de esta economía opera sobre, y se nutre de la base material de intercambios concretos que allí se desarrollan.

*verdades dobles, difíciles de unir (...) especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la realidad objetiva (...) esta dualidad es posible, y se puede vivir a través de una especie de self-deception, de autoengaño. Pero esta self-deception individual se sostiene a través de una self-deception colectiva, un verdadero desconocimiento colectivo cuyo fundamento está inscrito en las estructuras objetivas... y en las estructuras mentales, excluyendo la posibilidad de pensar y de obrar de otro modo”* (BOURDIEU, P., 2002: 163); b) la segunda particularidad de este tipo de economía refiere a lo que Bourdieu denomina el **“tabú de la explicitación”**: *“Decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio, o, como se dice a veces, “la verdad del precio” (cuando se hace un regalo se quita la etiqueta...) significa destruir el intercambio.”* (BOURDIEU, P., 2002: 164).

La clara correspondencia entre las normas que dan formas al intercambio de la lástima y los elementos señalados por Bourdieu para el caso de la economía de los intercambios simbólicos justifican la inclusión del primer fenómeno en la realidad más amplia del segundo. Tanto la característica dual del fenómeno (expresada en la tensión entre realidad objetiva y verdad subjetiva del intercambio)<sup>35</sup>, como así también la fuerte presencia del “tabú de la explicitación”, constituyen dos elementos de fundamental importancia en esta realidad social y dan cuenta de que la economía que rige este particular intercambio sociocultural es, en primera instancia, de orden simbólico.

---

<sup>35</sup> La tensión que se produce entre realidad objetiva y verdad subjetiva en el intercambio de la lástima es tratada tanto en el apartado “La lástima como categoría lógica e histórica” como así también en el apartado titulado “La moral de la lástima”.

Ahora bien, la economía de la lástima constituye entonces un subgrupo dentro del mundo de la economía de los intercambios simbólicos. En ella se materializan un conjunto de reglas que se diferencian de otras, por lo que constituyen una realidad económica de carácter singular. En términos generales existen dos reglas principales, más allá de las ya señaladas, en función de las cuales se codifican las restantes dentro de este nivel económico. Las mismas pueden ser sintéticamente expresadas del siguiente modo:

- a) la condición para acceder a una limosna es la lástima,
- b) la condición para acceder a la lástima es la limosna.

Estas reglas podrían quedar sintetizadas bajo la idea de equivalencia, sin embargo esto no sería adecuado, en tanto lo que aparece en estas prácticas son dos reglas que se entrecruzan y no una equivalencia. Lástima y limosnas son conceptos estructuralmente interdependientes pero de ninguna forma equivalentes.

Conversando con una mujer de 49 años se hicieron visibles las consecuencias empíricas de estas reglas. La mujer al momento de la entrevista (julio 2007) sufría un cuadro de anemia severa crónica, se encontraba además desempleada y sin cobertura médica de ningún tipo. La aparición de un fibroma en el útero que requiere una urgente intervención médica -además de complicar aun más su cuadro- condujo a esta persona a una situación objetiva de extrema necesidad, por cuanto ella no tenía los medios económicos ni físicos como para afrontar los gastos de su intervención y tratamiento.

Con este cuadro (certificado con los análisis que había realizado con anterioridad) se dirigió a las oficinas de Acción Social de la Municipalidad de Olavarría, solicitando se la atendiera gratuitamente en el hospital público municipal “Doctor Héctor Cura”. La sorpresa apareció cuando sin mayores explicaciones la empleada pública que la había atendido le dijo que si tenía luz, agua y pisos en la casa no le podía dar la medicación gratuita por lo que le dio lo que se denomina condición dos y que en la práctica implica el no beneficio de la gratuidad en la asistencia estatal de medicamentos.

*“me dieron condición dos porque la casa donde vivo tiene luz y tiene pisos. Como verás lujo no hay, vivimos con lo justo... nunca anteriormente me había atendido en hospital porque mi esposo trabajaba en fábrica y tenía cobertura... pero a vos te preguntan si tenés luz, agua, pisos y el barrio está considerado barrio residencial porque tiene asfalto.”* (49 años, anemia severa crónica desempleada y sin cobertura médica, 07-2007).

El problema que se agregaba a los ya padecidos por esta mujer era que, por haber tenido en otro momento de su vida una situación económica distinta – más favorable que la actual-, **su situación no se adecuaba a las reglas del intercambio**. La ideología de la limosna estatal revela de esta forma que su sentido de existencia no es el mejoramiento de las condiciones objetivas de las personas. **Hay una regla primera y es que el que necesite la limosna deberá ofrecer una imagen lo suficientemente patética como para estar a la altura de las condiciones del intercambio**. Claro que estas condiciones son siempre impuestas por el agente humanitario. Asimismo, la lógica desde la cual estas situaciones son analizadas por el Estado niega la condición

cambiante de la vida humana. Si en algún momento de su vida una persona gozó de cobertura médica y pudo sostener una casa, el Estado –según nos demuestran estos ejemplos- supone entonces que su situación siempre será igual.

Como se observa en el ejemplo, la principal implicancia empírica de las reglas indicadas más arriba reside en el hecho de que, para operar en esta economía, es necesario ser portador de algunos de los dos bienes fundamentales en ella implicados: la limosna o la lástima. Pero sucede además que estos bienes no son substanciales, son formales. Es decir, la naturaleza de la limosna y de la lástima no se haya en la cualidad substancial en la que se materializan sino que **su principal característica se encuentra en las formas en que se presentan en el intercambio.**

La condición de limosna o lástima se alcanza sólo mediante el agenciamiento que los actores operan en situaciones que se encuentran siempre amenazadas de ser juzgadas de otra cosa. Compartir con otra persona una situación de sufrimiento o dar una ayuda a un tercero son prácticas que llegan a convertirse en lástima o limosna respectivamente sólo a través de las características formales en que las mismas se presentan. Como sostuvo una joven embarazada de 25 años que intentaba conseguir una ayuda de “Las Manzaneras”. *“A mi lo que me recomendaron es que agarre un jogging, le tire lavandina y vaya bien desarreglada. Sino no conseguís nada.”*

Y esta realidad que implica el agenciamiento de las estructuras sociales por parte de los actores involucrados se concreta mediante la dramatización de las

prácticas. Es precisamente por ello, que las formas en que ambos elementos se manifiestan en la realidad social resultan sumamente variadas.

De esta manera se observa que, en la economía de la lástima, existen además, imposiciones de orden dramático. La economía como conjunto de reglas que regulan el intercambio fija, para la concreción de los intereses implicados, exigencias de este tipo. En última instancia, lo que motiva la acción del agente humanitario es la consecución del prestigio social y este no se alcanza sino es a través de la dramatización de la práctica limosnera. De igual forma, el agente lastimoso requiere competencias dramáticas para convertir su infortunio (real o ficticio) en lástima y de esta forma concretar, mediante el intercambio, su interés.

*“Te digo la verdad, -comentó la mujer de 49 años citada más arriba- lamentablemente me tuve que acostumbrar a no arreglarme. Yo siempre fui de estar arreglada pero con todo esto...(refiere a su paso por la burocracia estatal) tuve que empezar a acostumbrarme a no estar arreglada. Porque estar arreglada te juega en contra.”*

## **El valor de la lástima**

Un componente fundamental de toda realidad económica está dado por el valor que adquieren los elementos que en ella participan. Si, como he sostenido, la figura de la lástima tiene la capacidad de establecer una relación de intercambio con lo que he denominado limosna, esto nos conduce a descubrir en la primera un tipo de valor<sup>36</sup> particular en el cual precisamente se encuentra la característica que hace de ésta una cosa intercambiable. Sin embargo, un problema de central importancia para establecer el tipo de valor del que se trata está vinculado a las formas socioculturales por las cuales éste es producido, asignado e instituido socialmente. Es decir, es necesario establecer el tipo de mediaciones socioculturales que han operado, y operan, para que la lástima adquiera el valor que la convierte en una unidad de intercambio.

El concepto de valor ha sido ampliamente tratado por las ciencias sociales existiendo una extendida variedad de definiciones al respecto. Sin embargo existe un concepto de valor que, por su carácter relacional, situacional e histórico, resulta adecuado para el presente análisis. Particularmente me refiero a las propuestas de autores como Appadurai (1986) y Kopytoff (1986) para

---

<sup>36</sup> Es un tipo de valor que no puede asimilarse fácilmente a la formulación central de los trabajos de Marx, en torno al Teoría del Valor Trabajo y a conceptualizaciones acerca de la extracción de plusvalía.

quienes el valor de un objeto (en este caso de la lástima) depende de su particular inserción en los procesos sociales, leve variación del enfoque sustantivista de Karl Polanyi. *“El valor de un producto es creado por el intercambio, sino real, entonces (y más habitualmente) un intercambio potencial o imaginario”* (BIRD-DAVID, N., 1997: 9). Se trata de un concepto relacional y situacional de valor que ubica en el intercambio el proceso constitutivo de este y no inversamente, como normalmente se cree. Es decir, para el caso que nos ocupa, el valor de la lástima se produce *en, y a través de,* los intercambios en los que ésta participa.

De esta forma, el valor de la lástima está dado por lo que estos autores llaman su “intercambialibilidad”. *“La mercancía es un objeto en una situación determinada, donde su intercambiabilidad (pasada, presente y futura) con alguna otra cosa es su rasgo socialmente relevante”* (BIRD-DAVID, N., 2007: 9). Esto explica por qué es necesario para una adecuada comprensión de este aspecto de la realidad social, atender de manera relacional al conjunto de elementos y dimensiones implicadas en ella. La lástima en general y su valor en particular son realidades que resultan de las complejas relaciones sociales en las que se inscriben. Además conviene recordar con Godelier que *“no estudiamos objetos sino que tratamos de comprender cómo los seres humanos producen entre sí relaciones que tienen sentido para ellos, relaciones que por lo general se esfuerzan en reproducir”* (GODELIER, M., 2000: 12). Es decir, el análisis de los elementos intercambiados (y de sus valores) debe situarse en relaciones sociales específicas, puesto que son estas últimas las que las posibilitan y en donde los primeros adquieren su sentido.

Así las cosas, el grado de intercambiabilidad de la lástima, es decir, su valor, estará dado en términos generales por el lugar que ésta ocupe en los valores de una sociedad, y de forma particular, por las lógicas que motiven la práctica específica de la limosna. Por ello, para explicar el valor de la lástima es necesario inicialmente introducirnos en el lugar que ésta ocupa en la estructura valorativa (moral) de la sociedad en la cual participa, para luego analizar la lógica que subyace a la práctica de la limosna, en tanto que es allí en donde las cosas adquieren su valor social.

El primer nivel de análisis señalado excede en mucho las posibilidades del presente trabajo. Como se ha indicado desde un comienzo, la problematización de la realidad aquí analizada no se circunscribe a un espacio social particular sino que se desarrolla a partir de un conjunto de situaciones sociales de carácter general. Por ello, la estructura moral que opera en tales escenarios resulta excesivamente amplia y el requerimiento metodológico de “introducirnos en el lugar que ésta ocupa en la estructura valorativa (moral) de la sociedad” se convierte en una tarea imposible de concretar en esta instancia investigativa.

Sin embargo es posible realizar, de forma parcial y rudimentaria y a modo de comentario, algunos señalamientos que resultan ilustrativos del carácter moral, situado e histórico del valor sociocultural de la lástima. Para ello tomaré algunos preceptos religiosos como indicativos de una determinada realidad moral en la cual la lástima adquiere su valor. Esta decisión metodológica se funda además en la premisa durkheimniana de que el “hecho moral” se

encuentra sociológica e íntimamente ligado al “hecho religioso”, por lo que el acercamiento a uno de ellos puede realizarse por medio del abordaje del otro.

*“Durante siglos, la vida moral y la vida religiosa han estado íntimamente ligadas, y hasta absolutamente confundidas; aun hoy nos vemos obligados a comprobar que esta estrecha unión subsiste en la mayoría de las conciencias. Es evidente que la vida moral no ha podido ni podrá jamás despojarse de todos los caracteres que le eran comunes con la vida religiosa. Cuando dos órdenes de hechos han estado ligados tan profundamente y durante tanto tiempo, tan estrecho parentesco, es imposible que se disocien absolutamente y lleguen a ser extraños el uno del otro.”* (DURKHEIM, E., 2000: 72).

La narrativa cristiana, por ejemplo, se encuentra colmada de preceptos morales vinculados a la idea de caridad y mendicidad. Particularmente el Nuevo Testamento resulta rico en ejemplos al respecto debido a que es en este libro en donde, a diferencia de lo expresado en el Antiguo Testamento, se destaca cierta valorización de la condición del marginado como figura social<sup>37</sup>.

En un trabajo reciente en donde se aborda este problema en relación a las percepciones de la mendicidad se señala que: *“Basta aquí referirnos como ejemplo a tres textos, de trascendental importancia que se pueden entender como un lúcido, rotundo y categórico mensaje por la valoración de los pobres:*

---

<sup>37</sup> En el Antiguo Testamento aún, y en contraste con lo que sucederá en el Nuevo Testamento, aparece de manera general la idea de que la riqueza es un estado superior al de la pobreza y que la misma resulta de la gracia de Dios. Esta diferencia es observada por el propio ex papa Juan Pablo II (autoridad máxima de la Iglesia católica), quien refiriéndose a la diferencia entre antiguo y nuevo testamento sostiene que: *“En el Antiguo Testamento se manifiesta a menudo la convicción humana común según la cual la riqueza es mejor que la pobreza y constituye la justa recompensa reservada al hombre recto y temeroso de Dios: «Dichoso el que teme al Señor y ama de corazón sus mandatos. (...) En su casa habrá riquezas y abundancia» (Sal 112, 1. 3). La pobreza se entiende como castigo para quien rechaza la instrucción sapiencial (cf. Pr 13, 18).”* (Cit. En: PINILLA DE CAVIEDES 2004, 2)

*El primero, se refiere a la parábola de la gran cena a la que fue invitada toda la gente marginada: Pobres, lisiados, ciegos y cojos. “Santiago dirá que Dios «escogió a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman» (St 2, 5).”<sup>3</sup> El segundo, lo encontramos en los evangelios de San Mateo, y dice: “Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá al uno y amará al otro o se interesará por el primero y menospreciará al segundo. No podéis servir a Dios y a la riqueza”. (Lc. 16,13 ) El tercero y quizás el más agudo, penetrante y contundente mensaje; usado por cuantos quieren exasperar, conmover, intimidar o recriminar a los ricos; o por los que quieren justificar su pobreza. Este se refiere a aquella frase de Jesús que dice que “más fácil es que un camello entre por el hoyo de una aguja, que un rico en el reino de Dios”.(Mc. 10,23,27). Así, el Nuevo Testamento vino a complicarles la existencia a los ricos. (PINILLA DE CAVIADES 2004, 2-3).*

Ser rico, a secas, resulta a la luz de los preceptos de esta estructura moral una falta, por lo que fue necesario que este sector social (rico-cristiano) poseedor de una clara hegemonía moral en el mundo occidental desarrollara algún tipo de adecuación de esta tradición moral a sus peculiares condiciones sociohistóricas<sup>38</sup>. De esta forma la limosna aparece como necesaria mediación que permite continuar siendo rico en la vida terrenal, sin por ello perder lo que en el discurso se presenta como "salvación celestial" y, lo que es más importante en términos sociológicos, permite otorgar legitimidad social a la posición del rico. De esta forma, la limosna y con ella su necesaria contraparte

---

<sup>38</sup> Se trata de indicar las tensiones que se generan entre un discurso moral particular y una posición social específica. De ningún modo derivó de este hecho que en el estado actual del desarrollo del capitalismo ser rico resulte un problema moral.

(la mendicidad) parecen constituirse en elementos estructurales de un sistema de producción y reproducción de un orden simbólico y materialmente desigual.

En tal sentido, en el artículo citado se concluye que el problema que el Nuevo Testamento trajo para los ricos no fue muy prolongado, ya que *“Pronto se formará una nueva percepción del pobre, ésta sí amarrada directamente con la mendicidad, a través del concepto de caridad. Ahora el pobre ya no será despreciado, ni ignorado. Se hará necesario para la salvación de todos: ricos y pobres. (...) Se trataba de que el rico a través de limosnas y herencias podía ejercer la virtud cristiana de la caridad y por este medio alcanzar la salvación. Así la pobreza pasó a ser necesaria, al tiempo que el pobre comenzó a ser valorado únicamente como medio y no como persona.”* (PINILLA DE CAVIADES, M., 2004: 3).

Como se puede apreciar, en este tipo de procesos socioculturales se encuentran algunos elementos que resultan sumamente explicativos de cómo la lástima adquiere un valor dentro de un particular proceso histórico. De igual forma esta explicación histórica del valor de la lástima se articula con el concepto que de éste he dado más mas arriba, en tanto que el valor de la lástima sólo aparecería cuando las condiciones históricas dieran sentido a su intercambio.

Las condiciones políticas, ideológicas, económicas y morales hacen de la limosna un elemento necesario para el mantenimiento del orden social, y en ciertos momentos históricos relativamente recientes<sup>39</sup>, como a finales de la sociedad medieval y en su transición al modo de producción capitalista, la

---

<sup>39</sup> Pensando en procesos de larga duración, según la difundida aproximación de F. Braudel.

limosna aparece como una práctica que tiene un importante lugar en la dinámica social cotidiana y con fundamentos ideológicos claramente identificables en sus sistemas de representación. Hasta podría pensarse, a modo de posible hipótesis, si la limosna no aparece en ciertos momentos de crisis y expansión de la miseria en Occidente, como un elemento importante a considerar en toda reconstrucción del imaginario colectivo de ciertos estamentos claramente jerarquizados.

De todas formas, la lástima como contraparte necesaria de la limosna, parece adquirir de esta forma un valor social específico. El mismo Weber (2003) señaló que *“Si existe la idea religiosa de retribución, entonces el “dolor” en cuanto tal, ya que lleva consigo fuertes esperanzas de retribución, puede tomar el aspecto de algo en sí valioso desde el punto de vista religioso”* (WEBER, M., 2005: 395).

Sin embargo, las nociones religiosas fueron muy discutidas como fundamento ideológico de la limosna algunos siglos más tarde e inclusive, en Inglaterra, la misma limosna apareció como disfuncional y nociva en los momentos fundacionales de la fijación de mano de obra en gran escala como requisito de formación del sistema capitalista:

*“La razón económica por la cual no podía hacerse dinero de los pobres no debiera haber sido un misterio. Fue dada casi 150 años antes por Daniel Defoe, cuyo panfleto, publicado en 1704, contuvo la discusión iniciada por Bellers y Locke. Defoe insistió en que si los pobres eran socorridos, no trabajarían a jornal, y que si eran puestos a fabricar artículos en instituciones públicas, no harían más que crear desocupación en las empresas privadas. Su*

*panfleto llevaba el título satánico: Giving Alms no charity and employing the Poor a grievance to the Nation (Dar limosna no es caridad y ocupar a los pobres es un agravio para la Nación)... Evidentemente, en la primera mitad del siglo XVIII la riqueza móvil seguía siendo una cuestión moral, mientras que la pobreza no lo era aún” (POLANYI, K.; 1992:161).*

Como se desprende de este apartado, comprender las formas históricas por medio de las cuales la lástima adquiere su valor resulta una tarea teóricamente complicada. Analizar de manera articulada las razones económicas, políticas, morales e ideológicas que atraviesan este fenómeno, es sin duda, una tarea que excede en mucho el alcance de la presente tesis pero que resulta ineludible para posteriores análisis. Creo sin embargo, que a la luz de lo expuesto la profunda relación entre el nivel ideológico – sistematizado en este caso por el dogma cristiano en un conjunto de principios morales- y el valor que adquiere la lástima en el intercambio resulta indudable. Por ello, a continuación presento un análisis que intenta continuar el rumbo teórico de este apartado pero que, a diferencia del primero, orienta el análisis en el nivel empírico del problema.

## La puesta en valor de la lástima

De acuerdo a la desigual relación de poder implicada en la relación social de la lástima, quien tiene la capacidad de destrabar el intercambio es el agente humanitario. Las figuras lastimosas, en la actualidad<sup>40</sup> abundan por millones, por lo que el intercambio se concreta sólo cuando un actor social visualiza un valor en la lástima, y de acuerdo con ello, se dispone a establecer el intercambio mediante la entrega de su limosna, ubicándose de esta forma en el espacio social del agente humanitario no sólo ante el receptor de la limosna, sino ante la misma sociedad.

En tal sentido, el valor de la lástima esta dado por la valoración que de ésta realiza el agente humanitario, a la vez que esta valoración se estructura de acuerdo a la lógica que motiva la práctica de este actor. Es decir, el valor de la lástima está dado por la lógica social contenida en la práctica de la limosna. Recuérdese el caso presentado más arriba en donde una mujer no alcanzaba la limosna estatal que objetivamente requería- por no encuadrar su situación por las prefijadas por el Estado para tales circunstancias.

Los marcos morales en los cuales se inscribe la práctica dan a la acción su identidad y las finalidades dan su orientación. La búsqueda o mantenimiento del prestigio es lo que permite explicar el hecho de que los actores, una vez que registran una estructura normativa, tratan de ajustar sus acciones a estas

---

<sup>40</sup> Sobre todo en las actuales sociedades de desigualdad extrema y de distribución de la riqueza con gran concentración en los dueños del capital, al punto de ser denominadas "sociedades del 80/20", un ochenta por ciento de la población en la miseria y con grandes carencias, y un 20 % con necesidades cubiertas e incluso, consumo suntuario de algunos bienes y fetiches de la modernidad.

“normas”. Por ello, el valor de la lástima se inscribe en la lógica moral que orienta la práctica de la limosna.

Asimismo es necesario señalar -y a riesgo de resultar redundante- que el valor de la lástima se ve afectado directamente por las posibilidades escénicas del mismo. Si el infortunio no es dramatizado, el intercambio se ve imposibilitado. Pero lo importante de esto es que la “dramatización del mal” por parte de los agentes lastimosos es realizada atendiendo a elementos estructurales del sistema social. En tal sentido la forma de la dramatización, y sus consecuencias sociológicas, dependerán de la estructura social en la cual la acción se inscriba.<sup>41</sup> La necesidad dramática de la lástima, su necesaria puesta en escena con el objeto de hacer del mal algo evidente, se relaciona además con la vigente ilegitimidad de la palabra. Ésta, por sí sola, resulta insuficiente para alcanzar la legitimidad del infortunio que describe por lo que se hace necesario exponer materialmente el mal para que éste sea aceptado.

Esta realidad ha sido señalada por Fassin (2003) quien sostiene, refiriéndose a las formas en que el cuerpo es utilizado como fuente de derechos políticos que *“...la declaración no es suficiente: la administración -de Asuntos Sanitarios y Sociales de Seine-Saint-Denis, en la periferia de París- no puede contentarse con la palabra del solicitante, es preciso que presente elementos que certifiquen su veracidad. La administración de la prueba pasa por documentos oficiales.”* (FASSIN, D., 2003: 59). Esta necesidad de acompañar la palabra con algo que le otorgue veracidad al sufrimiento resultó también evidente en mi

---

<sup>41</sup> Realizo esta afirmación con el objeto de combatir un prejuicio muy extendido que condena a la persona que en situación de pobreza utiliza un hijo para movilizar la caridad. Se trata de apuntar que esas situaciones no son individuales sino que por el contrario son enteramente de carácter social. Claro que esas prácticas resultan repudiables pero ellas brotan de un orden social perverso y no de agentes que individuales por lo que la condena debe estar dirigida al sistema social y no a los actores en ella contenidos.

trabajo de campo. Así como en el análisis realizado por Fassin se muestra la necesidad de certificados de enfermedad para conseguir el reconocimiento oficial del estado francés, en mi trabajo de campo pude observar como las personas acompañan su relato con pruebas que lo legitiman.

Los excombatientes de la guerra de Malvinas solicitan ayuda en la vía pública mostrando certificados oficiales que les confieren la veracidad de su sufrimiento; las personas con capacidades diferentes exponen un certificado oficial de discapacidad para acceder a los beneficios que el estado otorga a este grupo como son el transporte público gratuito y el derecho a estacionar sus vehículos en espacios para el resto de las personas restringidos; como pasajero de tren observé una niña que pedía una ayuda mostrando un papel en donde se detallaba la enfermedad que sufría su madre<sup>42</sup>.

Sin dudas la manifestación más extrema de esta realidad, pero no por ello poco generalizada, es la exposición de bebés o personas discapacitadas que acompañan el relato con el objeto de legitimarlo. Es difícil comprobar si estas situaciones se deben a la necesidad de escenificar el mal o, por ejemplo, a la imposibilidad de dejar sus hijos o personas con capacidades diferentes con alguien que los cuide. Lo cierto es que esta práctica resulta muy generalizada y ello parece indicar que la presencia o no del elemento patético le confiere al pedido de ayuda una legitimidad especial. De hecho he observado situaciones en donde el pedido es realizado por dos personas adultas, una discapacitada, la otra encargada de realizar el trabajo de recolectar la ayuda. En estos casos

---

<sup>42</sup> En este caso, por lo que observé el papel no era oficial; sin embargo la necesidad de acompañar el relato con alguna otra fuente de legitimidad era también en este caso evidente.

resulta evidente que para esa persona<sup>43</sup> es mucho más complicado transitar la vía pública durante todo el día que quedarse en algún lugar en reposo mientras su mismo compañero realiza la tarea. En tal sentido interpreto que su presencia en estos casos se debe a la necesidad dramática del agente lastimoso en el intercambio limosna/lástima.

En el trabajo de Fassin se acierta en mostrar cómo la necesidad de exponer el sufrimiento de esta forma es impuesta por el Estado francés, por lo que su puesta en práctica por los actores resulta de una sujeción a éste. Si bien en nuestro caso no es el Estado de forma directa quien impone estas condiciones, las mismas sin embargo son producto de las estructuras sociales que estructuran las prácticas individuales<sup>44</sup>. Como recordara Durkheim (2000) *“De la sociedad y no del yo depende la moral”* (DURKHEIM, E., 2000: 85).

Como nos muestran estos elementos presentes en las manifestaciones contemporáneas de la relación social de la lástima, el valor de la misma requiere ser producido. Es lo que podríamos llamar la puesta en valor de la lástima en tanto que una biografía patética sólo accederá al valor que la convierte en cosa intercambiable si previamente se practican estrategias con tales fines. La selección del tipo de figura lastimosa y la dramatización de la misma resultan dos mecanismos de fundamental importancia en este proceso.

Recapitulando lo hasta aquí anotado, el valor de la lástima surge como resultado de un proceso histórico en el cual se instituye una relacionalidad

---

<sup>43</sup> Estoy pensando particularmente en una experiencia vivida en el tren que transita el recorrido Tigre-Retiro en la ciudad de Buenos Aires en donde una persona que le habían sido amputadas sus piernas realizaba el pedido de ayuda acompañado de una mujer joven que se encargaba de la tarea de recolección de las limosnas dadas.

<sup>44</sup> Recordar la explicación de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens en tanto núcleo de la Teoría de la Estructuración.

entre limosna y lástima; de esta forma se inserta en la estructura social un valor a las mismas. Sin embargo, para que este valor se haga presente en la práctica de los actores es necesario que los mismos agencien dicha estructura mediante lo que he llamado estrategias de puesta en valor.

## Los tópicos de la lástima

De acuerdo con lo desarrollado en los apartados anteriores, cualquier situación que fuera socialmente reconocida como desfavorable deviene en una figura patética la cual, mediante el agenciamiento de los actores, podrá alcanzar el estatuto de lástima. De igual forma estas imágenes se insertaran en un mercado de las *biografías patéticas* en donde cada una de ellas encuentra su valor histórico particular. De este modo, la capacidad de una imagen patética para otorgar prestigio mediante el intercambio de la lástima a un agente humanitario está dada por el valor que socialmente ha sido asignado a dicha imágenes en el momento en que el intercambio resulta concretado.

La idea que desarrollo en este apartado es precisamente que, debido a esta desigual valoración relativa de las figuras patéticas, históricamente surgen un conjunto de ellas que, por su particular inserción en la estructura valorativa de una sociedad, se convierten en tópicos de la lástima.

Para el desarrollo de este apartado resulta necesario primeramente realizar una justificación con respecto al uso del concepto de “mercado de las biografías patéticas”. Esta necesidad se fundamenta en el hecho de que, siendo un concepto central en mi problematización algunos autores, sin embargo, han optado por referirse al mismo fenómeno de manera diferente. Particularmente en dos recientes trabajos vinculados a la problemática de la solidaridad en general los autores prefieren utilizar el concepto de “mercado de la solidaridad” (PICAS CONTRERAS, J., 2006) o el de “mercado de las buenas intenciones” (BALTA, J.; LÓPEZ, C.; MEDINA, L.; PASSOLS, P.; VARGAS, L. 2006).

En el primero de ellos se indica que en: *“El paradigma altruista y el económico, pese a que aparentemente se refutan, constituyen un mismo tronco: lo atestigua la propia existencia de un auténtico “mercado de la solidaridad” -un oxímoron con base real-, en el que las grandes ONG son actores determinantes.”* (PICAS CONTRERAS, J., 2006: s/n).

De la misma forma, en el segundo trabajo se habla del “mercado de las emociones” del siguiente modo: *“Muy relacionado con las emociones, y con su función de dispositivo de control social en una sociedad donde todo es consumible, tiene sentido la solidaridad como un bien a consumir en el mercado de las emociones. Las ONG’s como agencias de servicio, ofrecen la posibilidad de participar en la compra-venta de las “buenas intenciones”. Las prácticas solidarias que se ofrecen, como en todos los sectores del mercado, están adaptadas a las posibilidades y/o preferencias de cada cual. Desde la donación de una pequeña cantidad de dinero, a la participación en voluntariado o en un proyecto de cooperación, todas están basadas en un discurso del desarrollo que marca la dicotomía nosotros/ellos.”* (BALTÀ, J.; LÓPEZ, C.; MEDINA, L.; PASSOLS, P.; VARGAS, L. 2006: 25).

En términos generales, estas afirmaciones son solidarias de los argumentos aquí desarrollados. Sin embargo, la diferencia estriba en que en estos análisis las prácticas de la limosna aparecen desconectadas de las biografías patéticas que les dan sentido. La solidaridad y los buenos sentimientos aparecen sin su objeto y contraparte necesaria. De hecho, la metáfora del mercado sirve en este punto para mostrar que lo que circula allí no son buenos sentimientos sino, por el contrario, infortunios de todo tipo dispuestos, eso sí, para que mediante

su consumo los agentes humanitario alcancen el estatuto de solidario o de persona de buenos sentimientos. Los “bienes” que circulan en este mercado son biografías patéticas, y no solidaridad y buenos sentimientos, y en ello se fundamenta el uso de la categoría de “mercado de las biografías patéticas”. Son estas últimas las que constituyen este particular mercado.

Ahora bien, de acuerdo con lo indicado más arriba, la lástima como valor estructura un mercado de las biografías patéticas en donde se constituyen los tópicos de la lástima que serán jerarquizados en función del valor relativo de cada una de éstas. Los tópicos de la lástima son entonces aquellas imágenes patéticas que, por su capacidad de transferir prestigio, mejor se adecuan para el intercambio y que reaparecen de forma continua y recurrente en las prácticas sociales orientadas a tales fines.

Escuelas rurales, niños de piel oscura, mujeres embarazadas, personas con capacidades diferentes, personas hospitalizadas, constituyen, entre otros, los tópicos de la lástima que regularmente son instrumentalizados, entre otros, por las campañas de solidaridad masivas.

De igual forma, las contradonaciones presentadas socialmente como donaciones, contenidas todas ellas en lo que aquí he denominado de forma genérica como limosna, se materializan de manera recurrente en una serie determinada de objetos y signos. Sillas de ruedas para personas con capacidades diferentes, computadoras para escuela rurales, alimentos y vestimentas para los niños empobrecidos, medicamentos para los enfermos y las madres embarazadas, etc., son objetos recurrentes de la ayuda humanitaria.

La realidad de la existencia social de estos tópicos queda demostrada por el hecho de que, a menudo, los objetos donados resultan incluso incompatibles con las necesidades de sus destinatarios. La fuerza del tópico, en ocasiones, se impone a la realidad del infortunio.

Durante una entrevista con una persona con capacidades diferentes surgió un ejemplo en donde la realidad del tópico fue deliberadamente agenciada por un pastor luterano. Según relató esta persona, en cierta oportunidad un pastor luterano se acercó a una asociación que reunía personas con discapacidad en la cual mi entrevistado participaba. El pastor explicó que su acercamiento se debía a la intención de “hacer algo” por este colectivo social y que en su iglesia existía la posibilidad de conseguir los fondos para llevar adelante tal objetivo. De esta forma la asociación en la cual participaba el entrevistado articuló esta posibilidad con otro proyecto que ya tenían en marcha y que consistía en la puesta en marcha de una fábrica de pastas para que fuera operada por personas con capacidades diferentes. Ahora bien, que fue lo que pasó:

*“...la iglesia luterana de Canadá bancó todas las máquinas. Todo lo que sea necesario. Entonces llegaron los fondos a la iglesia. Claro el pastor qué hizo, acomodó toda la iglesia y con lo que quedo compró las máquinas... Yo me río.”*

Según continuó relatando el entrevistado, el pastor había solicitado con anterioridad varias veces fondos a la iglesia para arreglar el techo del edificio, pero nunca los había obtenido. Por ello recurrió a este grupo social, que en tanto tópico de la lástima (discapacitado que quiere trabajar) le brindó la eficacia necesaria a su pedido. Es decir, la necesidad de reparar el techo fue

disfrazada de emprendimiento humanitario mediante la utilización de un tópico de la lástima que permitió la concreción de la reparación.

Ahora bien, el valor diferencial de ciertos infortunios conlleva además una serie de consecuencias empíricas:

- a) en primer lugar la desigual valoración de los infortunios estandariza el sufrimiento en tanto los actores que requieren la limosna se ven obligados a adecuar sus situaciones a los tópicos vigentes. La diversidad de las experiencias de infortunio se reduce a un conjunto de ellos que resulta legitimante para recibir ayuda;
- b) asimismo existen situaciones en donde quien requiere recibir alguna forma de limosna y su infortunio sin embargo no alcanza el estatuto de tópico de la lástima se encuentra en ocasiones, con la necesidad de profundizar la desdicha para conseguir concretar el intercambio;
- c) otra consecuencia es que quienes sean portadores evidentes de ciertos infortunios resultan objeto privilegiado de manipulación por parte de terceros que, teniendo una necesidad, no disponen de este tópico.

Tanto la primera, como así también la segunda consecuencia, resultan evidentes en los casos en que, por ejemplo, un trabajador social debe evaluar la situación para que el Estado o alguna institución humanitaria conceda su limosna. La dramatización del infortunio resultó evidente en el ejemplo que presenté en páginas anteriores, en donde Ervin Goffman citaba una entrevista en la que una familia italiana agenciaba signos de pobreza ante la presencia de una trabajadora social que debía evaluar su situación:

*“mientras estaba sentada en la habitación del frente hablando con el ama de casa, esta llamaba a su hijo para que viniese a ver a la investigadora, pero advirtiéndole que se pusiese antes los zapatos viejos. O bien escuchaba a la madre o al padre decir a alguien en el fondo de la casa que escondiese el vino o los alimentos antes de que la investigadora entrase.”* (GOFFMAN, E., 2004: 51-52).

Por su parte, la standandización del infortunio resulta patente en tales situaciones puesto que frecuentemente los tópicos de la lástima penetran en la burocracia de la asistencia social, en tanto lógica sobre la cual se construyen los indicadores de la lástima mediante los cuales se dará o no la asistencia. Estos indicadores quedan materializados en las planillas por medio de las cuales el trabajador social evalúa a los asistidos adecuando cada situación a los parámetros allí fijados. De esta forma el carácter heterogéneo de las situaciones a las que la asistencia se enfrenta queda reducido a un conjunto limitado de situaciones previamente establecidas por éstas<sup>45</sup>.

La tercera consecuencia indicada queda muy bien ilustrada en el siguiente ejemplo tomado durante mi trabajo de campo. Las declaraciones surgieron en una entrevista que concreté con la directora de una Taller Protegido<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Algunos trabajadores sociales que se desempeñan en terreno, debiendo hacer un trabajo tecnocratizado y definido por otros técnicos, mediatizan situaciones de manera tal de asegurarse que el solicitante siempre consiga alguna ayuda, aún cuando no califique para ello. Un ex – trabajador social relató esta experiencia: “En plena crisis del '89, el aumento de demandas de alimentos y de ayuda fue enorme...el Municipio ordenó asistir solamente las familias numerosas...los que nos dábamos cuenta que la hiperinflación era una enorme transferencia de riquezas a los empresarios, y en nuestra impotencia deliberadamente presentábamos en las planillas los indicadores sociales agravados, para tratar de que la mayor cantidad de personas desprotegidas fueran asistidas. Hablando claro, “dibujábamos” los datos de las planillas, presentando a las familias más pobres de lo que eran...”

<sup>46</sup> Un Taller Protegido es una institución social que, en término generales, tiene la finalidad expresa de producir bienes y/o servicios cuyo plantel debe estar integrado por trabajadores discapacitados, físicos y/o mentales, preparados y entrenados para el trabajo, en edad laboral, y afectados de una incapacidad tal que les impida obtener y conservar un empleo competitivo.

Conversando sobre los usos del beneficio de la gratuidad en el transporte público argentino de las personas con discapacidad y un acompañante,<sup>47</sup> la directora de la institución nos cuenta:

*“Esta señora que el marido ahora viajó y me va a traer las planillas ella tiene una hija Down, (...), en vacaciones de invierno me dice -pobre Carla tres veces viajó a Buenos Aires; una para acompañar a la sobrina, en otra oportunidad para acompañar a la tía- (...) Porque por ejemplo, Patricio (ex esposo de la directora) tiene que ir a Buenos Aires me dice -no tengo un mango”, “¿me lo prestas a Flavio? (hijo Down de la directora); viaja conmigo, se hace el paseo Flavio y yo no pago y él tampoco.- Es con un acompañante (la exención de pago para los discapacitados en el transporte público). Está bien, usa un derecho que tiene.” (Directora taller protegido 08-2005).*

Como claramente queda expresado en ese ejemplo, quienes se encuadran dentro de un tópico de la lástima (Carla y Flavio en tanto personas con síndrome Down) detentan mayores posibilidades de concretar el intercambio de la lástima. Situación que, en ocasiones, conduce a que otro actor (en este caso la madre de Carla y el padre de Flavio) que tenga una necesidad (viajar), pero que no disponga de este capital simbólico, recurra al primero como medio para acceder al beneficio.

---

<sup>47</sup> Las personas discapacitadas en la Argentina poseen el derecho a viajar gratuitamente en todas las líneas de transporte público terrestre y en los distintos tipos de transportes públicos. El Certificado de Discapacidad es el documento válido y suficiente para acceder al Derecho de Gratuidad, dicha franquicia es extensiva para un acompañante de la persona discapacitada en caso de que así lo exprese y determine el Certificado de Discapacidad. En la Provincia de Buenos Aires implícitamente esta adherida al Decreto Nacional y también determina que el Certificado de Discapacidad establecido por la Ley Provincial 10592 será el documento válido y suficiente para tramitar la credencial habilitante que emite la Dirección Provincial del Transporte que permite acceder al beneficio de gratuidad establecido en el artículo 22º de la mencionada ley y que será válida para viajar en todas las líneas de Servicio Público de autotransporte de pasajeros sometidas al contralor jurisdiccional de la Provincia de Buenos Aires, análogamente los Municipios deberían adherir y/o cumplimentarse con la disposición provincial.

Como se puede observar a través de estos ejemplos, la realidad del tópico de la lástima se expresa en las prácticas vinculadas a la problemática objeto de esta investigación. Sus consecuencias además, resultan de suma importancia puesto que ellas atraviesan de forma articulada las dimensiones morales, políticas y económicas de la relación social de la lástima, participando en los procesos que estas dimensiones comprenden.

Así es como la categoría de tópico de la lástima constituye un concepto necesario para el abordaje de esta realidad social, en tanto que permite dar cuenta de algunas de las peculiares características que ésta expresa.

## **Distancia social e intercambios socioculturales**

La distancia social que separa a los participantes de un intercambio constituye una variable fundamental del mismo, en tanto que de ella, o mejor dicho *de la* representación que de ella tengan los actores involucrados en tal práctica, dependerán en gran medida sus particularidades. Cualquier actor social (individual o colectivo) que tenga interés en establecer un intercambio con otro deberá, para maximizar sus posibilidades, desarrollar alguna acción que esté destinada a *acortar* la distancia social que separa a ambos actores:

*“El espacio social -sostiene Sahlins- que separa a aquellos que intercambian condiciona el modo de intercambio”* (SAHLINS, M., 1983; 214).

Por lo general, estas acciones operan sobre las representaciones sociales más que sobre las condiciones objetivas que separan a las partes involucradas, ya que la *necesidad* de achicar distancia aparece con mayor claridad cuando éstas son objetivamente marcadas<sup>48</sup>.

La relación entre intercambios sociales y distancia social ha sido ampliamente abordada por la antropología económica, que ha indicado claramente como los intercambios socioculturales varían de acuerdo a la distancia que separa a los actores involucrados: no es lo mismo el tipo de intercambio que se establece entre miembros de un mismo clan o de una misma tribu que el que se establece con clanes o tribus diferentes. *“La solidaridad disminuye a medida que aumentamos el círculo de una aldea a las tribus adyacentes”* (EVANS-PRITCHARD, E., 1977: 168).

---

<sup>48</sup> Para una interesante teorización acerca de la universalidad de este mecanismo, ver el excelente texto de Georges Balandier, “Antropo-lógicas” (BALANDIER, G., 1975).

Un ejemplo actual de ello lo constituyen las empresas con fines comerciales, en cuyas campañas publicitarias incluyen a menudo estrategias tendientes a la familiarización de sus productos con sus consumidores; expresiones tales como *“tu comercio amigo”*, *“estamos más cerca tuyo”*, *“con vos siempre”*, *“te estamos acompañando”*, etc., forman parte del repertorio publicitario extendido en la actualidad.

Propongo considerar que de la misma forma que las empresas comerciales deben achicar las distancias imaginarias que los separan de sus consumidores para maximizar las posibilidades de intercambio, los agentes lastimosos, en contexto de extrema desigualdad social, se ven igualmente obligados para concretar el intercambio de la lástima a instrumentar estrategias de achicamiento de la distancia social que los separa del agente humanitario interpelado. Particularmente estas estrategias pueden visualizarse en las grandes metrópolis en donde los agentes lastimosos han desarrollado potentes, y a la vez sutiles, mecanismos que tienen el extraordinario propósito de romper, mediante una micro-interacción, el abismo social que lo separa de sus ocasionales interlocutores.

Numerosos datos empíricos presentan estos elementos y pueden ser comprendidos en tanto se los encuadre como estrategias de achicamiento de la distancia social:

Cuando un mendigo en la vía pública, previa entrega de su lástima, fija su mirada en el rostro de quien espera una limosna, toca con sus manos las de su posible donante o presenta un papel para que el donante escriba su nombre antes de entregar su dinero, lo que está operando es una estrategia de

achicamiento de la distancia imaginaria que los separa. Una nota periodística de una revista de alcance nacional publicada el día 27 de agosto de 2006 relataba lo siguiente:

*“En ese bar conversaba con un amigo -comenta la autora de la nota-. Absorbidos en esa conversación o simplemente distraídos, no vimos maniobrar a la vieja entre las mesas hasta que llegó a la nuestra y, en silencio, puso un cuaderno cuadriculado sobre el mármol. Con el índice de la mano derecha, indicó que leyéramos lo que estaba escrito con letra grande, inclinada y bastante prolija. Como mi amigo y yo estábamos sentados frente a frente, la vieja primero colocó el cuaderno ante él, que lo leyó y amagó con llevar la mano al bolsillo del pantalón para sacar algo de plata. Con un gesto corto e imperioso, la vieja lo detuvo y dio vuelta la página. Al mismo tiempo, puso una lapicera cruzando la parte inferior del cuaderno. De reojo, vi que en la nueva página había una lista con tres columnas: las de los nombres, la de las sumas de dinero y la de las firmas. La vieja reiteró la orden de que antes de entregarle dinero mi amigo debía identificarse y firmar.” (SARLO, B.; 2006: 38).*

Estrategias similares pude observar, en distintas oportunidades, en las calles y otros espacios públicos de la ciudad de Buenos Aires. Estas estrategias ponen en funcionamiento un complejo saber práctico que relaciona distancia social con intercambio: es decir, los actores sociales registran en sus prácticas un saber práctico respecto al necesario achicamiento de las distancias para la concreción de los intercambios sociales.

Sin embargo, y de forma algo paradójica, un elemento fundamental de esta interacción es, además, la necesaria distancia social que debe separar a los

actores. Es decir, si no se puede mostrar una desigualdad entre las partes, el intercambio se encuentra amenazado de igual forma. Una imagen resulta patética sólo en una relación en la cual sus partes se sientan, en alguna medida, y en relación a algún hecho puntual, distanciadas. Es improbable acceder a una acción humanitaria mediante la presentación de elementos que resultan análogos entre los participantes del intercambio

De esta forma, en la relación social de la lástima opera un doble y contradictorio movimiento de acercamiento/alejamiento de la distancia social que media entre los agentes involucrados. Esta operación resulta necesaria para que los intereses que motivaron las acciones resulten alcanzados. El intercambio de la lástima depende para su concreción, del lúcido agenciamiento que sus participantes realicen en un tenso equilibrio entre dos polos morales:

- a) por un lado, deben operar cierta manipulación de la imagen de distancia social que separa a los actores involucrados de tal forma que sea lo suficientemente corta como para que susciten elementos morales vinculados a la idea de solidaridad humana derivada del concepto mayor de *unidad humana*;
- b) por otra parte, y de forma contradictoria, es necesario mantener cierta distancia social que, destacando las diferencias, haga de las circunstancias presentada por uno de los polos una situación moralmente inaceptable.

En toda relación social de la lástima se descubren elementos vinculados a estas dos estrategias. En la figura de la lástima se encuentra el componente

que permite implantar la necesaria distancia social que crea un contrapunto con su interlocutor: tener-no tener; poder-no poder; capacidad-discapacidad; riqueza-pobreza; etc., son relaciones que, en el plano simbólico, la figura de la lástima instaura entre las partes unidas por el intercambio. La apelación a estas relaciones presentes en el intercambio permite hacer visible la necesaria distancia social que debe separar a las partes en este tipo de intercambios.

## **CAPITULO IV**

## CAPITULO IV

### La moral de la lástima

La idea de “orden moral” refiere aquí al conjunto de valores socialmente atribuidos a determinadas acciones y decisiones que conciernen otras acciones, conjunto que estructura las formas de acuerdo a las cuales los actores sociales conciben y reclaman sus derechos y obligaciones.

Toda sociedad tiene un marco moral en el que se desarrolla y al cual los actores deben necesariamente que atender, aunque más no sea para manipularlo. *“Toda acción, (en la medida en que se refiere a relaciones humanas esenciales)... tiene un contenido moral”* (HELLER, Á., 1994: 142). En tal sentido, el componente moral de la relación social de la lástima resulta de fundamental importancia para el análisis por cuanto todas las instancias implicadas en ella dependen de alguna u otra forma de esta dimensión social. Asimismo lo moral como marco desde el cual las desigualdades sociales se legitiman o no, resulta un aspecto fundamental en el proceso de reproducción de las desigualdades sociales en el cual esta relación participa.

El componente moral de la relación social de la lástima, como se indica en los capítulos precedentes, se revela de diversas formas. Sin embargo, para su estudio he delimitado un conjunto particular de formas por medio de las cuales esta dimensión se expresa en la realidad social de forma predominante:

- a) como obligación y fundamento de la acción de dar limosna;

- b) como marco ideológico al cual apela el agente lastimoso en su interpelación al agente humanitario;
- c) c) como marco por medio del cual se legitima y posibilita el proceso de obtención de prestigio por parte del agente humanitario;
- d) como normativas sociales que prohíben hacer explícitos tanto los intereses egoístas involucrados en las prácticas como así también el carácter motivador de la lástima en la práctica de la limosna.

La primera de éstas se hace presente toda vez que un agente ligado a la práctica de la limosna intenta fundamentar su acción. El tipo de explicaciones dadas en estos casos es mayoritariamente de orden moral, es decir, apelan a lo que los actores registran como los valores de su sociedad. En tal sentido, resulta ilustrativo observar la fuerte presencia que el imperativo de dar limosna adquiere en las estructuras morales concretadas por las religiones en general.

Recordemos que *“la limosna, en el Islam, es uno de los cinco preceptos absolutos de la fe; en el viejo hinduismo, lo mismo que en Confucio y en el antiguo judaísmo constituye la “buena obra” a secas; en el budismo antiguo es la única obra del laico piadoso que realmente importa, y en el primitivo cristianismo adquiere casi a dignidad de un sacramento. (Todavía en la época de San Agustín se tiene por no auténtica la fe sin limosnas.)”* (WEBER, M., 2005: 456). De esta forma, la fuerza del precepto moral de tipo religioso de dar limosna estructura gran parte de este tipo de prácticas.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Ross (1974) precisa además que *“En Oriente, la religión ha sido también la principal fuerza motivadora de la caridad. Muchos versículos del Corán exhortaban al creyente a dar limosna; se considera la generosidad como un deber fundamental, y los pobres e indigentes tienen derecho a pedir limosna. Para los musulmanes la limosna es, pues, un acto obligatorio pero que honra a quien la da (...) La idea de que la generosidad sería premiada en el cielo se encuentra ya en Egipto muchos siglos antes de la era cristiana, y la donación no se limitaba a*

Sin embargo, la moral religiosa no es el único tipo de aparato normativo al que se puede apelar para legitimar la práctica de la limosna. Diferentes instituciones de tipo seculares sostienen discursos morales en cuyo seno se descubre la ideología de la limosna. En una entrevista que realicé a un actor político local en referencia a una experiencia vinculada a la conformación y desarrollo de un “Consejo de Emergencia Municipal” que administraba planes sociales sobre finales de la década del 80 y principio de los 90, esta persona ofreció algunos comentarios ilustrativos al respecto. Conversando sobre la heterogénea participación de instituciones (Iglesia Católica, evangelistas, partidos políticos, sindicatos) en aquella experiencia el entrevistado señaló: *“y además de una concepción cristiana, era una concepción... (Risas) Bueno yo soy peronista, peronista”*.

Resulta interesante observar como actores sociales movidos por ideologías diferentes (el entrevistado declaró ser agnóstico), particularmente en lo referido a la asistencia social, coincidían igualmente en el imperativo moral de la limosna. La moral de la limosna resulta una realidad extendida, se hace presente como un fondo común que se manifiesta de muy diversas formas constituyéndose en un problema ético de carácter perdurable.

Inclusive en el marco de un contexto social que Lipovetsky (1996) ha descrito como “posmoralista”, el imperativo ético que sirve de base a la práctica de la limosna permanece intacto. Como indica Picas Contreras:

---

*la familia o el clan. En la antigua Roma se introdujo la idea de que la ciudadanía era la base del derecho de toda persona a recibir ayuda, fuera o no un menesteroso; esta idea prefiguraba el principio de la universalidad.”* (ROSS 1974: 781).

*“Aún cuando el universalismo ético, de honda raigambre kantiana, será cuestionado en la postmodernidad desde los parámetros de un relativismo que propone su sustitución por las distintas concepciones y tradiciones morales propias de cada cultura, pocos discuten que existe una obligación natural (esto es, que nace de la propia condición humana) que exige contribuir al bienestar de los demás. Aunque se ponga en tela de juicio que la deliberación moral deba deducirse a partir de principios generales, por lo común se acepta que sólo ofreciendo una respuesta desde una responsabilidad solidariamente asumida es posible solucionar los grandes problemas de desigualdad que se plantean hoy en día a la humanidad (CORTINA, 1985; APEL, 1985). En tal sentido, en el contexto de la cooperación, el concepto de solidaridad, más allá de otras connotaciones, surge como una categoría moral, presidida por una lógica de equivalencia que exige ordenar la sociedad equitativamente y por un principio de generosidad o gratuidad, que se inscribe en el ámbito de la ética social y que se expresa en una “adhesión a la causa de otros”, entendiendo siempre que estos ‘otros’ poseen mayores necesidades que quienes practican la solidaridad (ETXEBERRÍA, 1997: 248).” (PICAS CONTRERAS, P., 2001: 189-190).*

La segunda forma indicada se encuentra claramente ligada a la anterior, en tanto si la acción de dar limosna aparece justificada por motivaciones de tipo morales, resulta entonces razonable que los agentes lastimosos invoquen esta realidad con el fin de maximizar el intercambio de su lástima. Es precisamente por medio de la apelación a estos marcos ideológicos que el agente lastimoso hace legítimo el intercambio que propone. Este supuesto sobre la práctica de la

limosna aparece a veces en forma explícita, si bien, en su forma más generalizada se exprese de manera solapada.

Observando las formas en que los mendigos urbanos desarrollan su práctica de “pedir una limosna” pude apreciar que, en la primera etapa de la interacción, éstos no apelan en forma explícita al componente moral de la acción de la limosna. Sin embargo, si se presta atención a las formas por medio de las cuales el agente lastimoso cierra la interacción, rápidamente se descubre que la forma más generalizada de éstas es con la expresión: “que Dios te bendiga”. Interpreto esta referencia empírica como la muestra que descubre el supuesto implícito durante toda la interacción. Los actores reconocen el orden moral en el cual se desarrolla la interacción e intentan actuar de acuerdo a ello. La frase “que Dios te bendiga” que cierra la interacción completa la figura moral de la retribución presente, como ya he señalado, en las mas difundidas religiones; *“tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará”* (MATEO CAP XI VERS. I).

La tercera forma en que lo moral se hace presente en esta realidad social se encuentre vinculada al proceso por medio del cual se legitima y posibilita el la obtención de prestigio por parte del agente humanitario. Si no fuera por la existencia de un orden moral que distingue las “buenas acciones” de las “malas acciones”, la práctica de la limosna no conllevaría la posibilidad del prestigio que resultó tan evidente durante el transcurso de esta investigación. La posibilidad de que el agente humanitario alcance prestigio mediante la práctica de la limosna está directamente asociada a la forma que adopta el orden moral en el contexto social en el cual esta acción se desarrolla. De lo que se enviste este actor es de la valoración social (moral) atribuida a su práctica por lo que, si

ésta fuera reprochada, el proceso de obtención de prestigio resultaría insostenible por este medio.

Un claro ejemplo de ello, y que nos conduce a la cuarta forma en que he identificado la presencia de lo moral, son aquellas situaciones en las cuales los agentes humanitarios deben someterse a las sospechas del público respecto de sus intenciones. Las mismas acciones benéficas pueden conducir, de acuerdo a las valoraciones sociales de sus intenciones a diferentes tipos de reputación. Cuando distintas instituciones sociales dedicadas a la práctica de la limosna entregan sus donaciones, deben dar muestras de que sus motivaciones se adecuan a las fijadas en los valores morales de la sociedad en la cual la acción se desarrolla. En caso contrario, la posibilidad de la obtención de prestigio por este medio quedará restringida y los actores implicados sufrirán el proceso inverso al prestigio, es decir quedarán desprestigiados<sup>50</sup>.

Es decir, el proceso por medio del cual se legitima y posibilita el proceso de obtención de prestigio por parte del agente humanitario, se encuentra agudamente restringido por las normativas sociales que prohíben hacer explícitos tanto los intereses egoístas involucrados en las prácticas, como así también el carácter motivador de la lástima en la práctica de la limosna. De esta forma, se puede observar que la dimensión moral de la realidad del intercambio de la lástima se hace presente de diferentes formas estableciendo entre sus partes relaciones heterogéneas.

---

<sup>50</sup> Este punto ya fue tratado en el apartado titulado “Los mecanismos de poder y el proceso de opacidad-transparencia”

Ahora bien, entre estos elementos que estructuran la realidad moral de este intercambio, si bien en su mayoría se da una relación de tipo complementaria, esto sin embargo no agota su realidad en tanto entre algunos de ellos se establecen relaciones conflictivas. Es decir, al adentrarnos en el análisis de esta dimensión social es posible identificar una serie de elementos y manifestaciones que resultan conflictivas entre si dentro del mismo orden moral, lo que en sí hace poco adecuado el concepto de orden para referirse a esta dimensión de lo social.

Un ejemplo de lo anterior queda reflejado en el hecho de que, siendo el imperativo social de ayudar a un necesitado un valor moral muy arraigado en nuestra sociedad, sin embargo éste imperativo entra en tensión con otros preceptos, como son los imperativos de no dar lástima y de no reconocer (o de ocultar) los intereses que motivan las prácticas. Esta contradicción moral se expresa permanentemente en las instituciones que practican la asistencia social y se resume del siguiente modo:

¿Cómo hacer para ayudar a un necesitado (imperativo moral y necesidad política) sin que éste dé lástima (regla moral)?

Esta tensión estructura una compleja trama de estrategias por medio de las cuales los actores involucrados intentan evadirla. Un ejemplo habitual de ello es la maniobra de redefinir la situación mediante la apelación de otras categorías que, reemplazando el concepto de lástima, pretenden modificar el grado de participación de ésta última en relación a otros componentes participantes. Por ejemplo, es común por parte de los agentes humanitarios sostener que es el “sentido de igualdad” lo que los moviliza y no la lástima. O

en el caso de los agentes lastimosos sostener que lo que ellos muestran no es lástima sino su “verdadera condición”. Por lo general, estos elementos también se encuentran presentes en esta realidad. Sin embargo, ello no implica la ausencia del intercambio de la lástima en tales situaciones.

De todas formas, lo que importa aquí es señalar la presencia de los imperativos morales y la incidencia que éstos tienen en las prácticas de los actores. La permanente negación del componente lastimoso, principalmente por parte de los agentes humanitarios, resulta indicativo de ello.

Las implicancias prácticas de estos imperativos morales hacen de la relación social de la lástima una realidad llena de elementos ocultos. Todos los actores deben, de alguna forma, negar lo que hacen. La realidad objetiva de la sociedad entra de esta manera en tensión con la verdad subjetiva de los actores, por cuanto el ocultamiento de la primera es de fundamental importancia para alcanzar los intereses que la relación pone en juego. Ni el agente humanitario ni el agente lastimoso pueden reconocer discursivamente la mediación de la lástima en su interacción.

De todas formas, en mi trabajo de campo mediante la técnica de observación participante en un comedor comunitario católico situado en el conurbano bonaerense, pude constatar que los actores tienen clara conciencia de que el elemento fundamental en su relación es la lástima. Pero la compleja convivencia de este saber con la necesidad de ocultarlo hace que, en la práctica, los actores desarrollen ingeniosas estrategias ancladas en el agenciamiento de las estructuras sociales. Como señala E. Goffman: *“El problema no consiste en manejar la tensión que se genera durante los*

*contactos sociales, sino más bien en manejar la información que se posee acerca de la deficiencia. Exhibirla u ocultarla; expresarla o guardar silencio; revelarla o disimularla, mentir o decir la verdad; y en todo caso ante quién, cómo, dónde y cuándo” (GOFFMAN, E., 2003: 56).*

Asimismo, es necesario reconocer que los actores sociales involucrados no actúan respondiendo mecánicamente a los preceptos morales de su sociedad sino que, en tanto *actuales*, operan cierta manipulación de los mismos en función de los intereses que los motivan:

*“En su calidad de actuales, los individuos se preocuparán por mantener la impresión de que actúan de conformidad con las numerosas normas por las cuales son juzgados ellos y sus productos. Debido a que estas normas son tan numerosas y tan profundas, los individuos que desempeñan el papel de actuales hacen más hincapié que el que podríamos imaginar en un mundo moral. Pero, qua actuales, los individuos no están preocupados por el problema moral de cumplir con esas normas sino con el problema amoral de construir la impresión convincentes de que satisfacen dichas normas. (...) Como actuales somos mercaderes de la moralidad.” (GOFFMAN, E., 2004: 267).*

Tanto el agente lastimoso como el humanitario, como así también el “empresario de la lástima”, deben necesariamente verse involucrados en esta realidad, debido a que su lugar en la relación estará dado, entre otros elementos, por la particular manipulación que de los órdenes morales operen.

Ejemplos de ellos son las innumerables situaciones en las cuales el acto de dar lástima se disfraza de otra cosa, como cuando una persona “vende” en la vía

pública un almanaque, la imagen de un santo, una frase impresa en un papel, etc.. Es probable que algún consumidor esté interesado en estos productos pero, en la mayoría de los casos, el elemento central de esa “compra” será la lástima que el “vendedor” agencie. Como se señala en un reciente trabajo respecto al fenómeno de la mendicidad: *“Por una parte muchos lo defienden como su trabajo y generalmente oímos de ellos, en los buses, en su perorata preliminar, que “prefieren ofrecer los caramelos antes de pedir limosna o de robar”, pero al tiempo lo ofrecen con la mentalidad de recibir la ayuda y así lo manifiestan cuando no se les compra; dicen, “cómprelo o téngalo, para que me ayude”. O sea, es una actitud doble o ambivalente si la compra no resulta acuden al favor y la limosna. Por otro lado, la gran mayoría de los que compran o permiten la limpieza de vidrios no necesitan de este servicio y su verdadera intención al aceptar el servicio es ayudar o colaborar; muchas veces dan la moneda sin recibir nada a cambio.* (PINILLA DE CAVIEDES, M., 2004: 7).

Un último ejemplo de esto aparece en un trabajo reciente sobre los vendedores de la calle de la revista Hecho en Buenos Aires<sup>51</sup>, Wilkis (2006) reproduce dos fragmentos tomados de vendedores de esta publicación durante su trabajo de campo que expresan elocuentemente el lugar que la lástima ocupa, por sobre la venta de la revista, en este tipo de interacciones: *“Claro, yo antes estaba de*

---

<sup>51</sup> Wikis describe esta publicación de la siguiente manera: *“Al igual que en muchas otras ciudades del mundo, en la capital de Argentina y en otras partes del país, aparecieron en los últimos años organizaciones que tienen la particularidad de producir una revista o un periódico para ser vendidos por personas cuyas condiciones de vida son sumamente desventajosas en términos de acceso al empleo y la vivienda, principalmente. Originariamente pensadas para personas “sin hogar” con el transcurrir del tiempo los perfiles sociales de los vendedores de las distintas publicaciones fueron siendo cada vez más heterogéneos. En el caso de HBA, desempleados de larga duración se entre mezclan con jóvenes adictos, personas que viven en la calle con otras que tienen una vivienda propia adultos que habitan en hogares u hoteles sin vínculos familiares directos con jóvenes que son el sostén económico del núcleo familiar”*(WILKIS 2006: 53)

*saco, después un familiar me dijo que no vaya a vender así, que me ponga una campera, porque si me veían con un saco iban a creer que tenía plata, y ahí me puse campera” (Vendedor de HBA, 55 años).*

*“Uno anda siempre así de sport: no puede andar de otra forma y tengo mejor que esto también porque tengo corbata, saco, todo. Yo no tengo ningún problema en presentarme en cualquier lado, lo que pasa es que no puedo vestirme para la revista con eso. Es medio chocante, medio contraproducente” (Vendedor de HBA, 59 años)”. (Wilkis 2006: 59).*

En este apartado presenté algunos elementos vinculados a la dimensión moral de mi objeto de estudio. Asimismo, se presentaron algunas de las consecuencias empíricas de esta dimensión social en la realidad social del intercambio de la lástima. Sin embargo, el carácter complejo que caracteriza esta dimensión sumando al problema del involucramiento personal con la misma hizo de su abordaje una tarea cargada de dificultades. De igual modo, identificar aspectos empíricos y formales de la dualidad limosna/lástima, la lógica última que le da sentido y detallar elementos microsociales que se intercambian cargados de simbolismo, ha sido un proceso de trabajo sumamente estimulante, proceso que pretendo cerrar en las siguientes consideraciones finales.

# **CONSIDERACIONES FINALES**

## V. CONSIDERACIONES FINALES

Como se indicó al comienzo de este documento, el objetivo que estructuró esta investigación estuvo ligado al problema en torno a *cómo puede ser abordada la lástima desde una perspectiva antropológica*. Se señaló además el objetivo de modelizar las formas en que esta realidad social se expresa históricamente, con la finalidad de esclarecer las principales relaciones puestas en juego en las diferentes situaciones socioculturales. En tal sentido, una primera consideración es que **el concepto antropológico de intercambio resulta heurísticamente conveniente para el abordaje de esta realidad social, puesto que posibilitó la concreción de los objetivos propuestos.**

El uso del concepto de intercambio -como matriz teórica desde la cual organizar los datos- permitió la visualización de las principales relaciones que se establecen entre los diferentes elementos y dimensiones involucrados. De esta forma, se alcanzó una mirada relacional de la problemática que hizo visible los principales niveles en los que la misma se manifiesta. Particularmente permitió observar **el doble carácter de la lástima: como mecanismo económico y como mecanismo de relacionamiento político en la sociedad moderna**. La utilización de marcos teóricos que insisten en el carácter histórico y situado de la realidad social hicieron visibles las dimensiones históricas que atraviesan la problemática permitiendo establecer continuidades y rupturas en el nivel ideológico entre las expresiones actuales del intercambio y las identificadas en modos de producción históricamente anteriores.

Por su parte el modelo tripartito propuesto –agente humanitario; empresario de la lástima; agente lastimoso- admitió formalizar ciertas generalizaciones teóricas, a la vez que contribuyó a la inteligibilidad de la problemática. El carácter extendido de la misma requiere de este tipo de modelos para su interpretación, ya que permite establecer puntos de comparación entre las diversas expresiones del intercambio. En el caso particular de este trabajo, el modelo construido permitió poner en consideración un conjunto muy amplio y heterogéneo de datos etnográficos, permitiendo la identificación de los elementos involucrados que hacen a la generalidad del problema. Al mismo tiempo, el modelo permite establecer las condiciones particulares que hacen a la identidad que el contexto sociocultural imprime en cada caso.

Los recursos teóricos y metodológicos utilizados permitieron un abordaje centrado en la articulación existente entre el nivel micro y macro de la realidad social. Esta doble vía de abordaje facilitó el análisis y la comprensión de los procesos socioculturales involucrados, haciendo visible el carácter dual de la realidad social. En todo el análisis se hizo manifiesta la relación de interdependencia existente entre los agentes y las estructuras sociales. Por ello la “Teoría de la Estructuración” -como marco teórico general- resultó ser un recurso teórico fundamental para el abordaje, a la vez que los aportes de otras escuelas como el “Interaccionismo Simbólico” y “La Escuela Sociológica Francesa”, entre otras permitieron profundizar en las diferentes instancias de la realidad estudiada.

Los aportes de Marcel Mauss a esta investigación requieren aquí una nota aparte. Su “Ensayo sobre los dones” (1971) constituyó el punto de partida y de

llegada a la vez que una fuente de inspiración teórica y metodológica permanente durante el transcurso del trabajo investigativo. La idea de dar para conservar, el carácter agonístico del regalo, el intercambio como hecho total que sintetiza la totalidad de la cultura y la doble realidad del intercambio, han constituido la base disciplinar indispensable y sin la cual este trabajo no hubiera podido ser pensado. La sorprendente vigencia de aquel ensayo pone de relieve la agudeza del pensamiento de Mauss, a la vez que muestra la fortaleza teórica y metodológica de la antropología sociocultural para pensar la realidad social contemporánea. Sin ser el intercambio limosna/lástima un sistema de dones, las principales conclusiones alcanzadas en este trabajo se corresponden con las dadas por Mauss en su ensayo y acercan este trabajo a uno de los núcleos duros de la teoría antropológica.

**Por su parte la participación del intercambio limosna/lástima en los procesos de reproducción de las desigualdades sociales constituye uno de los aspectos más sobresalientes del análisis empírico desarrollado. Las implicancias simbólicas y materiales de esta relación se revelaron fuertemente comprometidas en tales procesos. Como hemos visto la desigualdad es punto de partida y a la vez de llegada del intercambio de la lástima. Por ello, en el sentido sociológico, la desigualdad ocupa un lugar central en las dimensiones políticas, económicas e ideológicas de la problemática. Aparece a la vez como fundamento y como consecuencia de las prácticas que el intercambio destraba.**

Si bien considero que los objetivos iniciales han sido alcanzados, resulta igualmente indudable que, para una mejor comprensión de esta compleja

problemática social, es necesario profundizar el análisis en futuras investigaciones. En términos generales, el trabajo aquí presentado debe ser completado con la profundización del trabajo en terreno. Asimismo, la clara utilidad de investigar la genealogía de la dualidad limosna/lástima sugiere la necesidad metodológica de introducirse en la profundidad de los procesos históricos que le dieron forma y posibilitaron. Habiendo identificado mecanismos, conceptos y metáforas, los próximos abordajes deberán dirigirse tanto a diferentes niveles de la problemática como así también, hacia la utilización de nuevos recursos teóricos y metodológicos. De esta manera, esta tesis constituye un primer momento de reflexión para una tarea que, por las características de su objeto, se vislumbra prolongada.

## BIBLIOGRAFÍA

ALTHABE GÉRARD (2005). Fin del Juego. “La solidaridad”: de ahora en más “globalización, caridad y finanzas”. En: Etnografías globalizadas; Comp. Valeria Hernández y Cecilia Hidalgo (Publicación de la SAA dirigida por Lidia R. Nacuzzi)

BALANDIER G (1969). Antropología Política. Editorial Península, Barcelona

BALTÀ, JOAN; LÓPEZ, CRISTIAN; MEDINA, LAILA; PASSOLS, PABLO; VARGAS, LILIANA (2006). Imaginando la solidaridad. *Athenea Digital*, 9. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num9/balta.pdf>.

BAULDING E. KENNETH (1976). La economía del amor y del temor. Introducción a la economía de las donaciones; Editorial Alianza, Madrid

BERGER PETER. L. Y LUCKMANN THOMAS (1966). La construcción social de la realidad. Barcelona: Anorroutu, 2005.

BIRD-DAVID NURIT (1997). Las economías: una perspectiva económico cultural. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales, nº 154. Wlackwell, UNESCO . <http://www.unesco.org/issj/rics154/birdspa.html#name>

BLAU PETER M. (1975). Intercambio Social. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales Volº6 185-190 Aguilar, Madrid

BOURDIEU PIERRE (1002). Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción. Editorial Anagrama, Barcelona

BOURDIEU PIERRE (1988). Cosas dichas. Buenos Aires, Gedisa.

BOURDIEU PIERRE (1991). El mercado lingüístico. En: Sociología y cultura, Grijalbo, México.

BOURDIEU PIERRE, CHAMBOREDON JC Y PASSERON, JC (1996). El oficio del sociólogo. Madrid: S.XXI.

BOURDIEU PIERRE; WACQUANT LOÏC (2005). Una invitación a la sociología reflexiva. Siglo XXI Editores, Buenos Aires

BRUCKNER, PETER. (1995). La tentación de la inocencia. Barcelona: Anagrama, 1996.

CAMPETELLA ANDREA; GONZÁLEZ BOMBAL INÉS (2007). Historia del sector sin fines de lucro en Argentina. En: Nuevos documentos CEDES 2000/11 área de sociedad civil y desarrollo social

DA MATTA ROBERTO (1974). El oficio del etnólogo o como tener "Antropológico Blues". En *Comunicación* No 1, Museo Nacional de Antropología.

DERRIDA JAQUES (1995). Dar (el) tiempo; La moneda falsa. Ediciones Paidós, Barcelona

DURKHEIM, ÉMILE. (1893). La división del trabajo social. Editorial Akal, Madrid.

ESCOBAR, ARTURO (1995). Encountering development. The making and unmaking of the Third World. Princeton, Princeton University Press.

ESTÉBANEZ, MARÍA CRISTINA (2001). Imaginario Social. En: Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, Torcuato S. Di Tella; Higo Zumbita; Susana Gamba; Paz Gajardo. Emecé. Buenos Aires.

EVANS-PRITCHARD, E. (1977). Los Nuer. Anagrama. Barcelona.

FASSIN DIDIER (2003). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 17; 51-81 Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

FORNI FLOREAL, H; MARÍA ANTONIA GALLART; IRENE VASILACHIS DE GIALDINO (1993). Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación. Centro editor de América Latina, Buenos Aires

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR (1990). Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En: Pierre Bourdieu, Sociología y cultura, México, Grijalbo.

GIDDENS ANTHONY (1998). Capitalismo y la Moderna Teoría Social. Idea Books, s.a., Barcelona.

GIDDENS ANTHONY (2003). La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración. Amorroutu, Buenos Aires.

GODELIER MAURICE (1997). Cosas que se dan, cosas que se venden y cosas que no se dan ni se venden: Dinero, cosas preciosas y objetos sagrados. Conferencia dictada en 49 Congreso Internacional de Americanistas. 10 de julio de. Quito.

GODELIER MAURICE (1998). El Enigma del don; Paidós, Barcelona.

GODELIER MAURICE (2000). Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las cosas que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una revaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss; En: Hispania, LX/1, núm. 204, 11-26 Barcelona.

GODELIER MAURICE (s/f). Procesos de Formación del Estado; *mimeo*.

GOFFMAN ERVING (2003). Estigma: la identidad deteriorada. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

GOFFMAN ERVING (2004). La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu Editores, Buenos Aires

GUNTHER, J. (1960). El Drama de África. Ediciones Peuser, Buenos Aires.

HAMMERSLEY MARTYN; ATKINSON PAUL (1994). Etnografía. Métodos de investigación. Paidós, Barcelona.

HELLER ÁGNES (1994). Sociología de la vida cotidiana. Ediciones Península, Barcelona.

HOURS BERNARD (2006). Las ONG: ciencia, desarrollo y solidaridad. En: *Cuadernos de Antropología Social Nº 23*; 117-42, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

IGLESIAS FERANDO A. (2006). En defensa de Bill Gates; En *Revista Ñ Nº 136*; Pág. 14-15, Buenos Aires.

KAPLAN, DAVID, MANNERS, ROBERT (1979). Introducción crítica a la teoría antropológica. Editorial Nueva Imagen, México.

KLIKSBERG BERNARDO (2006). RSE, un imperativo ético y económico; En: Diario Clarín Edición Digital, DOMINGO 24 SET 2006, Buenos Aires.

KROTZ ESTEBAN (1993). La producción de la Antropología en el Sur; en Revista *Alteridades* N°1; 5-11.\_

LAFONTAINE DANIELLE (1984). Pour une theorie non-positiviste de l'espace. En: *Région, régionalisme et developpement. Le cas de l'Est du Québec*; Cahiers du GRIDEQ N° 14. RIMOUSKI.

LÉVI-STRAUSS CLAUDE (1953). Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. Buenos Aires.

LINTON RALPH (1977). Cultura y personalidad. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

LIPOVETSKY GILES (1996). El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Anagrama, Barcelona.

LOMNITZ CLAUDIO (2005). Sobre reciprocidad negativa. En: Revista de Antropología Social N° 14 311-339.

MALINOWSKI BRONISLAW (1975). Los argonautas del Pacífico Occidental; Península, Barcelona.

MAUSS MARCEL (1971). Ensayo sobre los dones. En: Sociología y Antropología. Editorial Tecnos, Madrid.

MEYER ARANA, ALBERTO (1911). La caridad en Buenos Aires. 2 tomos. Imprenta Sopena, Buenos Aires.

PAZ, M.; NAROTZKY, S. (2000). La reciprocidad olvidada: Reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social. En: Revista Hispania, LX/1, Nº. 204 (127-160). Barcelona.

PICAS CONTRERAS JOAN (2001). El papel de las organizaciones no gubernamentales y la Crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las Formas de cooperación. Tesis doctoral *Programa de doctorado de Antropología Social Bienio 1994-1996* Departament d'Antropologia Social i d'Història d'Amèrica i Àfrica Facultat de Geografia i Història Universitat de Barcelona.

PICAS CONTRERAS JOAN (2006). Los límites de la solidaridad. Las ONG y el mercado de 'bienes simbólicos. En: *Gazeta de Antropología* Nº. 22 [http://www.ugr.es/~pwlac/G22\\_08Joan\\_Picas\\_Contreras.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G22_08Joan_Picas_Contreras.html)

PINILLA DE CAVIEDES MARTHA (2004). Percepciones de la mendicidad. Ponencia presentada en el foro sobre mendicidad infantil organizado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar en septiembre de 2004.

POLANYI KARL (1976). La Economía como proceso institucionalizado; En: Antropología y economía; comp. Godelier Maurice. Anagrama. Barcelona.

ROSS AILEEN, D (1974). Filantropía. En: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales Volº4 Aguilar, Madrid.

SAHLINS MARSHALL (1983). La economía de la edad de piedra. Akal. Barcelona.

SAHLINS MARSHALL (1984). Las sociedades tribales. Labor. Barcelona.

SAHLINS MARSHALL (1997). Cultura y razón práctica. Gedisa. Barcelona.

SANTORO DANIEL (2006). Líderes sociales con buena imagen, tentados por el desafío electoral. En: Diario Clarín edición digital: <http://www.clarin.com/diario/2006/12/17/elpais/p-00401.htm>

THOMPSON EDWARD PALMER (2000). Costumbres en común. Editorial Crítica, Barcelona.

WEBER MAX (2002). Economía y Sociedad. Fondo de cultura Económica, México.

WETHERELL, M. Y POTTER, J. (1988). Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires. En C. Antaki (ed.) *Analysing Everyday Explanation*. Londres: Sage.

WILKIS ARIEL (2006). Las Dimensiones Expresivas y Morales del Orden de la Interacción en el Análisis de la Venta de las "Publicaciones de la Calle". Una aproximación desde la sociología de Erving Goffman. En: Revista Campos N°7 (1): 53-70.

